R. P. FRANCISCI
SUAREZ
GRANATENSIS è Societate JESU,
Doctoris Eximii,

VARIA OPUSCULA THEOLOGICA

1. *De Concurſu, motione, & auxilio Dei.*	*Lib. III.*
2. *De Scientia Dei futurorum contingentium.*	*Lib. II.*
3. *De Auxilio efficaci.*	*Brevis reſolutio.*
4. *De Libertate divinæ voluntatis.*	*Relectio prior.*
5. *De Reviviſcentia meritorum.*	*Relectio altera.*
6. *De Juſtitia Dei.*	*Diſputatio.*

OPERUM TOMUS DECIMUS.

VENETIIS,
APUD SEBASTIANUM COLETI.
MDCCXLI.

Superiorum Permiſſu, ac Privilegiis.

Digitized by Google

ILLUSTRISSIMO, AC REVERENDISSIMO D.D.

FERDINANDO NINNO AC GUEVARÆ,

SACRÆ ROMANÆ ECCLESIÆ PRESBYTERO CARDINALI,

FRANCISCUS SUAREZ E SOCIETATE JESU

Theologus, ſempiternam felicitatem.

STUDIUM tuum ac ſingularis tum in me, tum in univerſam Societatem noſtram amor, Cardinalis ampliſſime, cogit me ut ſpecimen aliquod grati animi præbeam, ac viciſſim tibi reſpondeam quibuſcumque poſſim meritorum officiis. Nam ut de me taceam, tam excellens, & omnibus cognitum eſt patrocinium illud, quo Societatem noſtram complecteris, & nos novis quotidie beneficiis obligare ſtudes, ut me alioquin in te valde propenſum, & ad obſequendum paratiſſimum magis etiam incitet, & impellat. Quamobrem volui, Cardinalis ampliſſime, ut hoc meum Opus, in quo tum alias graves, & difficiles quæſtiones, tum eas potiſſimum, quæ ad gratiæ Dei efficaciam, noſtrique arbitrii libertatem pertinent, accurate explico, atque evolvo, in tuo nomine appareat, & lucem te primum ſuſcipiente videat. Nam tametſi ſpero fore, ut res tanta, & tam neceſſaria Conciliorum auctoritate fulta, Sanctorum Patrum ſententiis vallata, rationum momentis ſepta, & ipſa (ut non ſolum ego, ſed permulti doctiſſimi ac graviſſimi viri ſentiunt) veritate communita ſuo ſe fortaſſe robore defendat, tamen quoniam ſunt etiam qui obſtrepant, dandus illi patronus is fuit, qui illam ab adverſariorum calumniis tueatur. Tu autem imprimis Cardinalis ampliſſime occurriſti, in quo magna auctoritas eſt ad illius defenſionem, propter maxima, quibus præditus es, naturæ, fortunæque ornamenta. Elucent enim, atque eminent in te præclara nobilitas, exquiſita doctrina, prudentia eximia, rerum experientia ſingularis, ampliſſima dignitas, merita tam in univerſam Eccleſiam, quam in Hiſpaniam notiſſima, denique perſpecta virtus & a nemine unquam detractorum læſa, quæ ſane maxima eſt laus in tanta hominum licentia. Plura dicerem niſi tibi moleſtum eſſet audire, mihi vero difficile parem orationem adducere tuis virtutibus: ſuſcipe igitur hoc Opus, tuere, ac defende, cujus patrocinio non dubito, quin tutiſſime poſſit incurſus quoslibet ſuſtinere. Valde.

INDEX
OPUSCULORUM, LIBRORUM, ET CAPITUM, ET DISPUTATIONUM HUJUS VOLUMINIS.

OPUSCULUM PRIMUM

De Divina Motione.

LIBER I.

De neceſſaria dependentia, quam liberum arbitrium habet a Deo ut cauſa prima, ejuſque determinatione, vel præfinitione.

Cap.I. *QUod humani arbitrii libertas indifferentiam in operando requirat.* pag.1

Cap.II. *Excluduntur duo falſi modi explicandi indifferentiam libertatis.* 3

Cap.III. *Vera indifferentia libertatis, ejuſque recepta definitio exponitur.* 6

Cap.IV. *Omnem actionem voluntatis, tameſi liberam, immediate pendere a Deo ut prima cauſa, ut pendet omnis actio cauſa ſecundæ.* 8

Cap.V. *An præter concurſum Dei immediatum in effectum & actionem cauſæ ſecundæ ſit neceſſarius alius influxus in ipſam cauſam: & refertur ſententia affirmans.* 10

Cap.VI. *Cauſam primam nihil neceſſario influere in ſecundam, ex vi ſubordinationis eſſentialis cauſæ ſecundæ ad primam, quo illam ad agendum juvat.* 12

Cap.VII. *Cauſam ſecundam non indigere prævia determinatione cauſæ primæ ad actionem ſuam.* 16

Cap.VIII. *Voluntatem creatam ob libertatem ſuam non indigere phyſica, & inhærente prædeterminatione ut operetur.* 18

Cap.IX. *Poſita neceſſitate phyſica prædeterminationis, tolli non agendi libertatem, ſeu indifferentiam quoad ſpecificationem.* 20

Cap.X. *Phyſicam prædeterminationem, per aliquam rem voluntati inhærentem, cum uſu libero quoad exercitium pugnare.* 22

Cap.XI. *Solvuntur nonnullæ objectiones contra doctrinam præcedentium capitum.* 24

Cap.XII. *Non minus impediri indifferentiam libertatis per phyſicam prædeterminationem ex cauſa extrinſeca, quam ex inhærente præmotione.* 30

Cap.XIII. *Tolli libertatem quoad exercitium per phyſicam prædeterminationem ex voluntate Dei extrinſeca.* 33

Cap.XIV. *Quomodo concurſus cauſæ primæ ad actus liberos humanæ voluntatis, ſine phyſica prædeterminatione conſiſtat.* 37

Cap.XV. *Solvuntur objectiones aliquot contra ſuperiorem doctrinam.* 41

Cap.XVI. *Solvitur alia objectio, & declaratur, an liberi actus poſſint a Deo prædefiniri.* 43

Cap.XVII. *Reſolutio totius doctrinæ in ſuperioribus traditæ per nonnullas propoſitiones.* 47

LIBER II.

De dependentia, quam liberum hominis arbitrium habet a Deo, ejus providentia in actionibus ad naturæ ordinem ſpectantibus.

Cap.I. *PRoponitur quæſtio, an actus mali ſint ex ſpeciali præfinitione, ac prædeterminatione divinæ voluntatis: & ſententia hoc affirmans tractatur.* 49

Cap.II. *Non prædeterminare Deum, neque præmovere voluntates humanas ad actus pravos.* 50

Cap.III. *Solvuntur nonnullæ objectiones contra doctrinam capitis ſuperioris: & Scholaſtici auctores pro noſtra ſententia referuntur.* 58

Cap.IV. *Non prædefinire Deum æterno ſuo conſilio, & voluntate actus pravos.* 64

Cap.V. *Solvuntur objectiones contra doctrinam capitis ſuperioris.* 66

Cap.VI. *Deum non prædeterminare phyſice hominum voluntates ad actus bonos moraliter ordinis naturalis.* 72

Cap.VII. *An prædefiniat Deus omnes actus morales liberos in particulari, & an poſſit eſſe perfecta providentia ſine hac prædeterminatione.* 76

Cap.VIII. *Nonnullæ aſſertiones ex doctrina totius libri ſecundi colliguntur.* 81

LIBER III.

De divina motione, ſeu efficaci Dei auxilio ad ſupernaturales, & liberos voluntatis actus neceſſario.

Cap.I. *Eſſe in nobis actus quoſdam humanos ſupernaturales ſupponitur, ac declaratur.* 85

Cap.II. *Gratuitum & ſupernaturale auxilium, ad hos actus ſupernaturales eſſe neceſſarium.* 86

Cap.III. *Auxilium gratiæ per modum concurſus, eſſe neceſſarium ad actus ſupernaturales.* 89

Cap.IV. *Quid ſit auxilium excitans, quid vero adjuvans.* 91

Cap.V. *Quid ſit gratia præveniens, concomitans & ſubſequens, operans, & cooperans, moraliter aut phyſice concurrens: & quomodo hæc omnia ad ſuperiorem diviſionem revocentur.* 95

Cap.VI. *De auxilio ſufficiente & efficaci.* 98

Cap.VII. *An efficax auxilium illud ſit, quod phyſice, & ex ſe voluntatem prædeterminat: proponiturque ſententia id affirmans.* 100

Cap.VIII. *Nullum relinqui auxilium ſufficiens ad ſupernaturalem actum, nec libertatem ad non conſentiendum gratiæ vocanti, ſi efficax auxilium in hac phyſica prædeterminatione conſiſtat.* 101

Cap.IX. *Auxilium efficax non conſiſtere in aliqua excitante, phyſice prædeterminante voluntatem ad exercitium actus.* 103

Cap.X. *An poſſit gratia excitans ſaltem moraliter voluntatem determinare.* 106

Cap.XI. *Solvuntur nonnullæ objectiones contra præcedentem doctrinam.* 109

Cap.XII. *Auxilium efficax non conſiſtere in aliqua gratia operante, vel cooperante, quæ per modum principii phyſice prædeterminet voluntatem ad exercitium actus.* 113

Cap.XIII. *Voluntatem hominis non prædeterminari phyſice per auxilium gratiæ, quod per modum concurſus datur, nec per voluntatem Dei a qua illud procedit.* 116

Cap.XIV. *Quomodo gratia efficacia intelligenda ſit abſque phyſica prædeterminatione.* 123

Cap.XV.

Cap. XV. Solvuntur objectiones præſertim ex Scriptura, & Auguſt. 129

Cap. XVI. Solvitur alia objectio, ejuſque occaſione declaratur quomodo Deus ſua ſola voluntate eligat homines ad gloriam, vel præfiniat ſupernaturales actus 134

Cap. XVII. Actus ſupernaturales præfiniri a Deo, etiamſi non prædeterminet phyſice liberum arbitrium ad illos efficiendos 139

Cap. XVIII. Exponuntur & conciliantur varia Patrum teſtimonia, præſertim Auguſtini, circa electionem prædeſtinatorum ad gloriam 144

Cap. XIX. Satisfit quibuſdam novis objectionibus contra doctrinam præcedentium capitum 146

Cap. XX. Solvitur alia objectio, & explicatur quæſtio, an contingat ex duobus hominibus æquale auxilium gratiæ habentibus, unum credere, aut converti, & non alium 154

Cap. XXI. Occurritur aliis objectionibus contra doctrinam ſuperioris capitis 158

Cap. XXII. Aliquot propoſitionibus doctrina tertius libri comprehenditur 161

O P U S C U L U M I I.

De ſcientia Dei futurorum contingentium.

L I B E R I.

De Scientia Dei futurorum contingentium abſolutorum.

Cap. I. Subjectum operis declaratur, & nonnulla difficultates leviores expediuntur 163

Cap. II. In propoſitionibus de futuro contingenti eſſe ſufficientem veritatem determinatam, ſecundum quam a Deo præſciri poſſint 164

Cap. III. Futura contingentia non poſſe in proxima cauſa præſciri oſtenditur 167

Cap. IV. Rationem cognoſcendi futura contingentia ex divinis ideis non ſatis reddi 170

Cap. V. Deum non cognoſcere hæc futura in ſola ſua ſcientia efficacitate 171

Cap. VI. Ex decreto æterno divinæ voluntatis non ſumi ſufficientem rationem hujus ſcientiæ 174

Cap. VII. Relationem ad æternam præſcientiam, ſeu coexiſtentiam cum Deo non convenire rebus creatis: neque in ea fundari poſſe ſcientiam futurorum contingentium 179

Cap. VIII. Quo tandem modo cognoſcat Deus futura contingentia 183

Cap. IX. Quomodo præſcientia Dei neceſſitatem non imponat effectibus futuris, nec uſum libertatis impediat 185

L I B E R I I.

De ſcientia futurorum quam Deus habet de futuris contingentibus ſub conditione propoſitis, prius ratione, quam de ipſa conditione aliquid abſolute decernat.

Cap. I. Refertur opinio negans habere Deum certam ſcientiam horum futurorum, & contraria ex Scriptura oſtenditur 191

Cap. II. Ex doctrina ſanctorum Patrum oſtenditur, habere Deum certam ſcientiam futurorum contingentium conditionatorum 194

Cap. III. Ex Scholaſticorum Theologorum doctrina eadem veritas comprobatur 196

Cap. IV. Ex divina providentiæ perfectione & effectibus ejus, neceſſitas hujus ſcientiæ oſtenditur 197

Cap. V. Deum habere hanc ſcientiam conditionalium contingentium propria ratione oſtenditur ex talium contingentium veritate 198

Cap. VI. Solvuntur objectiones contra prædictam ſententiam 200

Cap. VII. Declaratur modus, quo Deus hæc futura cognoſcit 202

Cap. VIII. Quomodo cognoſcat Deus hæc futura in decretis liberis ſuæ voluntatis 206

O P U S C U L U M I I I.

De Auxilio efficaci.

Brevis Reſolutio pag. 209

O P U S C U L U M I V.

De Libertate Divinæ voluntatis.

D I S P U T A T I O I.

De vero ſenſu illius ſententiæ Pauli, Deus operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.

Sect. I. Quid ſignificaverit Paulus dicens, Deum operari omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ 217

Sect. II. Quæ fidei veritates, aut Theologicæ concluſiones ex prædicta ſententia eliciantur 220

D I S P U T A T I O I I.

De modis neceſſariæ operationis, qui libertati Dei non repugnant.

Sect. I. An neceſſitas quoad ſpecificationem in divina voluntate locum habeat 226

Sect. II. An neceſſitas ex ſuppoſitione, vel dubie in divinam voluntatem cadat 228

OPUS.

OPUSCULUM V.

De meritis mortificatis, & per pœnitentiam reparatis.

DISPUTATIO I.

De reditu meritorum in juſtificatione peccatoris.

Sect. I. *Utrum Paulus ad Hebr. 6. de mortificatis operibus loquatur, eorumque reparationem perſuadeat* 241

Sect. II. *Quam certum ſit merita mortificata per pœnitentiam reviviſcere* 247

Sect. III. *An merita mortificata ad priſtinum ſtatum revocentur, ſuumque effectum habeant ex juſtitia, vel miſericordia* 249

DISPUTATIO II.

De perfecta reparatione meritorum, quæ in juſtificatione peccatoris fit.

Sect. I. *Utrum Merita vivificata valeant ad proprium præmium eſſentiale* 253

Sect. II. *Utrum omnia merita mortificata redeant quoad totum præmium eſſentiale* 267

Sect. III. *Utrum tota gratia per peccatum amiſſa ſtatim reſtituatur per pœnitentiam, ſeu remiſſionem peccati, ideoq; ſemper homo ad majorem gratiam reſurgat* 271

OPUSCULUM VI.

De juſtitia, qua Deus reddit præmia meritis, & pœnas pro peccatis.

Sect. I. *Sit ne in Deo vera Juſtitia, per quam pro meritis præmia retribuat* 285

Sect. II. *Sit ne in Deo propria & formalis Juſtitia commutativa* 292

Sect. III. *Sit ne in Deo vera ac propria diſtributiva juſtitia* 304

Sect. IV. *An ſit in Deo juſtitia legalis, vel alia per quam meritis præmium retribuat abſque promiſſione* 313

Sect. V. *Quidnam in Deo ſit vindicativa juſtitia* 316

Sect. VI. *Quomodo ſatisfaciendum ſit difficultatibus in principio poſitis* 320

DE

Digitized by Google

DE CONCURSU
ET EFFICACI AUXILIO DEI
AD ACTUS LIBERI ARBITRII NECESSARIO,

LIBRI TRES.

Procemium , Argumentum operis continens.

PLENUM *Difficultatis opus ſemper extitit cum divino concurſu , & gratiæ motione noſtram libertatem conciliare , in qua etiam controverſia enodanda , veteres Patres diu , multumque inſudarunt : quippe , ut Auguſtinus dixit :* Ipſa ratio , quæ de his rebus a talibus , quales nos ſumus iniri poteſt , quemlibet noſtrum quærentem vehementer anguſtat , ne ſic defendamus gratiam , ut liberum arbitrium auſerre videamur . Rurſum , ne ſic liberum aſſeramus arbitrium , ut ſuperba impietate ingrati Dei gratiæ judicemur . *Catbolicos etiam Doctores ſana doctrinæ cupidos eadem quæſtio hoc tempore non mediocriter vexavit, cum viderint præſertim hæreticos hujus ætatis amplificandæ gratia nomine , & libertatem noſtram auferre ; & gratiam non relinquere : neque enim libertate cadente , ſtare gratia poteſt ; nam ut egregie Bernardus :* Tolle liberum arbitrium , & non erit quod ſalvetur , tolle gratiam , non erit unde ſalvetur . *Cum ergo magna ſit hujus quæſtionis difficultas , & in diverſas partes opinionum varietate veritas ipſa pertrahatur , Auguſtini non ſolum doctrinam , quam ſemper veneror , ſed ſcribendi etiam rationem , quod maxime cupio, hac una in re conatus ſum æmulari . Ille enim , cum ſimilem controverſiam inter Eccleſiæ filios , ac religioſos viros exortam eſſe comperiſſet , ut rebus obſcuris lucem , dubiis certitudinem aliquam afferre poſſet , componendæ diſſenſionis ſtudio inflammatus , animum appulit ad ſcribendum .* Quoniam ſunt quidam (*inquit*) qui ſi gratiam defendunt , ut negent homini liberum arbitrium , aut quando gratia defenditur , negari exiſtiment liberum arbitrium , hinc aliquid ſcribere mutua charitate curavi . *Eadem me charitas , quæ Auguſt. eadem ſynceritas cogit ad ſcribendum , atque utinam e cœlo lux animo inſideret , ut & Auguſt. mentem interpretari , & ad ipſam veritatem nudam prorſus , & ſine fuco poſſem intueri , in cujus cognitionem vel ea de cauſa vehementius incumbo , quod ſcilicet avidiſſime exoptem diſſidentes hac de re graviſſimorum Doctorum opiniones , in concordiam , ſi qua poſſim arte , revocare : neque enim hac vel contendendi ſtudio ſcripſi , vel malevolentia inſtigante evulgavi . Quin potius , quod facere cupio frequentiſſime , nomen precor immortale , ut ſolus charitatis affectus in hoc elaborando opere , & veritate indaganda mentem dirigat , rationemque illuſtret , & in re tam gravi & difficili , totique Eccleſiæ ad tuendam fidei ſynceritatem neceſſaria , nullo , vel levitatis , vel pertinaciæ ſtudio , aliove animi impetu , mentem noſtram adduci patiatur ; ac denique ut pure ſyncereque ad veritatem ipſam oculorum aciem intendere , ipſamque rem inveniri ac demonſtrare concedat .*

Quamvis autem mihi propoſitum fuerit omnia breviter perſtringere ; tamen poſtea viſum eſt ſatius eum modum adhibere , ut nec dicerem ſuperflua , nec tacerem neceſſaria , ſed ita eſſem longus , ut omnes ſine faſtidio legerent , ita eſſem brevis , ut nihil , quod ad rei explicationem pertineret , prætermiſſum eſſe videretur . Idque eo diligentius faciam , quo magis eſt lubricus in hoc argumento ipſe loquendi modus , adeo ut ex unius verbi ambiguitate errores intollerabiles ſæpe gignantur . Et quoniam quod leve eſt in Philoſophia , peſtilentiſſimarum hæreſum ſit interdum ſeminarium in Theologia , ne id quidem ſine juſta diſputatione prætereundum eſt , ſed quantum ſatis erit attingendum : ut & doctiores memoriam renovare , & minus periti de re plane inſtrui poſſint . Quare , quamvis hujus diſputationis præcipuum caput ſit efficax auxilium , tamen quia hoc ipſum connexum implicatumque eſt cum generalibus principiis de prima cauſa concurſu , ac providentia : & quia de actibus liberis aliqua alia dogmata permiſta eſſe cernimus : commodum nobis viſum eſt , totum hoc Opus tribus libris comprehendere , quorum primus ſit univerſe de modo concurrendi Dei cum cauſa ſecunda libera : alter vero de his quæ pertinent ad actus ordinis naturalis , tam bonos , quam malos : tertius , deinde de his omnibus quæ ad gratiam ſpectant efficacem , & ſupernaturalem providentiam .

Diſputandi autem modus is erit qui propoſito fini maxime conſentaneus eſſe videbitur , & quo veritas ipſa magis eluceſcat . In primis igitur divinæ Scripturæ teſtimonia , Pontificum , & Conciliorum definitiones , & dicta ſanctorum Patrum diligenter expendemus . Quoniam vero

doctri-

Auguſt.l. 2. de Pecc. merit. & remiſſ. c. 18.

Bern. lib. de grat. & lib. arb. init.

Aug. lib. de grat. & lib. arb. init.

doctrina hæc de gratia & libero arbitrio, ſicut hoc tempore hæreticorum induſtria obſcurari cœpta erat, ita divina providentia in Tridentina Synodo clarius & illuſtrius, quam antea fuerit, explicata eſt: ſedulo curabimus, ut ab hæreticis tum re & ſententia, tum verbis etiam & oratione diſcedentes, Concilii Tridentini mentem, & verba, ac præcipue duo vel tria ejus decreta, quæ hujus materiæ ſunt potiſſima fundamenta, diligentiſſime aſſequamur & declaremus, totamque doctrinam hanc in eis innixam eſſe oſtendamus. Non omittemus tamen, quin in rebus ſingulis Scholaſticorum Doctorum communem conſenſum fideliter proferamus & aperiamus, quoniam in hujuſmodi controverſiis merita ſibi magnum auctoritatis pondus vendicavit. Ac denique earum rationum momenta accurate ponderabimus quæ Theologorum ſunt propriæ, id eſt, quæ in principiis fidei nituntur, eoque rem deducere conantur, ut quid in eis virtute contineatur, quidve ipſis repugnet, oſtendant. Quia vero S. D. N. Clementi viſum eſt, nunc denuo nihil in hac cauſa definire, ſed eam Theologarum liberæ diſputationi committere, illa tantum adhibita moderatione, quam & res ipſa, & pietas Chriſtiana poſtulabat, nimirum ut fidei ſynceritas & charitas, ac religioſæ modeſtiæ integritas, & puritas obſervetur, omni diligentia curabimus, ut ab ejus mandatis, ne latum unguem diſcedamus. Quid ſi quid interdum erratum fuerit, ad ejus Pontificis ſummi ſacros pedes obvolvit, ejus correctioni, ac cenſuræ omnia ſubjicientes, quam modeſtiſſime precamur ut noſtræ ignoſcat imbecillitati, & ſi quid in progreſſu operis minus conſiderate dictum fuerit, non voluntati, ſed humanæ tribuat infirmitati.

LIBER

by Google

LIBER PRIMUS,

DE NECESSARIA DEPENDENTIA,

QUAM LIBERUM ARBITRIUM HABET A DEO, UT CAUSA PRIMA, EJUSQUE DETERMINATIONE, VEL PRÆFINITIONE.

Scopus præcipuus.

PRæcipuus præſentis operis ſcopus is eſt, ut verum ac proprium lib. arb. uſum in humanis actionibus defendamus, nihil divinæ efficacitati, quod ejus bonitatem minime deceat, attribuendo, nihilve, quod gratiæ neceſſitatem, virtutem ac generalem liberalemq; communicationem ejus, commendet, ſubtrahendo. Ut autem rem totam a primis initiis ac fundamentis eruamus, in hoc primo hujus operis libro declarabimus in primis in quo hæc libertas arbitrii poſita ſit, & in quo ſit integra ſervanda, & ad utrumlibet expedita. Deinde veram ac eſſentialem ſubordinationem ac dependentiam, quã humanum arbitrium habet a Deo ut prima cauſa, declarabimus. Et, quoniam hoc exacte fieri non poteſt, quin multa ex his attingantur, quæ cæteris cauſis ſecundis communia ſunt, ita id præſtabimus, ut nihil amplius, quam neceſſe ſit, in his quæ pene Philoſophica ſunt, immoremur: cum omnino prætermittere ea non poſſimus, quæ niſi præ oculis habeantur, vires ac momenta rationum, quibus hæc doctrina magna ex parte nititur, comprehendi non poterunt. In ultima igitur hujus libri parte hanc quæſtion. in communi diſputabimus, an ſola ac præciſa ſubordinatione ac dependentia, quam humana voluntas ut cauſa ſecunda habet a Deo ut prima cauſa, egeat ſemper in omni actione ſua, prævia determinatione phyſica, ut operetur.

CAPUT I.

Quod humani arbitrii libertas indifferentiam in operando requirat.

Quæ ſint prætermittenda.

1 ESſet quidem hoc loco importunum, & ab inſtituto alienum, in quibuſdam fidei dogmatibus confirmandis immorari, nimirum, eſſe in nobis, & facultatem & uſum lib. arb. & hoc, neque fuiſſe per originale peccatum prorſus extinctum, neque eſſe rem de ſolo titulo, ſed veram rem huic nomini ac titulo ſubeſſe: in his namque omnibus Catholici omnes (inter quos præſens controverſia verſatur) conveniunt, quoniam & ſemper fuerunt in Eccleſia certa fide recepta, & noviſſime in Trid. Conc. ſunt expreſſe definita.

Vide Vegam l. 2 in Conc. Trid. c. 12 & ſeqq. Soto l. 1 de Nat. & grat. c. 15 Vual. to. c. 21 & ſeq. Feuarden in Iren. l. 4 c. 71 D. Th. 1. 2 q. 1 ar. 2 Mag. in 2 d. 24 Mag. cum Doctor. 2 d. 24 D. Th. 1 par. q. 82 a 2 q. 13 Augu. in Ench. c. 2, 2, 1 l. 5 de civ. c. 23 & 10 & l. de duab. animab. cont. Manic. c. 12 Damaſc. l. 2 de fid. c. 22. 1. Mach. 2 Deut. 22 Exod. 31 Hebr. 10

Ruſus non eſt hoc loco Scholaſtica, ſeu potius Philoſophica quæſtio agitanda, in qua, videlicet, parte animæ noſtræ facultas hæc ad libere operandum ſita ſit. Cum enim conſtet, in ſuprema & intellectuali animæ portione eſſe collocatam, & ideo facultatem eſſe voluntatis & rationis, ut D. Tho. & ſententiarum Magiſter tradiderunt: licet controverti ſoleat inter ſcholaſticos Theologos, quæ nam harum potentiarum proprie ac formaliter vim hanc libere operandi habeat: ad dogmata nihilominus fidei definienda, & ad controverſiam, in qua modo verſamur, non multum id refert: dummodo id firmum ſit & conſtans, eſſe in ſuperiori animi parte hanc vim & poteſtatem. Ut tamen facilius in tota hac materia loqui poſſimus, ſupponamus, hanc facultatem liberam proprie ac formaliter eſſe voluntatem, quamvis ejus radix & origo ab intellectu & perfecto rationis uſu oriatur. Hæc enim non ſolum eſt probatiorum Theologorum ſententia; uno aut altero excepto, ſed etiam antiqui Patres ita de libertate loquuntur, ut eam plane voluntati attribuant. Hinc eſt enim illud Auguſt. *Aut voluntas non eſt, aut libera dicenda eſt*, & quod Damaſc. ait, *voluntatem eſſe rationalem ac liberum appetitum.* Quod latiſſime omnium declarat, probatque Bern. lib. de Concord. gratiæ & lib. arb. Habetque fundamentum in Scriptura ſacra, quæ ob hanc cauſam voluntati tribuit omnem laudem ac meritum, vel culpam. Ratio deniq; qua ſupra Bern. indicat, hoc confirmat: quia, quod eſt liberum, oportet, quod ſit perfecte voluntarium: quia cum non ſiat ex ſolo naturæ impetu, neceſſe eſt, ut ex motu ſpontaneo ſeu voluntario proficiſcatur: non poteſt autem eſſe perfecte voluntarium, niſi ut eſt ab appetitu rationali, & perfecto, qualis eſt voluntas, ut etiam nomina ipſa præſeferunt, omne ergo opus liberum, quatenus liberum eſt, a voluntate proficiſcitur: in illa ergo eſt formalis libertas, ipſaque eſt facultas illa, quam liberum arbitrium appellamus.

Libertas in quo conſiſtat.

2 Quid vero ſit hæc libertas hujus facultatis, ſeu in quo proprie ac vere conſiſtat, illud eſt, quod potiſſime declarare intendimus: hic. n. eſt cardo, in quo præſentis controverſiæ punctus verſatur. Eſt igitur certum dogma fidei (ut exiſtimamus) libertatem hanc non conſiſtere tantum in facultate operandi voluntarie ſeu ſpontanee, aut libenter, etiam ſi id fiat cum perfecta cognitione & advertentia rationis, ſed præterea dari in nobis, noſtriſq; humanis actibus eam libertatis conditionem, quæ poteſtatem agendi & non agendi includit, quæ a Theologis dici ſolet dominium in actionem propriam ſeu indifferentia in operando, quatenus facultas ſit operans, non eſt natura ſua determinata ad unum, ſed poteſt velle hoc aut aliud ſeu oppoſitum, & nolle ſeu nõ velle. Scimus quidem nonnullos Theologos graves & antiquos, omnem actum perfecte voluntarium liberũ appellaſſe: quorum ſent. D. Th. & nonnulli ex Patribus interdum patrocinari videntur. Sed in ea voce nunc nõ hæremus, neq; exiſtimamus ad doctrinam fidei contrariam pertinere: neq; eo ſenſu aſſerimus eſſe certum de fide, dari indifferentiam in actibus humanis ac liberis: ſed in hoc ſolum, quod in nobis, noſtriſq; actibus inveniri poteſt hæc perfectio, & ſpecialis conditio libertatis, quæ in hoc dominio & indifferentia conſiſtit: & hoc ſenſu & ſignificatione utimur ſemper nomine libertatis, etiamſi poſſet eſſe alius modus libertatis in actu ſine hac indifferentia, quod magis conſiſtit fortaſſe in uſu verborum diverſo, quam in aliqua re. Non omittam tamen advertere, hoc tempore vitandum eſſe illum loquendi modum, quo omnis actus, qui libenter fit, i.e. non invite, ſed ſpontanee, liber dicitur, etiam ſi ea abſoluta neceſſitate, & abſque ulla indifferentia fiat, ut eſt amor beatificus: ne in modo loquendi cũ hæreticis hujus temporis conveniamus, & occaſionem vel ſuſpitionem erroris aliis præbeamus. Præter quam quod in rigore & ſcholaſtica proprietate, hic modus loquendi verior exiſtit, & in D. Th. ſchola ac doctrina certiſſimus.

Sumitur ex Scoto 1 d. 2 q. 3 d. 10 & quodlib. 16 ar. 1 & 3 Dur. 1 d. 24 q. 1

Non omnis actus libens liber. D. Th. 1 p. q. 14 a. 2 ad 1 & q. 82 a. 1 & 2 & q. 83 per tot. Cajet. & alii expoſitores ibi, & alii Theol. inferius referendi.

3 Igitur hoc dogma libertatis, in hoc ſenſu declaratum, eſſe veriſſimum: Theologorum omnium concors ſententia eſt. Qui hoc non ut opinionem, ſed ut certam doctrinam tradunt. Neq; hi Theologi, qui phyſicã vim determinandi ad unum voluntatem noſtram, divinæ motioni ſeu prævenienti gratiæ attribuunt, dogma hoc de libertatis noſtræ indifferentia negant: ſed totis viribus conantur hanc veram libertatis indifferentiam, cũ illa phyſica determinatione concordare. Et in hoc diſtant ab hujus temporis hæreticis, quod hi, ponentes determinationem phyſicam a divina voluntate & efficacitate factam, concedunt, per illam, vel libertatem deſtrui, vel impediri libertatis uſum, quantum ad prædictam indifferentiam & dominium, quamvis quoad uſum rationis, & quoad voluntarium motum, non deſtruatur, ut referunt, qui contra eos ſcribunt. Quidam vero Catholici Doctores, licet cum hæreticis conveniant in prædicto fundamento de phyſica prædeterminatione, negant tamen inde impediri libertatis & indifferentiæ uſum, apertæ ſentientes non poſſe hoc conſequens abſque fidei errore concedi. Eſt igitur certum de fide eſſe in nobis libertatem indifferentiæ ſeu dominii.

Catholicorum conſenſus adverſus hæreticos. Suar. ar. 7 p. 269 273 282 Stapleton l. 4 de juſtificat. c. 1 Bellar. l. 2 de ſta. pec. c. 3 & 11 & l. 4 de l. arb. c. 14 l. 6 c. 7 Roffen. a. 36

Facultas libera & uſus liber non ſunt unum & idem.

4 Sed, antequam hujus veritatis fundamenta ponamus, id unum, quod in hac quæſtione exiſtimamus apprime neceſſarium, libet admonere, videlicet non eſſe idem, eſſe in nobis facultatem liberam, id eſt, dominam ſuorum actuum, & hoc modo indifferentem ad eliciendum hunc vel alium actum, aut non eliciendum & eſſe in nobis liberum uſum huius facultatis: nam illud primum ad ſolam potentiam ſeu actum primum ſpectat, hoc vero poſterius ad actum ſecundum ſeu operationem. Unde licet hoc poſterius eſſe non poſſit ſine priori, quia actus ſecundus præſupponit primum: nemo enim libere operatur ſine facultate libera: at illud prius poteſt optime a poſteriori ſeparari: nam licet ego habeam liberum principium ſeu facultatem, poſſum in ipſo uſu impediri, ne libere utar ea facultate ſed neceſſario, tali, nimirum, neceſſitate, quæ ipſo uſu vere tollat indifferentiam ac dominium, quod qua ratione fieri poſſit, in ſequentib. capitib. declarabo. Igitur, cum Theologi aſſerunt, eſſe certum de fide, dari in nobis libertatem indifferentiæ, non ſolum id intelligunt de facultate libera, ſed de uſu etiam talis facultatis, quatenus indifferens eſt, & domina ſuorum actuum. Quod optime notavit Wal. tom. 1. c. 88. dicens non ſolum eſſe de fide dari in nobis libertatem, quam excludit neceſſitatem abſolutam, id eſt, intrinſecam & innatam, ſed etiam illam, quæ excludit neceſſitatem reſpectivam, id eſt, in eam aliqua intrinſeca uſum liberum impediente. Et in hac etiam declaratione omnes convenimus: ideoque in hac veritate perſuadenda non immorabor.

Uſus liberi arbitrii probatur ex Scriptura.

5 EX divina igitur Scriptura ſufficiant verba illa Deut. 30. *Teſtes invoco cælum & terram, quod propoſuerim vobis bonum & malum: elige ergo, &c.* Eccl. 15. eſt tritum, ſed illuſtre teſtimonium, *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit eum in manu conſilii ſui, &c.* Et infra, *Si volueris mandata ſervare, conſervabunt te.* Inferius, *appoſuit tibi aquam & ignem, ad quod volueris, porrige manum.* Notanda ſunt verba illa, *Elige ſi volueris* & *Porrige manum*: hæc enim non ſolam facultatem, ſed uſum indifferentem, & cum dominio ad volendum aut nolendum, manifeſte declarant. Quamobrem non immerito Auguſtinus de hoc teſtimonio ſcriptum reliquit: *Ecce hic apertiſſime videmus expreſſum noſtræ voluntatis arbitrium.*

Aug. de gr. & lib. arb. c. 12. Ex Conc. Tr.

6 Ex decretis Eccleſiæ ſufficit nobis definitio Conc. Trid. ſeſſ. 6. ubi non ſolum can. 5. definit eſſe in nobis lib. arb. ſed etiam c. 5. & Can. 4. illud ejuſque uſum in prædicta indifferentia poſitum eſſe declarat. Hic enim eſt ſenſus illorum verborum. *Ut tangente Deo cor hominis per Spiritus ſancti illuminationem, neque homo ipſe nihil omnino agat inſpirationem illam recipiens, quippe qui illam abiicere poteſt, neque tamen ſine gratia Dei movere ſe ad juſtitiam coram illo libera ſua voluntate poſſit.* Ubi expendenda eſt illa cauſalitatis nota: *Quippe qui illam abiicere poteſt*, ut intelligatur. Cum Concilium ait, hominem non omnino nihil agere, non loqui ſolum de efficientia phyſica, qua ignis etiam agit applicatus ligno, quamvis non poſſit non agere, ſed de actione morali, qua dicitur proprie agere, qui, ut Dominus ſui actus, operatur: quod infra c. 8. latius declarabimus. Unde cum Concilium ait, hominem aliquid agere, *eam inſpirationem recipit*, non loquitur de ſola receptione phyſica illius cogitationis, aut inſpirationis ſanctæ, qua homo illuminatur ac vocatur: hanc enim ſine uſu libertatis homo in ſe ſentit ac phyſice recipit, dum divina gratia prævenitur ac vocatur: & ita non ſemper poteſt homo illam a ſe phyſice pellere, i. e. ita ut illam non ſentiat, poteſt tamen ita illam ſentire, ut non conſentiat: & præſtare hunc conſenſum, vocat Concilium *recipere inſpirationem*: & non conſentire ſeu diſſentire, appellat *abiicere inſpirationem*: in hac ergo poteſtate recipiendi vel abiiciendi inſpirationem ponit libertatem noſtram, & in uſu eius, uſum libertatis: & hoc ſenſu docet, illum uſum non impediri, ſed exerceri etiam in operibus gratiæ. Atque eodem ſenſu definit can. 4. non ſolum poſſe, ſed etiam cooperari lib. arb. gratiæ: habens ſimul poteſtatem conſentiendi & diſſentiendi gratiæ vocationis. Et eodem modo c. 5. ait, lib. arb. non eſſe rem de ſolo titulo, id eſt, non conſiſtere ſolum in voce, nec in ſola aliqua potentia, quæ nunquam in uſum redigatur, ſed eſſe talem poteſtatem, qua revera homo utitur, dum humano modo operatur tam in operibus gratiæ, quam in inferioribus. Patrum ſententias omittimus, quod frequentiſſimæ ſint, & in toto hujus operis progreſſu frequenter attingendæ ſint.

Ratione probatur uſus li. arb.

7 Ratio tamen brevis prætermittenda non eſt: nam ad ea, quæ dicenda ſunt, conferet. Aut ergo homo ex natura ſua incapax eſt uſus libertatis a nobis expoſitæ cum prædicta indifferentia, aut eſt capax ejus. Si primum dicatur, ſequitur, non ſolum carere hominem uſu libero ſuorum actuum, ſed etiam carere interna facultate, & potentia, quæ natura ſua potens ſit operari cum prædicta indifferentia & dominio, quod in diſputationem cum Catholicis non cadit: eſt enim evidentiſſime contra doctrinam fidei. Ergo neceſſario fatendum eſt, hominem natura ſua eſſe capacem hujus liberi uſus, & habere internam facultatem ad illum: ergo etiam in actuali exercitio humanarum actionum retinet hunc uſum: alias præter naturam ſemper ageretur, nec Deus illi provideret modo convenienti, ſuæque naturæ accommodato. Accedit, quod ad rem moralem perinde eſſet, hominem nunquam, reipſa, ſua libera uti facultate, ac illam non habere: neque enim majori laude aut reprehenſione dignus eſſet in ſuis actibus ſi non habens internam facultatem ad bene & male operandum, alterutro ex his modis operaretur quam ſi habens illam, carens autem uſu eius ex impedimento, aut cauſa aliqua ſibi minime voluntaria, eiſdem modis ageret, vel potius ageretur. Hac enim de cauſa ita excuſatur a culpa quod ex invincibili ignorantia aliquod vult, ac ſi omnino eſſet talis cognitionis incapax, vel amens, aut aliquo hujuſmodi naturali defectu teneretur.

Num probetur teſtimonia Patrum.

8 Quamobrem omnia Scripturæ & Patrum teſtimonia, in quibus præſcribuntur hominibus præcepta bene operandi, vel conſilia vel laus aut reprehenſio, vel promittitur præmium, pœna aut iudicium futurum prædicitur: omnia (inquam) aperte confirmant, non ſolum facultatem liberam in nobis, ſed etiam uſum & exercitium libertatis cum prædicto dominio & indifferentia. Sic enim eleganter dixit Aug. *Si non eſt Dei gratia, quomodo Deus ſalvat mundum? & ſi non eſt liberum arbitrium, quomodo iudicat mundum?* Sicut enim gratia non ſalvat niſi eum, cui per aliquem actum, vel convenientem uſum applicatur: ita iudicium non fertur de facultate libera, ſed de libero uſu ejus. Quapropter Dion. 4. c. de Divin. nom. cum dixiſſet, Malum (ſcil.) culpæ ex imbecillitate proficiſci: ſibique in hunc modum obieciſſet. *Sed dicet quiſpiam infirmitati ſupplicium non deberi, ſed contra, veniam:* reſpondet. *Si non ſuppeteret poteſtas, recte ſe haberet, hæc, ſtaque eſſet ratio. Sin a bono poteſtas proficiſcitur, quod dat (ut divina ſcripta tradunt) unicuique omnino ea, quæ illi accommodata ſunt laudanda non eſt a bonis deflexio declinatio atque prolapſio.* In quibus verbis totam rationem ob quam malum homini imputatur, in dictam poteſtatem & indifferentiam revocat. Et, ut declaret, ſe non loqui de ſola remota poteſtate, addit conferri homini omnia ea, quæ accommodata ſunt, utique ad liberum uſum talis poteſtatis. Sit ergo primum huius materiæ fundamentum certiſſimum: Dari in nobis talem libertatem quæ in ipſo uſu humanorum actuum indifferentiam ad volendum, vel nolendum, habeat, non quod poſt uſum, ſeu in ſenſu compoſito, ajunt, ſtante actuali operatione adhuc maneat indifferentia, ſed quod ipſe vult, ſit cum indifferentia, quam retinet potentia, etiam in ipſo inſtanti, in quo libere operatur, prout prior natura intelligitur applicata ad operandum cum omnibus requiſitis ad agendum, de quo latius diſput. 19. Met. ſect. 9.

Aug. ep. 46

7 Ex quo, ut huic capiti finem imponamus obiter annotetur: non ſatis eſſe Doctori Theologo dum hanc fidei veritatem defendit, eamve cum aliis, aut principiis certis, aut dubiis opinionib. conciliat, non (inquam)

Digitized by Google

quam) ſatis eſſe ſi nihil doceat, quod ipſammet facultatem libere operandi quantum ad remotam eius potentiam (ut ſic dicam) evertere, aut deſtruere videatur: ſed neceſſarium præterea eſſe ut illam oſtendat vere ac in re eſſe expeditam ad liberum uſum & exercitium ſuæ indifferentiæ, nulliſque externis ac non voluntariis impedimentis ita involvi: & ligari ut revera nunquam ſua libera facultate uti ſinatur. Et hoc eſt in tota hac controverſia præ oculis habendum, quoniam verum in illa iudicium ex hoc principio maxime pendet: & ideo nunc modum hujus indifferentiæ paulo exactius declarabo, etiam ſi limites deſideratæ brevitatis excedere videar: quoniam, hoc ſemel ſtabilito, & accurate intellecto, facilius erit reliqua percurrere.

C A P U T II.

Excluduntur duo falſi modi explicandi indifferentiam libertatis.

1 DUÆ ſunt in hac re ſententiç quç nobis non probatur. Prior eſt hanc indifferentiam voluntatis paſſive tantum eſſe intelligendam. Cum enim conſiſtat hæc indifferentia in poteſtate ad volendum & nolendum, ajunt authores hujus ſententiæ eatenus hanc indifferentem poteſtatem in noſtra voluntate reperiri, quatenus ex ſe non eſt determinata ad hoc vel illud objectum, volendum, nec ad nolendum aut volendum idem objectum, ſed ad utrumque poteſt ab alio determinari. Quod ſi obiicias, hinc ſequi, voluntatem paſſive tantum concurrere ad actus liberi arbitrii, quod in Tridentino Concilio damnatum eſt: Reſpondet, negando id ſequi, quia ita eſt voluntas indifferens, ut ad hoc vel illud determinetur, quod non determinatũ ad recipiendum tantum, ſed ad agendum, nimirum ad volendum.

Veruntamen hæc ſententia (ut exiſtimo) libertatem arbitrii evertit. Quod ut breviter pateſiat, duas hic quæſtiones diſtinguere oportet. Una eſt: an cum hac determinatione ſimul eſſe poſſit liber uſus arbitrii: alia an indifferentia, & veluti paſſiva capacitate hujus vel illius determinationis, conſiſtat libertas arbitrii. Prior quæſtio non ſpectat ad præſentem locum, ſed infra erit diſcutienda. Poſterior ergo eſt in qua nunc verſamur.

Sola indifferentia paſſiva nõ ſat eſt ad libertatē. Legatur Dur. in 2 d. 24 q. 5 Greg. Arim. q. 1 Id ratione probatur.

2 Dicimus igitur, libertatem arbitrii tolli, ſi in hac ſola indifferentia paſſiva conſtituatur, quod prius quam authoritate firmetur, ratione ita declaratur. Quia Paſſio ut paſſio non poteſt eſſe ſub dominio & libera patientis facultate, niſi ſub eius poteſtatem & dominium cadat actio, a qua eſt talis paſſio: ergo indifferentia tamen paſſiva non poteſt ad libertatem arbitrii ſufficere: multo ergo minus poterit hæc libertas in tali indifferentia conſiſtere. Propoſitio aſſumpta magis indiget declaratione & intelligentia quam probatione. Nam ex actione neceſſario ſequitur paſſio: ſi ergo actio non eſt ſub dominio patientis, nec paſſio erit: ſed non poteſt actio eſſe ſub dominio patientis, ſi non ſit ab illo, non eſt autem ab illo, niſi ipſummet ſit agens, quia actio non eſt a paſſione, ſed e converſo: ergo in potentia paſſiva ut ſic non poteſt eſſe dominium paſſionis ſuæ.

Ruſus declaratur in hunc modum, nam, ſi voluntas etiam paſſive indifferens, ut ad hunc actum vel illum ab alio determinetur ergo quia in ipſo uſu ad hũc potius, quam illum actum, vel in hoc tempore potius quam in alio determinetur, non poteſt oriri ab ipſa voluntate, quia ipſa de ſe ponitur indifferens: quam diſpoſitio eſt illi connaturalis, & antequam ab alio determinetur, ſemper manet negative ſeu paſſive indifferens, i.e. capax hujus vel illius actus ſeu determinationis. Nec poterit ipſa ſuam determinationem inchoare, quia paſſum ut paſſum non poteſt ſuam naturalem diſpoſitionem immutare: omnis enim immutatio ab agente prævenire debet: ergo illa indifferentia paſſiva nulla ratione ſatis eſſe poteſt ad libertatem: neque in uſu ſeu exercitio eius ut ſic cerni poteſt libertas reſpectu facultatis ſic patientis, ſeu quæ paſſive determinatur, ſed tota libertas, ſi quam intercedit, erit in agente ſeu determinante.

Tandem exemplis declaratur, baculus enim, aut manus, indifferens eſt paſſive ut ſurſum vel deorſum moveatur: hæc autem indifferentia non pertinet ad libertatem in manu vel baculo. Similiter intellectus noſter, propoſito ſufficienter objecto fidei, indifferens eſt ut ad aſſentiendum, vel diſſentiendum determinatur, tamen, quia hæc indifferentia in eo tamen eſt paſſiva, vel ad modum paſſivæ, ideo non eſt in eo libertas, nec homo ſecundum illam paſſivam capacitatem liber eſt, ſed ſecundum eam facultatem, quæ poteſt ipſum intellectum determinare ut credat, vel non credat, quod eſt active a voluntate, quatenus ad eam ſpectat movere potentias animæ ad exercitium actuum ut D. Thom. docuit. *Declaratur exemplis.*

Confirmatur ex Trid. D. Th. 1. 2 q. 9

2 Merito ergo Trid. Conc. ſeſſ. 6. ut libertatis uſum in humanis actib. etiam ſupernaturalib. tueretur, docuit in c. 5. & can. 4. *hominem cooperari in hujuſmodi actibus, & non mere paſſive ſe habere aut nihil omnino agere.* Hoc ergo exiſtimavit Concilium neceſſarium ut poſſit etiam non agere, ſeu *diſſentire*, ut ibidem definit. Quia ſi ſolum paſſive ſe haberet, non eſſet in poteſtate ejus pati, & non pati: ſed in poteſtate agentis, ſi ſit agens voluntarium: & ſimiliter non eſſet in poteſtate ejus moveri, & non moveri, determinari & non determinari, quatenus ad hæc omnia mere paſſive ſe habet. Sentit ergo aperte Concilium indifferentiam libertatis non eſſe poſitam in potentia paſſiva ut paſſiva eſt, vel quæ ad modum paſſivæ ſe habet, quoad motionem ſeu determinationem ab alio ſed in potentia agendi: & hoc modo definit. can. 5. *Eſſe in poteſtate hominis vias ſuas malas facere.*

Ex Scriptura

3 Et ſimiliter uſus liberi arbitrii ſemper in divinis Scripturis, per modum actionis ipſius perſonæ liberæ declaratur, & Zachar. 1. Joel. 2. Convertimini ad me, quibus verbis, *libertatis noſtræ admonemur*, ut dixit idem Concilium: & ſimili modo dicere poſſumus, admoveri nos eiſdem verbis noſtræ actionis ſeu cooperationis, quia non vocatur aliquis ad patiendum, ſed agendum. Quod ſi interdum de ſuſtinendis aut de ſufferendis paſſionibus admonemur, id ſolum eſt, quatenus noſtræ voluntatis conſenſum eis poſſumus adiungere, quod non niſi aliquid agendo præſtamus. Hoc ipſum egregie declaratur verbis illis Sapientis. *Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus facere mala, & non fecit: ideo ſtabilita ſunt bona illius in Domino.* Laudatur ergo de bono uſu poteſtatis agendi & non agendi: in illa ergo, ut talis eſt, indifferentia libertatis conſiſtit. *Eccleſiaſ. 31*

Matth. 12 Aug. lib. contra Adim. c. 26 L. 1 retract. c. 21

Idemque confirmant verba illa Chriſti Domini: *Aut facite arborem bonam, & fructum ejus bonum, aut facite arborem malam & fructum ejus malum.* Quæ tractans Auguſtinus ait, *in voluntatis poteſtate poſitum eſſe ita mutari, ut bonum poſſit operari.* Quod dictum in retractationibus recognoſcens, ait, *non eſt contra gratiam Dei, quam prædicamus, in poteſtate quippe hominis eſt mutare in melius voluntatem, ſed ea poteſtas nulla eſt, niſi a Deo detur, de quo dictum eſt. Dedit eis poteſtatem filios Dei fieri. Cum enim hoc ſit in poteſtate, quod cum volumus facimus nihil tam in poteſtate, quam ipſa voluntas eſt, ſed præparatur voluntas a Domino.* Notentur ſingula verba & evidenter intelligetur ponere Auguſtinum libertatem in poteſtate agendi. Mutare enim in melius voluntatem effectio, & magna effectio eſt: & tamen hujus rei poteſtatem tribuit Auguſtinus homini, receptam tamen a Domino ſimiliter poteſtas agendi & volendi activa eſt. Denique: notetur obiter non dicere Auguſtinum, determinatur voluntas a Domino, ſed *præparatur*. De qua re inferius: ſatis nunc ſit oſtendiſſe, indifferentiam libertatis in voluntate, ut active ſe reducit in actum, conſiderandam eſſe: non vero ut paſſive poteſt ad varios actus ab aliquo agente extrinſeco determinari. Et ita ſentiunt Catholici omnes, qui de libero arbitrio hactenus ſcripſerunt. Quos capite tertio indicabimus. Denique Ariſtot. 1. Mag. Moral. capit. 9. hac ratione dicit, in noſtro arbitrio eſſe, bona malaque facere.

Legatur idem Aug. 5 de Civ. c. 10. l. 1 q. 24 l. 1 de li. arb. c. 9 Anſel. de concord. grat. & lib. arb. Bernard. ſimul de grat. & lib. arb.

Refertur ſecunda ſententia recentiorum.

4 ALtera ſententia eſt, quorundam recentiorum Theologorum, qui libertatem voluntatis conſtituunt in ſola indifferentia (ut aiunt) iudicii rationis, non quod ipſum rationis judicium formaliter indifferens ſit, ſed quod per ipſum judicetur indifferentia, quam objectum vel medium habet reſpectu voluntatis vel finis. Unde uno verbo dici poteſt hæc indifferentia, *objectiva*. Ut enim voluntas ſua libera facultate utatur, neceſſe eſt ut ab intellectu iudicante, & proponente objectum moveatur. Quando ergo intellectus tale objectum voluntati proponit, talique rationis advertentia, ut ſufficiens non ſit neceſſitatem inferre voluntati, ſed ita eam, quantum in ſe eſt indifferentem relinquat, ut velit aut nolit: tunc libere voluntas movetur. Ergo illa indifferentia objecti ſic propoſiti ſatis erit ut motus voluntatis liber ſit, quidquid anteceſſerit, vel comitetur, vel ſupervenerit ad actum voluntatis. Nam tota libertas provenit ab illo judicio ergo definitio actus liberi eſt, ut ſi motus voluntatis ea tali iudicio factus: ergo, quidquid ſuperveniat voluntati, ſi tamen ea tali iudicio vult, manet integra definitio actua liberi: ergo & libertaa actualis: Hujus ſententiæ ſectatores, eam aliter declarant, quia indifferentia libertatis non eſt indifferentia potentiæ, ſed objecti; unde ſi maneat indifferentia objecti, quamvis potentia ſit determinata, actus erit liber. Aſſumptum declaratur in divina voluntate, quæ non eſt indifferens, ex parte potentiæ: eſſet enim hæc imperfectio & potentialitas: unde ab æterno eſt determinata ad unum, tamen quia obiecta creata, vel creabilia iudicantur indifferentia, & non proponuntur ipſi ut neceſſario diligibilia; ideo ſimpliciter eſt libera. Sic ergo exiſtimandum eſt accidere in humana libertate, cuius maxima perfectio eſt quia divinam libertatem imitetur.

Refellitur prædicta ſententia.

5 Hæc vero doctrina eſt ſine dubio falſa, procedit que ex falſo fundamento, quia non diſtinguit inter facultatem libertatem liberam, & uſum liberum eius: & in diſcurſu rationis ſuæ non diſcernit inter radicem libertatis, ipſamque formalem libertatem: Illa enim indifferentia iudicii optime dicitur a peritiorib. Theologis radix libertatis, non tamen eſt ipſa formalis libertas, ut ex dictis in primo cap. conſtat. Quo fit ut illa etiam indifferentia iudicii ſit ſufficiens argumentum, & origo facultatis liberæ. Et conſequenter eſſet argumentum liberi uſus, liberæque operationis, ſi talis facultas modo ſibi proprio operari ſinatur, & aliunde non impediatur: ſi tamen huiuſmodi impedimentum intercedat, aut aliqua extrinſeca vis quæ facultatem voluntatis impediat, ne in uſum prodire poſſit, tunc ſola illa indifferentia obiecti, vel iudicii ad liberum uſum non ſufficiet.

Ratio a priori.

Probatur primo a priori: quia uſus libertatis conſiſtit proxime ac formaliter in actu libero ipſius voluntatis; actus autem voluntatis non habet rationem liberi immediate, niſi a facultate ipſius voluntatis, quam actu exercet in actum ipſum, in eumque dominatur: ergo quamvis ipſa voluntas de ſe ſit libera, & iudicium rationis adſit, proponatque obiectum non inferens neceſſitatem, ſi tamen aliunde facultas voluntatis impediatur, ne ſuo actui dominetur, neque utramque vim ſuam agendi & non agendi actu ſolutam & expeditam habeat, actus non erit liber.

Quædam obiectio diſſolvitur.

6 Dicetur fortaſſe, fieri non poſſe ut voluntas, præſentato tali obiecto per tale iudicium, ita impediatur, quo minus, ſi operatur, libere operetur. Reſpondetur inprimis, cum conditionalis nihil ponat in eſſe, etiam ſi verum eſſet, nullum poſſe impedimentum intercedere, nihilominus vera eſſet conditionalis propoſitio, ſi id intercedat, impediturum eſſe uſum libertatis, etiam ſi non tollat facultatem liberam, nec judicium rationis. Deinde falſum eſt, non poſſe tale impedimentum intervenire ab aliquo extrinſeco agente, nimirum a Deo: nam & ſi creata agentia non habent vim in voluntatem ipſam per ſe & immediate, ut habet ſana doctrina; Deus autem cum ſit voluntatis author & dominus, poteſt quomodo voluerit ipſam movere, impellere, aut impedire. Quod enim ſapiens ait: *Cor regis in manu Dei eſt & quocumque voluerit inclinabit illud*, non ſolum in actibus ipſis habet verum, ſed etiam in modo operandi. Quamobrem non immerito, licet communiter Theologi dicant, non poſſe voluntatem cogi in eo rigore vocem coactionis ſumendo, quo ſignificat motum contra internum impetum ſeu appetitum, quia hoc ipſo quod eſt motus voluntatis, eſt quidam appetitus eius & ab interno impetu: nihilominus docent, poſſe Deum vim illam voluntati inferre, quam in quadam neceſſitate conſiſtit, & conſequenter poſſe voluntatem noſtram ita moveri ſeu agi, ut ea neceſſitate, & non cum uſu libertatis ſuæ in actum prodeat. Idque plane ſenſit Damaſc. cum dixit, non prædefinire Deum actus voluntatis noſtræ, ne illi vim inferat, dictam. n. neceſſitatem vim appellavit: quod in modo loquendi frequens eſſe apud Patres, diligenter eſt obſervandum. Non negat aut Damaſc. poſſe Deum illam inferre: imo ſupponens poſſe, ait, ita Deum temperare actionem ſuam, ut vim non inferat, quod ad ſuavem eius providentiam ſpectat. Unde idem eſt ſenſus Sanctorum omnium, cum ad liberum uſum voluntatis hanc conditionem ex parte Dei requirunt: videlicet, ut eam moveri ſinat modo ſibi proprio; ſupponentes poſſe Deum, pro ſuæ potentiæ efficacitate, eum operandi modum impedire, ſi velit: tamen pro ſuavi ſuæ providentiæ diſpoſitione, id non facere: vel ſi interdum faciat, inter miracula, quæ communem providentiæ rationem exſuperant, eſſe annumerandum.

Pr. 21 Magiſt. cum aliis in 2 diſt. 47 D. Th. 1. 2 q. 6 a. 4 in corp. & ad 1 & alreus de verit. q. 22 a. 8

Dam. lib. 2 de fide 30 Cyr. l. 1. 4 in Jo c. 7 Aug. de Præd. & gr. c. 15 Proſper. ad obiectio. Gallorum c. 2 & 11 Fauſt. l. 1 de grat. & li. ar. c. 2 D. Th. 1. 2 q. 112 ar. 3

7 Non ergo ſatis eſt ad uſum lib. arb. indifferentia obiecti ſeu iudicii: ſed neceſſarium etiam eſt, ut ab intrinſeco agente vis ſeu neceſſitas non inferatur. Unde huius temporis hæretici non negant quidem, operari nos ex perfecto iudicio, & advertentia rationis; experiuntur enim ſe ab ipſis obiectis non cogi, neq; neceſſitatem pati: negant tamen nos libere operari: quod Deus ſua omnipotenti voluntate nobis neceſſitatem imponat. In quo a Catholicis non reprehenduntur, eo quod aliquid aſſerant, quod vel in re ipſa contradictionem aut repugnantiam involvat, aut Dei omnipotentiam ſuperet: ſed redarguuntur eo quod ex divinis Scripturis, aliiſque fidei principiis conſtet, Deum ordinarie non uti nobiſcum ea efficacia & omnipotentia ſua, neque id eſſe ſuæ ſapientiſſimæ ac ſuaviſſimæ providentiæ conſentaneum.

Totius rationis collectio

Libertas quaſi duplicem facultatem includit, & volendi & nolendi.

POteſt præterea in hunc modum res hæc declarari: liberum enim arbitrium, quoad ipſam facultatem, duplicem poteſtatem includit, ſeu quaſi duas partes eiuſdem facultatis: videlicet, poteſtatem & volendi & nolendi ſeu non volendi, hæc enim duo pro uno & eodem a nobis uſurpantur, quia, licet philoſophico more diſtingui poſſent, cum nolle ſignificet actum poſitivum: non velle autem, duram carentiam, vel ſuſpenſionem actus: tamen moraliter & in uſu libertatis perinde ſe habent, quia quandocumque ex uſu libertatis poteſt voluntas continere actum vel amorem ſuum, non volendo aliquod obiectum, poteſt etiam per poſitivum actum illud nolle, vel directo actu illud refutando, ſeu nolendo, vel convertendo ſe ad aliud obiectum & virtute ac implicite aliud voluntarie deſerendo: ſervanda eſt tamen proportio: nam ſi voluntas eſt libera quo ad ſpecificationem, poteſt aut non velle obiectum, aut etiam nolle: ſi autem ſit libera quo ad exercitium tantum, licet non poſſit formaliter nolle obiectum, poteſt tamen nolle, ipſum actum, vel formaliter, vel virtute volendo libere & convertendo ſe ad alia obiecta. Atque ita via poteſt voluntas, ſaltem regulariter & moraliter loquendo, aliquid humano modo non velle cum iudicio & advertentia rationis, niſi etiam nolit, aliquo ex prædictis modis. Igitur facultas libera duplicem illam poteſtatem includit, nolendi & volendi: in his enim eius indifferentia poſita eſt, ut ex cap. ſuperiori conſtat. Ut ergo eius exercitium & uſus vere ſit liber, oportet ut utraque poteſtas

Google

ſtas ſit expedita ad operandum, ita ut integrum ſit voluntati, qua maluerit harum poteſtatum uti: nam in hac opinione, & quaſi electione uſus libertatis conſiſtit, juxta illud Joſue 24. *Optio vobis datur, eligite quod placet*: ergo quacunque ratione alterutra ex his poteſtatibus impediatur, ita ut uſus eius homini non concedatur, tolletur uſus liber, eſto non tollatur ipſa facultas, quia perinde eſt habere facultatem impeditam, ac non habere illam.

Poteſtas volendi poteſt dupliciter impediri: primum ex parte potentiæ.

9 Poteſt autem illa facultas quoad poteſtatem volendi impediri, vel ex parte objecti per ignorantiam, vel inconſiderationem omnimodam & invincibilem: vel ex parte potentiæ, ſi fingamus privari omni concurſu, & auxilio cauſæ ſuperioris, quo indiget ad omnem actum eliciendum, ut nunc ſupponitur, & inferius probabitur. Quia ſi hac ope indiget, & illam non habet, nec habere poteſt, ut in caſu ſupponitur, quia Deus (verbi gratia) ſtatuit cum voluntate non concurrere, evidens eſt, poteſtatem illam quaſi radicalem, quæ in voluntate eſſe intelligitur, manere omnino impeditam ad uſum & actum ſuum exercendum: ita ut ſimpliciter dicendum ſit, tunc non eſſe id in poteſtate hominis: nec illi attribui ſi non faciat. Sicut ignis Babylonicus, Deo ſubtrahente concurſum, abſolute non potuit tres pueros comburere, & ignis, qui hic exiſtit, non poteſt rem valde diſtantem calefacere, quia licet vim calefaciendi habeat, deeſt tamen neceſſaria conditio, ſine qua agere non poteſt: ſic ergo voluntas noſtra eiſdem duobus modis impediri poteſt, quo ad actum volendi, ita ut ſimpliciter non maneat in poteſtate ejus: ſcilicet vel quia omnino deeſt objectum, quod eſt materia circa quam operatura eſt voluntas & eſt quaſi diſtans, quando omnino ignoratur. Vel ſi ex parte ſuperioris cauſæ omnino deſtituatur, & concurſum neceſſarium paratum non habeat: cum enim Deus libere illum conferat, poteſt omnino illum denegare, firma & ſtabili voluntate. Et in utroque eventu non erit in poteſtate voluntatis ipſum velle, & conſequenter in carentia talis actus non poterit tunc reperiri liber uſus, quandoquidem oppoſitus actus non eſt in poteſtate voluntatis.

Idem confirmatur ex impedimento libertatis ex parte obiecti.

10 Et ex priori parte poteſt confirmari poſterior, nam quando objectum ita eſt ignoratum, ut ejus conſideratio non ſit in poteſtate voluntatis, non cenſetur libera carentia actus voluntatis, quæ eſt certa & indubitata ſententia: hanc enim ob cauſam ignorantia invincibilis culpam excuſat. Sed tunc non tollitur interna facultas voluntatis, qua poſſet velle illud objectum, ſi proponeretur: impeditur tamen, ita ut proxime non ſit expedita ad opus, nec ſit in manu hominis uti illa, quia ſine concurſu objecti non eſt voluntas ſufficiens ad ſuum actum eliciendum, ſuamque exercendam poteſtatem: ergo eadem ratione, etiam ſi obiectum non deſit, ſi aliunde ita deeſt neceſſarius ſuperioris cauſæ concurſus, ut non ſit in hominis poteſtate illum habere, quamvis ipſa potentia phyſica non minuatur, manet in tali ſtatu, ut ſimpliciter ſit impotens ad volendum: quia ſine alterius ope, revera non eſt per ſe ſufficiens ad ſuum actum eliciendum: ergo ſtante iudicio rationis poteſt uſus non volendi propoſitum obiectum non eſſe liber, ex parte cauſæ ſuperioris, modo explicato.

Quatenus impediri poſſit libertas ex parte obiecti.

11 At vero quoad poteſtatem nolendi vel non volendi non poteſt impediri uſus libertatis ex parte obiecti, ſi proprie loquamur: poteſt tamen impediri ab aliqua exteriori cauſa ita impellente voluntatem, ut eam non ſinat ſua facultate uti. Prior pars declaratur: nam, licet interdum voluntas ab obiecto ita moveatur, ut illi motioni ipſa reſiſtere non poſſit, & tunc neceſſario & ſine libertate feratur, quia non eſt in illa poteſtas non volendi, ut in amore beatorum contingere credimus: tamen hoc numquam accidit, niſi quando voluntas natura ſua eſt ita propenſa in illud obiectum, ut ſi perfecte propoſitum ſit, naturali impetu in illud feratur abſque poteſtate intrinſeca ad ſuſpendendum actum. Quocirca hic non deeſt tantum uſus lib. arb. ſed etiam intrinſeca facultas libera in ordine ad talem actum: ac propterea tunc re vera non impeditur voluntas ne libere operetur, ſed omnino ex ſe non poteſt in tali actu libere operari: & hac ratione divina voluntas, quæ impediri non poteſt, ipſummet Deum neceſſario, & ſine vera indifferentiæ libertate amat. Ita ergo in noſtra voluntate cenſendum eſt. Et, quod dictum eſt in actu ſimpliciter neceſſario, habet etiam locum, proportione ſervata, in actu, qui ex obiecto habet tantum neceſſitatem quoad ſpecificationem, ut eſt amor boni in communi, & ſimiles. Nunquam autem contingit ex parte obiecti hæc neceſſitas, niſi quando in ipſa facultate deeſt indifferentia reſpectu talis obiecti ſic propoſiti, quia obiectum movet potentiam intrinſeco, & connaturali modo: & ideo nunquam magis movet, quam ipſum natum eſt movere, & quam iſta potentia nata eſt a tali obiectu moveri: maxime ſi verum eſt, obiectum ut ſic, non movere efficiendo, ſed alliciendo tantum, per modum finis: ſic enim recte redditur ratio, ob quam non poſſit vim præter naturalem inferre, ſed ſolum modo ſuavi & connaturali excitare.

Voluntas creata poteſt ad volendum neceſſitari a Deo.

Poſterior vero pars declaratur in hunc modum, quia cum in voluntate libera duplex ſit poteſtas (ut dixi) ad volendum ſcilicet, & non volendum ſeu nolendum: neutra earum eſt infinitæ virtutis & efficaciæ: ergo in utraque poteſt ſuperari a Deo ſuperiori agente, qui eſt infinitæ virtutis & efficaciæ: ergo poteſt ita a Deo moveri & agi voluntas noſtra, quatenus habet poteſtatem volendi, ut ſit prorſus impotens ad reſiſtendum, nec poſſit ullo modo uti altera poteſtate, quam habet ad nolendum: ergo tunc, in tali actu non erit uſus libertatis, etiam ſi facultas in ſe ſit libera & obiectum ita ſit propoſitum, ut neceſſitatem non inferat. Primum antecedens per ſe eſt evidens, quia utraque illa poteſtas eſt commenſurata perfectioni voluntatis creatæ, quæ finita eſt. Duæ item primæ illationes videntur certiſſimæ ex infinita virtute Dei, & quia in tali effectu nulla eſt repugnantia. Unde hic locum habet, quia Eſther. 13. dicitur: *In manu tua Domine univerſa ſunt poſita, nec eſt, qui poſſit reſiſtere voluntati tuæ.* Quodque Aug. dixit, *Neque enim veraciter ob aliud vocatur omnipotens, niſi quia, quodquid vult, poteſt, nec voluntate cujuſpiam creaturæ voluntatis omnipotentis impeditur effectus.* Poſtrema vero conſequentia eſt etiam evidens ex dictis: quia poteſtas nolendi tunc nullo modo poteſt ad exercitium, & uſum applicari, quia voluntas ſolum habet illam poteſtatem reſpectu actus ſecundum ſe, non vero reſpectu ſuperioris agentis, actu impedientis illam: ergo non ſalvatur in eo actu uſus libertatis: quia hic non ſumitur ex ſola facultate remota, vel ex obiecto ſolo, ſed ex utraque illa facultate proxime expedita ad operandum ſeu exercendum actum. Non ergo ſola indifferentia iudicii vel obiecti ſufficit, niſi etiam ſuperior eam voluntatem noſtram ſinat ſuo connaturali modo operari: hunc enim poteſt agens extra ſecum immutare quamvis ſolum obiectum nunquam illum alteret, ſeu immutet.

Eſther 13. alias ſecundum Pſ. 94. Sapient. 7. Prov. 21. Aug. in Enchir. c. 96 Legatur etiam c. 91. & lib. de grat. & lib. arb. c. 20 & 21

Argumentum ad hominem.

13 Denique ad hoc confirmandum, addere poſſumus argumentum, quod ad hominem vocant, contra huius ſententiæ authores, nam ipſi docent, quia ſi Deus ex neceſſitate naturæ ageret, & noſtram voluntatem tunc moveret, ea, ſcilicet, motione, qua eam prima movet ſecundam, voluntas noſtra neceſſario & non libere operaretur. Ex hac doctrina (ſive vera, ſive falſa ſit) ſic colligo, etiam ſi Deus neceſſario ageret, non deſtrueret iudicium rationis, & tamen deſtrueret libertatem, quia neceſſitate quadam moveret voluntatem, &, poſita eius motione non poſſet voluntas non operari: ergo falſum inprimis eſt, definitionem libertatis ſalvari, hoc ſolo, quia voluntas fertur ex iudicio rationis iudicantis indifferentiam in obiecto, nam tota hæc definitio conveniret actui voluntatis elicito ex neceſſaria motione Dei neceſſario agentis, &, ut ipſi dicunt, non eſſet liber. Falſum item eſt, non poſſe intelligi neceſſitatem inferri actui voluntatis ſtante illo iudicio libero: nam, poſita illa hypotheſi, divina motio dicitur neceſſitatem ei imponere, & libertatem tollere, cũ tamen evidens ſit, non auferre ra-

Digitized by Google

tionis iudicium. Ex quo etiam poſſumus ita concludere. Divina motio efficax & neceſſaria tolleret ſibertatem, licet non tolleret iudicium: ergo etiam nunc poteſt Deus libere agendo, tam efficacem motionem adhibere, ut libertatis uſum tollat, manente rationis judicio. Probatur conſequentia, tum quia non eſt nunc minus potens Deus ad efficaciter movendum: tum quia eam vim, quam adhiberet neceſſario ſi naturaliter ageret, poteſt nunc adhibere libere, quid enim vetat? Falſum ergo eſt libertatem formaliter compleri per tale iudicium.

Secunda opinionis fundamenta dicuntur.

14 ATque hinc reſponſum eſt ad fundamentum prædictæ ſententiæ: licet enim iudicium illud ſit radix liberæ electionis, non tamen ſatis eſt ad formalem libertatem. Nec verum eſt definitionem liberi actus compleri in hoc, quod ab illo iudicio procedat, ſed in hoc, quod procedat ea facultate conſentanea illi iudicio non impedita, nec aliunde vim ſeu neceſſitatem patiente.

Diſcrimen inter divinam, noſtramque libertatẽ

Alia vero confirmatio & declaratio illius ſententię, vel in æquivoco laborat, dum a divina libertate ad noſtram argumentatur, vel aperte eſt falſa. Quum enim ſumit, libertatem non eſſe indifferentiam potentiæ, ſed objecti, ſi ſit ſenſus, ad libertatem non eſſe neceſſariam indifferentiam volentis, ſeu operantis, eſt aperte falſum, ſive Deo, ſive nobis, talis indifferentia negetur. Quid enim referet, objectum ex ſe eſſe indifferens, ſi operans, aut volens aliunde, ſive extrinſecus ſive ex natura ſua, non eſt indifferens, ſed ad unum determinatum? Si vero ſit ſenſus, non eſſe neceſſariam potentiæ indifferentiam in ordine ad actus, ſed in ordine ad objecta ſufficere: eſt quidem hoc verum in Deo, non tamen in nobis: Deus enim ex ſe eſt indifferens, ad volenda objecta extra ſe, non per modum potentiæ ad actus, ſed per modum ſimpliſſimi actus, qui per ſeſe poteſt terminari vel non terminari ad talia objecta, ſine ulla potentialitate, quod in ipſo Deo mirabile eſt, & proprium ejus, ob illius infinitam perfectionem, Creatura vero, quæ finita eſt, non poteſt attingere perfectionem illam: ſed participat libertatem per modum potentiæ, quæ poteſt actum efficere, vel ſuſpendere, aut oppoſitum facere. Neque ad rem ſpectat, quod voluntas Dei fuerit ab æterno determinata, & in ea determinatione ſemper maneat, & tamen libere velit: quia illa determinatio, quamvis æterna, non fuit ab alio, ſed ex propria libertate: perſeverat autem ſemper eadem ob immutabilitatem: & ideo illa determinatio non pugnat cum indifferentia: quia eſt ab intrinſeca libertate: & neceſſitas immutabilitatis ſimpliciter non repugnat: quia eſt ex ſuppoſitione libera ipſimet operanti ſeu volenti, imo eſt ſemper idem actus, eademque determinatio libera.

Immutabilitatis neceſſitas cum libertate non pugnat.

CAPUT III.

Vera indifferentia libertatis ejuſque recepta definitio exponitur.

Quid ad liberum indifferentiæ uſum requiratur.

VEra igitur & communis Theologorum ſententia eſt, ad uſum liberum duo requiri. Primum eſt: in facultate ipſa indifferentia poſitiva ad volendum, & nolendum. Alterum eſt, ut, quum illa facultas exercet actum, ita ſit diſpoſita, ut, poſitis omnibus requiſitis in actu primo, ſeu ex parte principii ad operandum, expedita maneat ad volendum & nolendum. Prior huius ſententiæ pars, neceſſario ſequitur ex dictis cap. ſuper. contra priorem ſententiam: quia facultas libera, eſt facultas indifferens ad agendum, & non agendum: & non eſt indifferens per modum potentiæ paſſivæ: ergo oportet ut ſit per modum potentiæ activæ. Neque nunc ſubtiliter diſcutio, an liberum arbitrium omnino ſit activa potentia, & nullo modo paſſiva, an aliquid etiam paſſivæ includat: id enim ad præſentem diſputationem refert nihil: ſed hoc ſolum: nempe indifferentiam libertatis non poſſe conſiſtere in ſola indifferentia paſſiva, ſed in activa ad volendum & nolendum. Quod etiam ex eo facile patet, quia velle, aut eſt efficere, aut non eſt ſine effectione: nolle autem ſi per actum poſitivum ſit, etiam ille effici debet a nolente: ſi vero eſt per carentiam actus, etiam illa ſupponit poteſtatem volendi. Nam ut recte dixit Auguſt. de Spirit. & lit. c. 53. *Cum faciebat, quia nolebat, erat utique poteſtas, ſed voluntas deerat.* Hinc Patres frequenter libertatem per poteſtatem agendi definiunt, Metho. lib. de lib. arb. *Cum Deus* (inquit) *vellet hominem honorare, dedit ei poteſtatem, qua poſſet facere, quæ vellet, & poteſtatem ejus ad meliora hortatur.* Hoc etiam recte declaravit Baſil. hom. quod Deus non ſit author malorum, his verbis: *Solutam ab omni neceſſitate, & voluntariam, ac in ſua poteſtate ſitam vitam, a conditore adepta anima per hoc ad imaginem Dei creata eſt.* Ubi vitæ nomine actiones vitæ ſignificavit. Optime etiam Gregorius Nazianzenus, hoc explicuit orat. 1. dicens: *Virtutem extolli per lib. arb. in utramque partem agitationes.* Ratione iã eſt hæc pars declarata & confirmata.

Apud Tur. l. 4 pro epi. Pont. c. 2 Baſilius.

Libertatis tam quo ad potentiam, quam quo ad uſum deſcriptio.

2 ALtera pars, quæ ad uſum libertatis ſpectat, ex recepta definitione libertatis evidens eſt. Ita enim intelligendum eſt, quod communiter dicitur, ſc. potentiam liberam eſſe, quæ poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poteſt agere, & non agere. Hæc enim deſcriptio, quæ frequens eſt apud Theologos; & facultati liberæ, & uſui ejus libero accommodari poteſt. Et ad facultatem quidem applicata, hunc ſenſum habet. De ratione liberæ potentiæ eſſe, ut in poteſtate ſua habeat, tam actum ſuum exercere, quam continere, vel ſuſpendere; id vero, non ex defectu alicujus conditionis requiſitæ ad operandum; illa enim non eſſet poteſtas ad ſuſpendendum actum, ſed impotentia potius ad agendum, tali conditione deficiente. Unde ille modus ceſſandi a propria actione, agentibus etiam naturalibus communis eſt: ignis namque non calefaciet, ſi deſit paſſivum: Idemque contingere poteſt in voluntate ipſa, ſi ceſſet a volendo ex defectu obiecti, quia illud ignoratur: illa enim carentia actus non erit ex poteſtate libera, ſed ex naturali defectu. Eſt ergo de ratione liberæ facultatis, ut ex intrinſeca vi & poteſtate ſua poſſit, & actum ſuum exercere, & ſuſpendere: & quia interna vis cujuſvis facultatis non exercetur, niſi adhibitis omnibus requiſitis ad agendum, ideo recte dicitur, optimeque explicatur vis huius facultatis in eo, quod poſitis omnibus requiſitis ad agendum poſſit agere & non agere.

Thom. in 2 d. 18. & 30 & in 2. d. 21 Alm. in 1. Mor. c. 3 Hang. l. 1. ſuor Mo. Cord. l. 1. q. Theol. q. 53 Vual 1. de. fidei c. 28

3 Atque hinc ſequitur primo, hæc prærequiſita merito explicari de his conditionibus quæ in actu primo requiruntur, ſeu quæ ſunt aliquo modo cauſa actionis: non enim eſt actio ipſa involvenda. Nam licet nemo agat ſine actione; & ideo etiam actio dici poſſit requiſita ad agendum, non tamen ut principium agendi, vel aliquid pertinens ad principium actionis, ſed ut ipſa formalis actio, qua formaliter determinatur potentia ad agendum potius, quam non agendum; & ideo non eſt componenda actio cum potentia ad hoc, ut ipſa potentia dicatur indifferens: quia in hoc involvitur repugnantia; ſed ſumenda eſt potentia cum omnibus prærequiſitis ex parte ejus, ſeu per modum actus primi, ut declaratum eſt.

Conſectarium primum.

Secundo ſequitur eſſe contra rationem liberæ facultatis, ut ad agendum requirat aliquam conditionem præviam ad actionem, qua poſita, tollatur, vel impediatur indifferentia ad agendum & non agendum quia cum libertas ejus formaliter ſit poſita in prædicta indifferentia, ſi hæc tollitur vel impeditur ante actionem, jam actio non procedit a potentia indifferente & expedita ad agendum ſecundum utramq; partem ſuæ indifferentiæ: ergo, ſi talis potentia hujuſmodi conditionem requireret ad agendum, tunc vel ipſa in ſe nõ eſſet indifferens, & ita non eſſet libera, etiã in actu primo & remoto; vel ad agendum poſtularet conditionem repugnantem ſuæ indifferentiæ ſuæq; libertati, & connaturali operãdi modo, quia plane repugnat. Et in hunc

Conſectarium ſecundum.

mo-

modum id ipſum ulterius declaratur. Nam, vel illa conditio prævia ad actionem, qua poſita tollitur indifferentia, quatenus jam cum illa non poteſt voluntas agere & non agere, ſed tam agere, aut tam non agere; vel (inquam) illa conditio ab alio agente extrinſeco adhibenda eſt; vel ab ipſa voluntate. Si ab alio, ſequitur aperte voluntatem non eſſe indifferentem active, ſed paſſive tamen, ſc. ut hanc vel illam conditionem ab alio recipiat; qua poſita, ſemper etiam determinata ad unum agendum, ſeu non agendum. Si vero conditio illa ab ipſa voluntate adhibenda eſt; aut libere ipſam adhibebit, aut neceſſario. Si neceſſario etiam perit indifferentia; tum quia ex neceſſaria connexione fit determinatio voluntatis ad unum; tum etiam quia, ut illa conditio ex neceſſitate adhibeatur a voluntate, neceſſe eſt, ut ſub ea ratione ad unum determinata ſupponatur. Si tamen illa conditio adhibeatur libere, jam ſupponetur actus liber; & de requiſitis ad illum redibit eadem quæſtio; an poſitis illis omnibus integra maneat indifferentia facultatis. Nam ſi non manet, perit libertas. Si autem manet, ibi eſt proprie libertas: & reliqua quam inde manant, ſi neceſſario manent, ſolum ſunt libera per denominationem & dependentiam ab illo primo actu. Igitur fieri non poteſt, ut libera facultas natura ſua requirat conditionem præviam ad omnem uſum ſuorum actuum, quæ tollat, vel impediat indifferentiam ejus.

Deſcriptio libertatis actui libero applicatur.

4 Tertio intelligitur ex dictis, quomodo prædicta deſcriptio ad actum liberum, ſeu actualem libertatis uſum applicanda ſit. Sicut enim de ratione liberæ facultatis eſt utraque illa poteſtas agendi & non agendi; ut ſupra dixi, ita ad liberum uſum ejus neceſſarium eſt ut ipſa facultas, quatenus proxime applicatur ad agendum cum omnibus requiſitis conditionib. hanc indifferentiam retineat; & ſecundum utramque partem adhuc expedita ſit, ad uniuſcujuſque actum exercendum. Nomine autem actus (quia ſemel notandum eſt) comprehendimus etiam liberam negationem actus, ſive in nolitione, ſive ſolum in non volendo cum humana advertentia conſiſtat. Ea vero requiſita ad agendum, eodem modo, quo de facultate ipſa libera diximus ſumenda ſunt: ſc. prout ſunt conditiones ad operandum prærequiſitæ, quam in actum aliquo modo influunt. Ratio eſt ſupra jam tacta, quia ſi ex aliqua conditione præveniente actum impediretur voluntas ab alterius poteſtatis uſu; ergo ex neceſſitate & non libere tali uſu careret, & ex conſequente ratione abſque libertate, & ex neceſſitate, haberet uſum alterius poteſtatis, ſeu partis ſuæ poteſtatis: quia ablato uno, neceſſario alius conſequitur, cum non poſſit utroque ſimul carere, eo quod immediatam oppoſitionem includat.

Ex D. Th. 2. 1. q. 1. a. 1. & q. 71. a. 6. ad 5.

Recenſitis quæ ad voluntatis actum prærequiruntur, ſingulatim propoſita veritas roboratur.

5 POteſt denique facta enumeratione omnium quæ ad actum voluntatis prærequiri poſſunt, hoc aperte convinci. Illa enim ſunt aut interna vis ipſius voluntatis; aut judicium intellectus; aut objectum, per illud propoſitum; aut Deus, voluntatem præveniens: propter hæc enim nihil eſt, a quo voluntas noſtra per ſe pendeat. Eſt enim ſpiritualis potentia, quam a corporalib. agentibus, vel diſpoſitionib. per ſe non pendet: ſed ſolum ex accidente quatenus rationis uſus pro hoc ſtatu a corpore & phantaſmatib. pendet: nunc autem ſupponimus, habere hominem uſum rationis, ſine quo uſus libertatis eſſe non poteſt. Igitur ex illis trib. quæ enumeravimus, vis propria & interna voluntatis ex ſe indifferens eſt: ergo ex hac parte non erit determinata voluntas ad unum. Rurſus objectum non determinat illam ut ex dictis patet: nam, ubi determinat neceſſitatem etiam infert, ut in amore Dei clare viſi. Eadem autem eſt ratio de judicio rationis, quod non movet voluntatem, niſi ratione objecti, aut in virtute alterius prioris actus voluntatis. Unde (ut ſupra dicebam) in indifferentia judicii aliqui collocant totam libertatem; & ſaltem verum eſt, eam eſſe radicem libertatis. Ex hoc ergo capite clarum eſt, non impediri poteſtatem agendi & non agendi. Vel ſi interdum tale eſt judicium de objecto aliquo ut determinet voluntatem, actus inde manans erit neceſſarius, vel ex ſuppoſitione alterius actus liberi; ut interdum electio neceſſario oritur ex intentione interveniente judicio de neceſſitate medii; vel ſolum quoad ſpecificationem, ut, cum judicium verſatur circa bonum in communi, vel quoad exercitium, quod tantum contingit in beatitudine.

Ex parte voluntatis ipſius id explicatur, idemque ex parte objecti, & ejuſdem judicii intellectus.

6 Tertium caput erat divina virtus & influentia, & de hac verſatur præcipue hæc diſputatio; & ideo hoc potiſſimum agendum eſt in progreſſu illius, ut ſc. oſtendamus, nihil eorum, quæ ex parte Dei prærequiruntur, impedire, quo minus poſſit voluntas agere & non agere. Nunc ſufficiant ſupra dicta, contra ſecundam ſententiam. Et definitio Conc. Trid. ſeſſ. 6. can. 4. aperte hoc convincit. Ut enim Conc. etiam in operib. gratiæ libertatem noſtram tueretur, docuit, poſita in nobis omni præventione neceſſaria ex parte Dei, poſſe nos agere, & non agere; ergo exiſtimavit Conc. hoc eſſe ſimpliciter neceſſarium ad uſum libertatis. Quocirca ex hac ipſa definitione Concilii maxime confirmatur prædicta Theologorum doctrina: ſc. ad libertatem neceſſarium eſſe, ut poſitis omnibus requiſitis, poſſimus agere & non agere; quandoquidem, etiam in operibus gratiæ, & in his quæ requiruntur ex parte Dei, de quibus major eſſe poterat difficultas, hoc exiſtimavit Concil. eſſe neceſſarium ad tuendam in eis libertatem. Eſt ergo hoc principium in prædicto ſenſu, non ſolum probabile, ſed etiam certum. Et hoc ipſum eſt, quod paucis & elegantibus verbis dixit Evodius ad Conſtantium. *Quæ eſt iſta libertas? aut quare electionem nominet, ubi unam tantum partem aſſerit fuiſſe conceſſam?* Et ideo etiam dixit Baſilius, quem paulo antea citavi: conceſſiſſe Deum homini vitam ab omni neceſſitate liberam: nihil enim retuliſſet ei liberam facultatem donare, ſi in uſu neceſſitatem ei afferret.

Idem de prærequiſitis ex parte Dei explicatur.

Apud Tur. lib. 4. pro Ep. Pont. c. 6.

7 Hoc denique confirmat vulgaris illa, ſed non minus vera, quam neceſſaria Anſel. doctrina; qui dixit: ſuppoſitionem antecedentem tollere libertatem, non autem conſequentem; quia ſi ſuppoſitio antecedens totum uſum liberum, & prærequiſita ad actum, inducat neceſſariam conſecutionem actus, aut tollat potentiam ad oppoſitum actum, ſeu ad non agendum, talis ſuppoſitio impediet uſum liberum, quia jam potentia ut proxime applicata ad operandum cum omnibus requiſitis non manet expedita & indifferens, ſed ad illud unum determinata, quia ex tali ſuppoſitione conſequitur. Unde, cum ſuppoſitio ipſa omnino etiam antecedat uſum liberum, nihil relinquitur, in quo indifferentia exerceatur. Secus vero erit, ſi ſuppoſitio ſit conſequens actum liberum, ſeu ipſum involvens, nam tunc, cum jam ſupponat uſum liberum, non poterit illum impedire; imo, quidquid inde ſubſequitur, etiam ſi neceſſaria conſecutione ſubſequatur, a priori actu libero, unde dimanat, libertatem participabit, reſpectu illius potentiæ vel operantis, a quo prior ille actus libere manat, quomodo effectio Dei libera eſt, licet ex voluntate Dei neceſſario ſequatur: & motio manus eſt libera, quæ neceſſario ſequitur ex voluntate illam movendi; & electio unici medii eſt libera, in libera intentione finis. Denique hoc modo actus liber habet illam neceſſitatem, qua res, quando eſt, neceſſe eſt eſſe; quæ non excludit libertatem, quia ſupponit actum ipſum libere factum.

Suppoſitio antecedens tollit libertatem, non vero conſequens. Anſel. lib. de concord. a. 2. 3. & fere per totum, & lib. 2. cur Deus homo c. 17. & 18. Vide Aug. 5. de Civit. c. 10. & D. Th. 1. Phyſ. c. 1. 2. 3. prima Theol. 1. d. 38. Albert. a. 1. 4. Richard. art. ult. q. ult. Alenſ. 1. p. q. 24. M. 8. Vult. 2. 3. 25. e 4.

8 Poteſtque hæc Anſelm. doctrina amplius declarari, & a priori confirmari, quoad primam partem, quam nobis eſt neceſſaria. Quia, ſi ſuppoſitio eſt omnino antecedens libertatis uſum, non poteſt neceſſario inferre actum aliquem, niſi ſit aliquo modo cauſa ejus. Nam, ſi non eſt cauſa, quomodo poteſt vel actum inferre, vel voluntatem ita impellere, ut omnino agat? & ita expreſſe Anſelmus neceſſitatem antecedentem, dixit eſſe cauſam rei. Suppoſitio ergo antecedens cauſa eſt, ſi ergo neceſſario infert actum, ipſa in ſuo genere, poſtquam poſita eſt ſeu applicata, eſt cauſa neceſſario agens: atque ita neceſſario, ut voluntas non poſſit ei reſiſtere, aut impedire effectum ejus: nam ſi poſſet, jam ex hac parte non eſſet neceſſaria conſecutio inter talem ſuppoſitionem & actum: ergo, ſi illa applicatur antecedenter, & independenter a libero uſu voluntatis, non poteſt effectus inde conſequens

Id ratione probatur.

ſequens eſſe liber ipſi voluntati, quia procedit ex cauſa neceſſario eliciente ſuum effectum, quam nec prævenire, nec impedire poteſt ipſa voluntas. Dices fieri poſſe ut illa cauſa antecedens, ſit libera & non neceſſario agens, ut eſt Deus. Reſpondetur, id quidem conferre poſſe, ut ille effectus ſit liber reſpectu illius prioris cauſæ antecedentis; non vero reſpectu voluntatis; quia reſpectu hujus non eſt libera talis ſuppoſitio, nec cauſalitas ejus: & illa poſita, tam neceſſario agit, ac ſi ex neceſſitate naturæ cauſaret. Et confirmatur primo: nam talis neceſſitas ex ſuppoſitione antecedente eſt neceſſitas abſoluta & ſimpliciter: pugnat ergo cum libertate. Antecedens eſt D. Thom. libr. 2. Phyſic. Lect. 15. ubi ait, neceſſitatem ex cauſis priorib. eſſe neceſſitatem ſimpliciter, & ponit exemplum in cauſa materiali, formali, & efficiente. Et ratione declaratur, quia non poteſt hic dici neceſſitas abſoluta, quia nullam cauſam vel conditionem requirat: hoc enim modo nulla eſt neceſſitas in creaturis: ergo poteſt eſſe neceſſitas abſoluta, licet aliquam conditionem ſeu ſuppoſitionem requirat: ergo nulla poteſt eſſe major, quam illa, quæ ex prioribus & antecedentibus cauſis provenit.

Idem confirmatur exemplo doctrinæ ubi ignorantia antecedens tollit libertatem.

9 Tandem poteſt hæc doctrina ex alia, quam de ignorantia tradunt D. Th. & alii Theologi egregie declarari & confirmari. Inquirentes enim Theologi, quam ignorantia tollat voluntarium & liberum, diſtinguunt de ignorantia antecedente & conſequente; & illam dicunt tollere liberum & voluntarium, non certe alia ratione, niſi quia ignorantia antecedens, & eſt cauſa & eſt involuntaria: unde fit, ut & actus ab illa procedens, procedat ut a cauſa naturali & non libera; & ut homo ſic ignorans ſit hic, & nunc impotens ad volendum quid ſic ignoratum eſt, & conſequenter ut non ſit liber in eo nolendo. Hæc ergo Theologorum doctrina in omni ſuppoſitione, quam ad actum voluntatis concurrat, vel applicetur, locum habet. Nam ſi illa ſit antecedens omnino uſum libertatis; & alioqui reddat voluntatem hic & nunc impotentem ad omnem alium actum, propter illum ad quem ex tali ſuppoſitione determinatur, tollit plane libertatem ad illum. Neque reddi poteſt ratio, cur in ignorantia antecedente illa tollat libertatem, & non in alia conditione, vel cauſa, quæ vel auferat voluntati conditionem neceſſariam ad operandum, vel apponat conditionem, cum qua ſit impoſſibile non operari, & conſequenter auferat poteſtatem non operandi. Omnis ergo ſuppoſitio antecedens neceſſitatem inferens, affert neceſſitatem ſimpliciter, & conſequenter tollit libertatem.

Quando ſenſus compoſitus, ſeu conſequentiæ neceſſitas libertatem ſimpliciter tollant, quando non item.

S. Thom.

10 Atque hinc obiter colligitur, quo ſenſu applicanda ſit in hac materia vulgaris diſtinctio de ſenſu compoſito, & diviſo, ut neceſſitas in ſenſu compoſito, non cenſeatur tollere libertatem. Eſt enim hoc verum de ſuppoſitione conſequente, non vero de antecedente. Et hoc ipſum eſt quod aliis verbis D. Th. dixit qu. 24. de verit. art. 1. ad 13. Neceſſitatem conſequentis tollere libertatem, non vero neceſſitatem conſequentiæ. Quando enim ſuppoſitio eſt antecedens & infert neceſſitatem, illa re vera non eſt tantum conſequentiæ, ſed etiam conſequentis reſpectu illius voluntatis, quam illa ſuppoſitio antecedit: quia illi non eſt liberum, ſed neceſſarium, illud antecedens; ergo & conſequens, ſi quidem conſequentia neceſſaria eſt. Quando vero ſuppoſitio eſt poſterior, ſeu aliquo modo libera ipſi voluntati, tunc neceſſitas eſt tantum conſequentis, qualis eſt illa; quæ res, dum eſt, neceſſario eſt, quia neceſſario ſequitur, ſi eſt, eſſe; tamen quia antecedens non eſt neceſſarium, ſed contingens ſeu liberum voluntati, ideo non ſequitur, conſequens eſſe abſolute neceſſarium, neque ab eo excludi libertatem. Et hæc eadem eſt neceſſitas in ſenſu compoſito, quam non excludit libertatem, quia ſupponit uſum ejus, & ſolum declarat, quod ex tali ſuppoſitione ſequatur, quidve cum ea componi repugnet. Secus vero erit; ſi ſuppoſitio ſit antecedens; nullumque relinquat libertatis uſum. Nam talis neceſſitas in ſenſu compoſito, eſt neceſſitas ſimpliciter, & ideo repugnat libertati. Et juxta hæc principia expediendæ ſunt vulgares difficultates, de libertate Chriſti Domini in actib. præceptis, & de uſu libero confirmatorum in gratia, quas in ſuis locis, fuſe tractavimus, & infra agentes de præfinitione actuum ſupernaturalium ſummatim attingemus.

Verbum poſſe quomodo accipiatur, cum dicitur liberũ eſſe, quod poteſt facere & nõ facere.

11 Ex quo ulterius colligo, cum dicitur, ad actum liberum neceſſarium eſſe, ut, poſitis omnibus requiſitis, poſſit fieri, & non fieri, ita hoc intelligendum eſſe, ut verbum illud, poſſit, faciat ſenſum compoſitum, & non diviſum, id eſt, ut cum illa potentia & omnibus requiſitis poſſit componi, id eſt, ſimul poni, tam actio, quam carentia actionis, quia hoc poſtulat interna vis & indifferentia facultatis liberæ, ut oſtenſum eſt. Nam alioqui ſi in ſenſu diviſo id interpretemur, deſtruetur proprium libertatis privilegium. Erit enim ſenſus, cum illa potentia, & omnibus requiſitis ita conjungi actum, ut, quantum eſt ex ſe, poſſit etiam cum illa conjungi carentia actus, ſi aliquod ex prædictis requiſitis auferatur. Ad hæc quæ libertas eſt? Hæc namque etiam igni convenire poteſt: ita enim calefacit, præſente ligno, ut poſſit ceſſare, ſi lignum removeatur. Beatus item Deum clare viſum, ita amat, ut poſſit ab amore ceſſare, ſi viſione privetur. Imo etiam ſi ipſum actum involvas, qui actu amat, poteſt odiſſe in ſenſu diviſo, ſicut res alba poteſt eſſe nigra. Non eſt ergo ita intelligenda poteſtas indifferens in uſu libero, ſed ita, ut exiſtente illa omnino in ratione actus primi, ex facultate ipſa & ex omnibus prærequiſitis ad operandum, vere ac realiter contingere poſſit, ut voluntas velit, aut non velit: &, niſi hoc dicamus, difficile ſane erit, in actib. noſtræ voluntatis libertatem tueri, quantumvis eam proclamemus. Nec vero hinc inferat aliquis minus eruditus, nullam neceſſitatem in ſenſu compoſito poſſe ſimul eſſe cum libertate, aut e converſo, quacumq; ſuppoſitione facta poſſe voluntatem oppoſitum ſimul facere. Hoc enim eſt, ex particulari colligere univerſalem. Hic ergo ſolum agimus de ſuppoſitione antecedente, quam comparatur ad actum voluntatis per modum actus primi: & de hac certiſſima regula videtur, tolli libertatem ſi illa poſita, voluntas non poſſit in oppoſitum; & e converſo, non obſtante tali ſuppoſitione, in ſenſu compoſito poſſe non operari, ut ex doctrina Anſelm. conſtat, & infra ex Conc. Trid. latius probabitur. Secus vero erit, ſi ſuppoſitio ſit conſequens, formaliter, vel virtute ſupponens actualem determinationem futuram iſtius potentiæ liberæ, ut per ſe eſt clarum, & in diſcurſu totius operis conſtabit.

CAPUT IV.

Omnem actionem voluntatis, tametſi liberam, immediate pendere a Deo ut prima cauſa, ut pendet omnis actio cauſa ſecunda.

Voluntas noſtra etiam in actionibus pendet a Deo.

1 INcipimus jam declarare concordiam libertatis noſtræ cum eſſentiali dependentia, quam a Deo ut a prima cauſa habet; ideoque in hoc capite præmittimus ea, in quibus omnes convenire neceſſe eſt, ut ſic punctus controverſiæ aperte intelligatur; & ſine æquivocatione tractetur.

Sent. Dur. in 2. diſt. 1. q. 5. explodiṫur Durandi in 2. d. 1. q. 5.

Principio ſtatuimus ut certum, voluntatem noſtram pendere a Deo non ſolum in fieri & conſervari, ut aiunt, ſed etiam in omni actione ſua. In qua re ab omnibus probatis Theologis non ſolum reprehenditur, ſed etiam ut error in fide reiicitur ſententia Durandi, qui dicit, creaturam, ut operetur actionem ſuæ naturali virtuti proportionatam, nullo Dei auxilio indigere, ſed ſolum ut in ſuo eſſe a Deo conſervetur. Et hac ratione declarat ille, quo modo actio peccaminoſa omnino ſit ex nobis, & nullo modo a Deo.

Quælibet creata virtus ad concurſum ad quamlibet actionem indiget.

Theologi in 2. d. 1. & 37. D. Th. 1. p. q. 10. & 105. 1. 2. q. 109. ar. 1. 7. & 9. & frequentiſſime alias.

2 Vera tamen & certa doctrina in qua conveniunt reliqui omnes, etiam qui de auxilio Dei efficaci, vel modo divini concurſus, aliter & aliter ſentiunt, eſt, omnem virtutem creatam, atque etiam voluntatem liberam, & ad actus liberos, præter conſervationem

ſui

Digitized by Google

ſui eſſe, quam a Deo habet, indigere actuali Dei auxilio vel concurſu, quo talis actus vere, proprie, ac per ſe a Deo ſtat. Hanc ſententiam docent, non tantum Theologi, ſed etiam Philoſophi, quia non oportet hic fuſe probare, pauca tamen attingenda ſunt, quæ ad ea, quæ dicemus, plurimum deſervient. Ex Scriptura unum vel alterum teſtimonium ſufficiat, 1. ad Corinth. 12. *Operatur omnia in omnibus.* Iſa. 26. *Omnia opera noſtra operatus es in nobis Domine.* Quod ſi quia hæc teſtimonia de ſolis operibus gratiæ vel ſupernaturalibus exponat, primum dicemus verba generalia eſſe. Deinde aliis in locis, ſermonem eſſe in ſpecie de operibus ordinis naturalis, ut Act. 17. *In ipſo vivimus, movemur & ſumus.* Ubi ſatis conſtat ſermonem eſſe de propria ac per ſe efficientia. Sed apertiſſime hoc deſcribitur, Job. 10. *Manus tuæ Domine fecerunt me, & plaſmaverunt me, &c.* & infra. *Nonne ſicut lac mulſiſti me?* Quo ſenſu dixit etiam Machabæorum mater, lib. 2. cap. 7. *Singulorum membra non ego ipſa compegi.* In his n. locis actiones maxime proprie ſecundarum agentium, ut etiam diſpoſitio materiæ, & organizatio corporis Deo tribuuntur. Optima denique ſunt verba Chriſti Domini. Joan. 5. *Pater meus uſque modo operatur, & ego operor.* In his n. docuit Chriſtus (ut Patres exponunt) ex quo Deus mundum creavit, nunquam ceſſaſſe ab operatione, tum res creatas conſervando, tum cum eis alias producendo. Et ſane eſt eadem ratio de dependentia in conſervatione, ac in operatione. Quod declarari poteſt tam ex parte effectus, quam ex parte cauſæ. Ex parte effectus, quia qua ratione cauſa creata pendet a Deo in ſuo eſſe, neceſſe eſt, ut effectus ab ea productus ſimiliter a Deo pendeat in ſuo eſſe, ergo hanc dependentiam habet a principio ſui eſſe: ergo ab eo momento, in quo primum fit, ergo in ſuo etiam fieri a Deo pendet: ergo non poteſt talis effectus a cauſa ſecunda prodire, quin etiam proprie ac per ſe a cauſa prima emanet, & ſtat. Illationes omnes ſunt per ſe evidentes. Ratio autem primi antecedentis eſt: nam cauſa ſecunda non alia ratione pendet a Deo, niſi quia eſt ens per participationem & imperfectum; hæc autem ratio æque procedit de quocunque effectu creato.

Ex Scriptura probatur.

Greg. Naz. Cyrill. Chryſo quos refert & ſequitur Card. Tolet. in Joa. 5. Aug. 17. in Joa. explicans quomodo Deus quievit die ſeptimo & aſſi modo operatur ſemper l. 4. Gen. ad lit. c. 12 & 1 5 c. 14. Deũ cum quavis ſecunda cauſa ad efficiendum concurrere probatur ex parte effectus ex tali eſſe dictione dimanantis

3 Atque hinc poteſt eadem fere ratio applicari ex parte cauſæ, quia eandem rationem dependentiæ habet in agendo, quam habet in ſuo eſſe, nam ſicut habet eſſe per participationem, ita & efficere, & vim agendi: eſt ergo æque pendens a primo ente, & a primo agente ſub utraque ratione. Denique utriuſque dependentiæ ſignum evidens ac ſufficiens eſt, quia Deus nullo extrinſeco adhibito impedimento poteſt actionem cauſæ ſecundæ impedire, ſicut in camino Babylonico effecit, & ſimili modo poſſet res quaſcunque in nihilum redigere, quod non poteſt alia ratione fieri aut intelligi, niſi per ſubtractionem concurſus, & auxilii: ſignum ergo eſt, cunctas res, omniumque rerum actiones ab actuali influxu Dei pendere; & ſane hoc maxime ſpectat ad divinam omnipotentiam, & perfectionem; maximeque manifeſtat convenientem ordinem univerſi, & ſubordinationem omnium rerum ſub Deo. Nec oportet rationes Durandi diſſolvere, nam ſi quid momenti habent, ex dicendis expedietur.

Idem ex parte cauſæ

3 Ex his ergo rationibus diligenter perpenſis intelligitur, actus liberos noſtræ voluntatis, non ſolum a voluntate noſtra, ſed ab ipſo etiam Deo immediate manare ac pendere in ſuo eſſe & fieri. Quia in hoc eadem eſt ratio voluntatis noſtræ, quæ eſt omnium creatorum agentium; ad quorum effectus & actiones Deus immediate concurrit, ut D. Thom. ubique docet: & eſt evidens ex dictis, quia Deus non tantum concurrit ad voluntatis actus, dando ipſi voluntati virtutem agendi, & conſervando illa; ſed proprie & per ſe dando eſſe ipſi operationi voluntatis: ſed nihil eſt aliud, immediate agere, in aliquid, niſi directe & per ſe influere in illud: ergo influit Deus immediate in opera libera voluntatis noſtræ. Neque oportet nunc cum Philoſophis diſtinguere immediationem virtutis & ſuppoſiti: in Deo enim hæc diſtinctio non eſt admodum neceſſaria, ut ex D. Thom. primo ſententiarum, & quæſt. 3. de potent. colligere licet.

Voluntatis humanæ actus liberi a Deo immediate dimanant D. Th. 1. p. q. 105. a. 5 & 3 & 3. cõt. Gent. c. 70. & in 1. d. 37 q. 1 ar. 1 de po. q 3. ar. 7.

Cum n. omnis operatio voluntatis per ſe & proxime pendeat a Deo, certum eſt, virtutem effectricem Dei per ſe ipſam immediate influere in eandem voluntatis operationem, & non tantum per virtutem creatam communicatam voluntati, & in ea conſervatam: & ideo certum etiam eſt immediate immediatione virtutis (ut ajunt) Deum concurrere ad actus liberos voluntatis noſtræ. Rurſus, quia virtus in Deo non diſtinguitur a ſubſtantia ejus, neceſſe eſt, ut ipſamet ſubſtantia divina ſit agens immediatum, in omnem actum & actionem voluntatis, & cujuſcunque creaturæ, & hoc ſenſu dici poteſt agere immediatione ſuppoſiti. Quod in hoc ſenſu nemo, præter Durandum, negat: interdum vero aliqui ex Thomiſtis negant, Deum influere immediatione ſuppoſiti in effectum cauſæ ſecundæ, ſed ſolum in modo loquendi differunt, nam vocant, agere immediatione ſuppoſiti, eſſe ſuppoſitum a quo proxime ut a cauſa particulari manet actio. Non video tamen, quare hac voce in ea ſignificatione utendum ſit: ſatis ergo eſt, quod ſit ſuppoſitum a quo & a virtute in eo exiſtente immediate fluxit actio. Neque neceſſe eſt, ut excludat omne aliud ſuppoſitum immediate etiam agens, ſicut non excludit aliam virtutem proxime etiam & immediate influentem. Igitur, ſecluſa vocis ambiguitate, in eo res ſita eſt, quod tam divina virtus, quam ſubſtantia ſeu ſuppoſitum per ſe ipſum proxime & immediate influit; & intime eſt præſens, & conjungitur omni actioni creatæ, etiamſi ſit actio libera voluntatis.

Deum in quemlibet effectum immediate immediatione virtutis & ſuppoſiti influere

Unica actione in creatura effectum Deus influit & creatura.

QUin potius addendum ulterius eſt, quo hæc immediata efficientia magis explicetur, non ſolum influere Deum immediate in effectum creaturæ ſed etiam talem effectum una & eadem actione a Deo & creatura, tanquam a cauſa prima & ſecunda prodire. Et idem eſt de actu voluntatis noſtræ, nam ſi ille tantum eſt actio (ut volunt multi) unica actio eſt fluens immediate ac per ſe, non tantum a nobis ſeu voluntate noſtra, ſed etiam a Deo: ſi autem in eo diſtinguitur aliquo modo actio, & terminus ſeu qualitas, quæ ſit tanquam effectus, non ſolum ipſa qualitas eſt immediate a Deo & a voluntate, ſed etiam per eandem omnino actionem eſt a Deo & a voluntate. Hæc eſt ſententia D. Th. l. 3. cont. Gent. c. 7. nam cum in prima ratione objeciſſet, non poſſe eandem actionem eſſe a duobus agentibus; reſpondet; ab agentibus diverſarum rationum & per ſe ordinatis recte poſſe. Quod apertius docuit 1. p. q. 105. a. 5. ad 2. Ratio autem ſumenda eſt ex eo, quia ibidem in corpore articuli dixerat; Deum eſſe cauſam omnium actionum aliorum agentium. Itaque non ſolum eſt Deus cauſa per ſe omnium effectuum cauſarum ſecundarum, ſed etiam omnium actionum earum; non poteſt autem eſſe cauſa actionis per aliam actionem quæ in creatura ſit, ſed immediate per ſuam voluntatem vel potentiam; quia ad actionem non eſt actio, ne in infinitum procedatur, ut Philoſophi dicunt: ipſamet igitur actio voluntatis, ſicut per ſe ipſam, & non per aliam actionem manat a voluntate creata, ita & a Deo, & ad utrumque dicit immediatam habitudinem & dependentiam per ſe ipſam: ergo per eandemmet actionem influit Deus cum voluntate in actum ſeu terminum illius actionis, ſi dari talem terminum ſupponamus, ut dixi, quia hoc ad præſentem diſputationem nihil refert. Ratio autem a priori, ob quam neceſſe eſt eandem actionem, quæ eſt a creatura, eſſe etiam a Deo, illa ipſa eſt, quæ de cæteris rebus creatis, ſc. quia illud qualecunque eſſe, quod illa actio habet, eſt eſſe participatum, ac proinde per ſe pendens a primo ente: imo, quo videtur habere eſſe magis diminutum, eo majori ratione hanc habet dependentiam. Quamobrem, non minus certum videtur, actionem creaturæ, quam ejuſdem effectum, a Deo proxime pendere: nam ſi actio creaturæ, in re ipſa, ab effectu non diſtinguitur, neceſſe eſt ut ab eiſdem cauſis procedat, a quibus pendet effectus: ſi vero eſt aliquid diſtinctum ab effectu ſaltem ut modus rei, illud ipſum ſecundum omnem realem

Id. Corp. in 2. d. 1. q. 1. ar. 5 ad argu Durand. etc. & concil Ægyd. ib. q. a. 6. Aug. l. 4. Gen. ad lit. c. 12.

ta-

rationem a Deo per ſe manare, & pendere neceſſe eſt, eadem vel majori ratione, quia ipſum effectum ut declaratum eſt. Et quidam divina Scriptura non tantum de effectibus, ſed de operationibus etiam loquitur, cum omnium operationes Deo attribuit: operatio autem actionem proprie indicat. Hoc etiam egregie confirmant verba illa: Joa. 1. *Sine ipſo factum eſt nihil*: ſi ergo actio creaturæ eſt aliquid, ſine ipſo facta non eſt.

Concurſus Dei ad actionem cauſæ ſecundæ nec eſt prævius ad actionem ipſam, nec ab ea diſtinguitur.

6 Atque ex his omnibus quoddam principium colligendum eſt, ad quod ſtabiliendum hæc omnia diximus. Nimirum, hunc generalem concurſum Dei ad actionem voluntatis ſeu cauſæ ſecundæ, quo ad hunc proprium & immediatum influxum in ipſum effectum, non eſſe aliquid diſtinctum vel prævium ad actionem cauſæ ſecundæ, neque circa cauſam ipſam verſari, ei aliquid conferendo quo ad agendum, vel inclinetur amplius, vel conforretur, aut in vi agendi conſummetur. Probatur, quia oſtenſum eſt, hunc concurſum eſſe eandem actionem cauſæ ſecundæ, ut eſt Dei agentis & concurrentis cum illa: ergo concurſus Dei ad talem actionem non poteſt eſſe prævium aliquid ad illam actionem, quia eadem actio non poteſt eſſe prævia ad ſe ipſam. Rurſus hæc actio tota verſatur circa effectum ipſius cauſæ ſecundæ; nam in illum tendit ut in terminum, cui per eam eſſe confertur: ergo non verſatur circa cauſam ipſam, neque ei aliquid confert. Quod quidem in actionibus tranſeuntibus eſt per ſe manifeſtum: nam illæ non recipiuntur in agente, neque ei quippiam conferunt, ut ex Philoſophia ſupponimus: in actione vero immanente, qualis eſt actio voluntatis, de qua nunc loquimur, eſt hoc formaliter ac per ſe intelligendum; de voluntate, ſc. ut cauſa efficiens eſt ſuę actionis, & de concurſu Dei cum illa: ſic n. talis concurſus, cum non diſtinguatur ab ipſa actione, non verſatur circa voluntatem ut eſt principium talis actionis, ſed ut eſt ſubjectum circa quod talis actio verſatur. Hic n. concurſus nihil voluntati confert, quo ad agendum juvetur, inclinetur, aut conforretur: quia per hanc actionem non conſtituitur voluntas in actu primo, ſed in actu ſecundo; & ideo ſupponit in voluntate, quidquid ad agendum, neceſſarium eſt.

Objectio quedam adverſus prædicta proponitur.

7 Dices, hæc actio eſt effectus divinæ actionis: ergo neceſſe eſt, ut per divinam actionem aliquid prævium fiat in voluntate, quo ad actionem ſuam eliciendam compleatur, aut iuvetur. Antecedens patet, tum quia actio creaturæ pendet ex actione Dei: ergo eſt effectus ejus: tum etiam, quia actio Dei eſt prior natura, quam actio creaturæ: ergo eſt cauſa ejus. Prima vero conſequentia probatur, quia actio non poteſt eſſe immediata cauſa actionis: quia ut ſupra dicebant, ad actionem non eſt actio: ergo oportet ut ſit cauſa ejus, conferendo facultati operativæ aliquid prævium ad illam actionem.

Enodatur. Actio divina poteſt accipi duplicitre.

Reſpondetur ex Capreolo in 2. d. 2. per divinam actionem poſſe intelligi, vel actum ad intra, qui eſt voluntas ejus, quæ non eſt propria actio, ſed actus immanens in Deo, nec comparatur ad terminum ad extra productum ut propria via ad illum; ſed potius ut principium agendi, ſeu ut applicans vim agendi divinam, quę eſt ipſa omnipotentia Dei: vel per actionem divinam, intelligitur actio ad extra reſpectu Dei, quam eſt actio recepta in creatura, & eſt propria via ad effectum ac terminum actionis cauſæ ſecundæ, & dependentia, quam talis effectus a Deo ut a cauſa prima pendet. Prior ſenſus ſatis eſt improprius, quia, ut dixi, volitio Dei non eſt actio: tamen in illo, verum eſt antecedens, ſcilicet actionem creaturę eſſe effectum divinæ actionis: generatim vocando effectum, quidquid ab efficiente profluit: ſic enim etiam actio eſt effectus agentis. In hoc autem ſenſu negatur conſequentia: nam ipſamet actio voluntatis, & cujuſcunque cauſæ ſecundæ, immediate ac per ſe manat a virtute activa, quæ eſt in Deo: conſequenter a voluntate ejus eo modo, quo ipſamet voluntas & actus ejus pertinet ad virtutem activam Dei. Et hoc modo utendo nomine actionis, recte poſſet actio ab actione manare; ſcilicet actio tranſiens ab immanente. Quando enim dicitur, ad actionem non eſſe aliam actionem, intelligitur de propriis actionibus quarum una ſit via ad aliam, & hæc ſit terminus illius. Quocirca, loquendo proprie de actione ad extra, negandum eſt antecedens: actio enim voluntatis non eſt effectus divinæ actionis, ſed ipſamet eſt effectus divinæ voluntatis ac virtutis: unde non pendet actio creaturæ ab actione Dei, ſed pendet actio creaturæ ab ipſo Deo, ejuſque voluntate & potentia, non per aliam actionem ad extra, ſed immediate per ſe ipſam, ſicut etiam pendet a voluntate creata, aut a cauſa ſecunda.

Impropria dicitur actio creatura pendere ab actione divina.

Actio cauſæ primæ ad extra non eſt prior cauſalitate actione ſecundæ cauſæ, ſed alia prioritate.

Caiet. 1. part. q. 14 art 13. q. 19. art. 8. Sco. in 1. d. 39. & clavius in 2. diſt. 17. Ariſtot. poſt prædicamenta de priori.

2. Denique hoc ſenſu actio Dei non eſt prior actione creaturæ propria prioritate cauſalitatis, ut etiam Caietanus cum multis aliis Theologis diſerte docuit: quia, cum in re ſit omnino eadem actio, non poteſt ſibi ipſi eſſe cauſa, nec ſe ipſa prior. Tamen ut illamet actio ad duas cauſas, primam ſcilicet & ſecundam, ducit reſpectum, ratione a nobis diſtinguitur ſecundum illas habitudines: & hoc modo dicitur aliquando eſſe prior natura, ut eſt a cauſa prima: non prioritate cauſalitatis, ſed vel nobilitate cauſæ primæ, quæ altiori modo, & nobiliori, magiſque independente influit: vel quia influxus cauſæ primæ, in quadam prioritatione fundatur, eſt enim neceſſarius ejus influxus ex generali ratione entis creati, quæ in effectu cauſæ ſecundæ reperitur: cauſa autem ſecunda ſemper influit ex peculiari aliqua ratione entis in ſuo effectu inventa; vel denique quia inter influxum cauſæ primę & ſecundæ ex ſuo genere non eſt mutua converſio: poteſt enim eſſe prior ſine poſteriori, non tamen e contrario: quam enim Ariſtoteles vocavit quandam naturæ prioritatem. Sicut etiam dicunt auctores cauſam primam immediative concurrere, quam ſecundam: quod non poteſt intelligi, quantum ad negationem medii influxus, nam re vera influxus cauſæ ſecundæ, etiam eſt omnino proximus, ita ut nullus alius proprie medier inter illum & effectum. Imo hac ratione cauſa ſecunda communiter dici ſolet cauſa proxima; &, ut ſupra dicebam, multi ita loquuntur, ut dicant, cauſam ſecundam concurrere immediate immediatione ſuppoſiti, non tamen primam. Dicitur ergo cauſa prima immediatius concurrere ſolum ob majorem ejus excellentiam ac nobilitatem, neceſſitatemque; nam utraque ratione videtur intimius eſſe in omni re & effectu. Ad eum ergo modum dicitur prius natura influere ſecundum hunc concurſum. De qua re plura inferius, cap. 11. dicemus.

CAPUT V.

An præter concurſum Dei immediatam in effectum & actionem cauſæ ſecundæ, ſit neceſſarius alius influxus in ipſam cauſam: & refertur ſententia affirmans.

Difficultatis punctus abſtrus.

1 Conſtat ex fine capitis ſuperioris, cauſam primam ex vi illius concurſus, qui immediate terminatur ad effectum ipſum cauſæ ſecundæ, nihil in ipſam influere: inquirendum igitur ſupereſt, an, ex vi ſubordinationis eſſentialis cauſæ ſecundæ ad primam, neceſſarius ſit alius fluxus in cauſam ſecundam, qui ſit prævius ad effectum, ſeu actionem cauſę ſecundæ: hinc enim punctus controverſiæ præſentis magna ex parte pendet. Ut vero ſine æquivocatione ulla punctum difficultatis attingamus, ſuppono in primis non eſſe ſermonem de illo influxu cauſæ primæ in ſecundam, quo dat, & conſervat eſſe illius. Omnes enim ſtatuimus, hunc influxum in cauſam ipſam eſſe neceſſario ſupponendum: quia, nec cauſa ſecunda poteſt agere niſi ſit, nec poteſt eſſe niſi a prima cauſa conſervetur. Et ratione hujus influxus poteſt dici cauſa prima, cauſa omnium effectuum ſecundæ cauſæ, non tamen per ſe ac proprie, ſed per accidens, remote, & impropriiſſime: de hoc ergo efficiendi modo non eſt quæſtio; ſed an quidquam aliud ſuperaddatur, & ſit alia actio Dei circa cauſam ſecundam, præter actionem, qua illam conſervat, & actionem, qua producit cum illa effectum ejus.

2. Deinde ſuppono, eſſe ſermonem de cauſa ſecun-

da

Digitized by Google

da in ſuo ordine conſtituta in actu primo ſufficiente ad agendum, & cum omnibus conditionibus requiſitis ex parte aliarum cauſarum ſecundarum. Et, ut clarius procedamus, loquamur de voluntate in ordine ad actionem proportionatam, ad quam habet vim propriam ac permanentem, & in ſuo genere ſufficientem: nam ſi actio excedat vim activam creaturæ, illa ſupplenda erit aliunde, ut actio ſequi poſſit, prout de actionibus ſupernaturalibus infra dicemus: illa vero neceſſitas tunc non eſt ex ſubordinatione eſſentiali cauſæ ſecundæ ad primam, quam hic conſideramus; ſed ex ſpeciali defectu & indigentia talis cauſæ ſecundę reſpectu talis actionis. Similiter ſupponenda eſt voluntas habens objectum ſatis propoſitum per intellectum: quia, ſi hoc deſit, clarum eſt, neceſſariam eſſe aliquam actionem præviam, qua objectum applicetur: cujus auctor erit Deus, vel ut prima cauſa concurrens cum aliis ſecundis cauſis, a quibus illa applicatio, & apprehenſio objecti efficitur, vel ut cauſa ſpecialis tribuens, vel efficiens illam objecti applicationem: hoc enim facile poteſt facere Deus, licet ſimpliciter neceſſarium non ſit. Itaque ſuppoſitis his omnibus, quę ex parte cauſarum ſecundarum neceſſaria eſſe poſſunt, quæſtio eſt, an, ut voluntas velit tale objectum, ſit aliquid prævium neceſſarium ex parte Dei quo illam cauſam ſecundam aliquo modo moveat, & ad agendum applicet, vel determinet: vel ſatis ſit concurſus a nobis explicatus in actionem ipſam.

Quorundam placitum.

Dupliciter ſecundam agēs a primo poteſt prædeter. minari

3 EST igitur ſententia quædam affirmans, neceſſarium eſſe aliquid prævium in ipſam cauſam ſecundam. Quæ ſententia, ut una, ſolet referri & tractari, tamen revera eſt duplex: & ideo, ut poſſit melius veritas examinari, diſtinguenda a nobis eſt. Duobus ergo modis intelligi poteſt, cauſam primam movere, ſeu determinare ſecundam. Primo, per veram actionem in ipſam: imprimendo ei aliquid, quo formaliter determinetur ad talem actionem: ſicut lapis per impreſſum impetum ad motum ſurſum determinatur. Secundo, per ſolam extrinſecam motionem quaſi effectivam, id eſt, non per impreſſionem alicujus rei præviæ, ſed ſolum per antecedentem actum efficacem voluntatis divinæ, quo vult, cauſam ſecundam, aut voluntatem humanam agere, ad quam Dei volitionem ſtatim ſequitur actio cauſæ ſecundæ non propter rem aliquam præviam ei impreſſam, ſed propter naturalem ſubordinationem, & quaſi ſympathiam harum cauſarum. Sicut ad nutum noſtræ voluntatis movetur brachium aut pes; & potentia motiva exiſtens in his membris efficit illum motum: non quia aliquid prævium per eam volitionem in ea fiat: ſed propter naturalem ſympathiam, & ſubordinationem talium potentiarum, quæ multo major intelligi poteſt inter cauſam primam & ſecundam.

4 Doctores ergo nonnulli, quia affirmant, ad actionem cauſę ſecundę neceſſariam eſſe pręmotionem cauſæ primæ in ſecundam, & in virtutem ejus, licet non ſatis hos modos diſtinguant, priori tamen modo de hac motione & prædeterminatione locuti ſunt. Non quia poſteriorem excludant, ſed quod ultra illum, etiam rem aliquam impreſſam ipſi cauſæ ſecundæ, eique inhærentem requirant. Et hoc ſenſu dicunt cauſam primam prius natura influere ad actionem cauſæ ſecundæ, quam ipſamet cauſa ſecunda; quia, videlicet, prius quam voluntas humana, verbi gratia, exeat in actum, Deus aliquid prævium agit in ipſam, quod eſt cauſa ſuæ actionis; idque generale eſſe dicunt in omnibus actibus eo quod id oriatur ex ſubordinatione eſſentiali harum cauſarum. Ex quo ulterius inferunt, voluntatem neque agere unquam, nec poſſe aliud agere, niſi id, ad quod Deus illam præmovet hac prævia actione; quia ſine concurſu debito ex parte cauſæ primæ, nihil agere poteſt. Inferunt etiam e converſo, poſita hac Dei actione in voluntate, neceſſario neceſſitate conſequentiæ & ſuppoſitionis, voluntatem exire in actum, ad quem efficiendum præmota eſt: quia, cum illa actio Dei ſit per modum actualis motionis, & ſit efficax, procedatque ex efficaci voluntate, qua decrevit Deus creatam voluntatem ad actum determinare, non poteſt hæc voluntas reſiſtere, ſed neceſſe eſt, ut, Deo illam movente ad talem actum, ipſa moveatur, talemque actum eliciat. Rurſus hinc inferunt, per hanc Dei præmotionem, voluntatem, prius natura quam operetur, manere formaliter determinatam ad illud unum agendum, in quod illa Dei motio tendit. Illa namque qualitas, vel motio aut entitas, aut quovis alio nomine appelletur, quam Deus prius natura imprimit voluntati, ita illam afficit, & ad unum inclinat, ut ad illud unum agendum voluntatem formaliter determinet. Ideoque uſus loquendi jam obtinuit, ut in hac controverſia hæc vocetur phyſica prædeterminatio; cujus vocis ſenſum magis in ſequentibus declarabimus. Quo etiam fit, ut, licet actus voluntatis ſit effective a voluntate, tamen determinatio ejus non fit active ab illa, ſed a Deo tantum: in voluntate autem fiat paſſive, quia in hac pręvia actione ſolus Deus eſt agens, ut plane ſupponitur. Et hac ratione, dicunt etiam, hunc effectum, quem complexum vocant, ſc. voluntatem agere, converti, &c. eſſe effectum Dei quia ex illa præmotione & actione ſolius Dei neceſſario conſequitur. Tandem hinc concludunt, voluntatem creatam (& idem eſt de quacumque cauſa ſecunda) non modificare, aut determinare concurſum generalem Dei, ſed Deum illa ſua præmotione modum, omnemque determinationem, actioni voluntatis ponere.

5 Quod ſi ab his auctoribus inquiras, quomodo hæc cum libertate arbitrii poſſint conciliari, ſolum reſpondent, quia hæc eſt omnipotentia Dei, ut non ſolum fortiter, ſed etiam ſuaviter poſſit ſuam creaturam movere, & ita fortiter movet, ut omnino eam facere faciat: & ita ſuaviter, ut libere faciat. Utrumque n. prædefinivit Deus, ſcilicet, & quod voluntas noſtra velit, & quod libere velit, & ideo utrumque illa ſua efficaci, & ſuavi motione operatur. Quod ſi inſtemus, fortitudinem & ſuavitatem ita explicatas non poſſe conjungi, ſimul, quia contradictionem involvunt; jubent, non credere ita eſſe quia ajunt, etiam ſi humana mens id aſſequi non poſſit. Quod ſane libenter faciemus, ſi eam doctrinam a Deo eſſe revelatam, & per Eccleſiam propoſitam eſſe oſtendant. Quia vero nil afferunt, quo hoc ſuadeant; & nobis potius ex fidei dogmatibus oppoſita doctrina colligi videtur, ideo illis aſſentire nullo modo poſſumus: ſed eorum fundamenta, ne prolixa repetitione opus ſit, commodius inferius proponemus. Auctorem antiquum, qui hanc doctrinam ſic declaratam tradiderit, nullum reperio; nam, licet D. Tho. attribuatur a prædictis auctoribus propter quoſdam ejus loquendi modos, tamen inferius videbimus, nihil firmum ex ejus doctrina in hujus ſententiæ confirmationem afferri poſſe; & potius contrariæ favere, quam nonnulli etiam antiqui Thomiſtæ docuerunt, quæ omnia in ſequentibus oſtendemus.

Qua ratione libertatem evacuant hi auctores

Quale prædeterminationis genus aſtruere videatur Scotus, quale item deſtruere nitatur.

EX doctoribus ergo Scholaſticis unum invenio Scotum, & nonnullos ejus ſectatores, qui hanc doctrinam confirmare ſua auctoritate videantur: non tamen in ſenſu, quo citati auctores loquuntur, ſed in ſecundo ſenſu a nobis declarato. Negat n. Scotus, cauſam primam aliquid prævium imprimere cauſæ ſecundæ, ſeu voluntati per modum concurſus generalis, ut agat, ſeu velit: affirmare autem videtur, Deum voluntate ſua efficaci, prædeterminare effectus omnes voluntaris & aliarum cauſarum; illaque ſua efficaci volitione, & concurrere cum cauſa ſecunda, & illam efficaciter pertrahere, ut ſecum cooperetur. Hanc autem eſſe Scoti ſententiam ex variis ejus doctrinæ locis ſic colligo. Primum enim, quia cauſa prima nihil imprimat in ſecundam, quando cum illa concurrit, aperte docet in 4. diſt. 1. quæſt. 1. art. ult. Ponit n. differentiam inter Inſtrumentum & cauſam ſecundam, quod inſtrumentum magis agit in virtute alterius, quod cauſa ſecunda; quia plus (inquit) dependet ab agente ſuperiori illud, quod non habet

ſuc-

formam activam in eſſe quieto, ſed tantum recipit in actuali motione, quam illud, quod habet formam activam in eſſe quieto: & hujuſmodi dicit eſſe cauſam ſecundam, quæ non agit in virtute alterius, quia tunc aliquid recipiat ab illo, ſed ſolum, quia habet ordinem inferioris ad illud, licet in ſuo ordine ſimul cum illo concurrat. Ac tandem ita concludit: *Ex his patet, quod cauſæ primæ in cauſam ſecundam proprie dictam, quando ſimul agunt, non eſt influentia nova, qua ſit creatio alicuius inhærentis cauſæ ſecundæ, ſed influentia ibi eſt determinatus ordo iſtarum cauſarum in agendo effectum communem.* Et in 4. diſt. 49. q. 6. §. Dico ergo verſic. *Ad propoſitum*, dicit, libertatem voluntatis tolli, ſi ab aliquo habitu inhærente prædeterminetur ad unum. Nomine autem habitus videtur intelligere quamcunque rem inhærentem voluntati, nam revera de omnibus eſt eadem ratio: ſed ita forte loquitur, quia præter actus non agnoſcit rem aliam inhærentem voluntati, niſi habitus. Determinationem autem ſolius voluntatis Dei ait non tollere libertatem. Qualis autem ſit hæc determinatio cauſæ ſecundæ per divinam voluntatem non ſatis declarat Scotus, nam quibuſdam locis ſignificat, eſſe per voluntatem Dei abſolutam, ac prædeterminantem, ſecundo modo a nobis expoſito: dicit enim ſæpe, Deum ante præſcientiam futurorum contingentium, ſua efficaci voluntate omnia & ſingula prædefiniſſe; & in hac voluntate ea omnia præſcire, quæ futura ſunt, quatenus ſcit, ex vi illius voluntatis ſe ad omnes illos effectus concurſurum, & conſequenter etiam concurſuram cauſam ſecundam, ſine cujus concurſu non poteſt ille Dei concurſus poni: quia ipſe non ſola ſua vi, ſed cum cauſa ſecunda effectum facere decrevit: quod maxime docet de actibus noſtris liberis, etiam de peccaminoſis, quoad ſubſtantiam eorum, ut patet ex his, quam tradit in 1. diſt. 41. §. *Primum iſtorum*, & diſt. 47. in fine. Rurſus aliis in locis docet Scotus, quod ſi Deus ex neceſſitate naturæ ageret, tolleret omnem contingentiam cauſarum ſecundarum, ea vi illius motionis, qua nunc cum illis concurrit. Et utitur illo principio, quia cauſa ſecunda non movet, niſi mota a prima: unde ſi prima cauſa ex neceſſitate ageret, moveret neceſſario ſecunda: unde & hæc neceſſario moveretur & ageret: Sentit ergo Scotus, Deum voluntate ſua prædeterminante, movere & determinare cauſam ſecundam ad agendum. Atque ita interpretatur Scotum, eumque ſequitur Baſſolis in 1. d. 38. ar. 2. d. 39. ar. 2. verſ. Dico igitur. Indicat etiam Mairon. 1. d. 38. q. 5. ar. 4. & q. 3. At vero aliis locis idem Scotus aliqua docet, quibus indicat, hanc determinationem Dei non eſſe antecedentem ſed concomitantem: & ideo non prædeterminationem, ſed determinationem eam vocat. Unde in 2. d. 37. §. *Ad ſolutionem iſtorum*, negat cauſam primam, prius natura in effectum influere, quam ſecundam, niſi eo ſenſu, quo id, quod eſt perfectius, dicitur natura prius. Et ibidem ait: *cauſam ſecundam habere in poteſtate ſua concauſare & non concauſare cauſæ primæ; & ſi non concauſat ut tenetur, inde fieri, ut non ſit rectitudo in effectu communi amborum.* In his ergo verbis ſignificat, Dei concurſum ex ſe indifferentem eſſe, determinari autem a cauſa ſecunda, quæ non prædeterminatur a voluntate Dei ad agendum, ſed integrum illi eſt cooperari, vel non cooperari, Deo, ſi alioqui ipſa eſt libera. Sentit ergo, Deum non determinare illam, niſi concomitanter concurrendo cum illa; & ita eum exponit Lychetus in 2. diſt. 37. & in hoc etiam inclinat Majronius in 2. diſt. 43. quæſt. 4. agens de concurſu Dei ad actum peccati. Et fortaſſe eodem modo exponi poſſet Richar. in 1. diſt. 38. q. 3. dum ait, Deum futura contingentia, cognoſcere in ſuæ voluntatis determinatione. Quamvis (ut verum fatear) difficile ſit, eam ſententiam intelligere abſq; prædeterminatione, vel præfinitione. Sed nunc nil noſtra hoc refert: ſatiſque eſt fere nullum auctorem antiquum aliquem modum harum prædeterminationum expreſſe docuiſſe. Quibus autem apparentibus rationibus hic modus prædeterminationis per extrinſecam Dei voluntatem fundari poſſit, videbimus poſtea, eique ſimul ſatisfaciemus.

Sco. 1. diſt. 40. §. de ipſo contingentia & diſt. 41. §. ſed contra & quodl. 14. lit. S & T.

Scot. in 1. d. 1. q. 1. d. 8. q. 4. & d. 1. S. d. 39. §. Quæ rum ad 2. in 2. d. 1. q. 3.

Quib. in locis Scotus omne prædeterminationem negare videatur

Nullus antiquus auctor expreſſe prædeterminationem profeſſus eſt

C A P U T VI.

Cauſam primam nihil neceſſario influere in ſecundam, ex vi ſubordinationis eſſentialis cauſæ ſecundæ, ad primam quo illam ad agendum juvet.

1 QUamvis ſententia ſuperiori capite expoſita, non omni ea parte ad inſtitutum noſtrum, & ad Theologicam doctrinam pertinere videatur, nihilominus tamen, ut radicitus evellatur, ab ipſis Philoſophicis principiis ſumenda res eſt.

Principio ergo ex generali ratione cauſæ ſecundæ oſtendendum a nobis eſt, voluntatem liberam, ad ſuum actum liberum efficiendum, non indigere ſpeciali influxu Dei, diſtincto ab ipſo actu, ſeu actione ſua, quo ei aliquid ad actionem prævium conferatur, diſtinctum etiam ab ejus virtute activa permanente, naturali vel infuſa. Et quidem, hanc eſſe ſententiam Scoti, & receptam in ſchola ejus, ſatis demonſtrant, quæ in poſteriori parte præcedentis capitis diximus. Quod vero ſit communis aliorum Theologorum extra ſcholam D. Tho., conſtat aperte ex his, quæ de concurſu primæ cauſæ docent, quæ commodius afferemus infra ca. 14. Rurſus ex Thomiſtis, ita etiam docuiſſe Cajet. aperte conſtat ex prima parte q. 14. a. 3. & q. 19. ar. 8. ubi tractans hanc propoſitionem, cauſa ſecunda non agit, niſi mota a prima: diſtinguit de motione prævia propriæ actioni, aut de motione cooperante intrinſece ad propriam actionem; & ſubdit, illam propoſitionem non eſſe veram de priori ratione, ſcil. prævia, ſed de poſteriori, ſcil. cooperante. *Talis eſt autem* (inquit) *cooperatio primæ cauſæ, de qua ſcriptum eſt, quod attingit a fine uſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuaviter, juxta, ſcilicet, modum cujuſque cooperans unicuique.* Quæ Cajet. verba plurimum notanda ſunt: non potuit enim brevius & clarius, totam ſententiam noſtram comprehendere, & inſinuare in quo conſiſtat, fortis & ſuavis diſpoſitio Dei in noſtri liberi arbitrii motione; quia auctores contrariæ ſententiæ nihil frequentius in ore habent, quod infra videbimus, c. 11. in eadem ſententiam eſt Capreol. quem in ſequentibus cum aliis Theologis afferam.

Voluntatem ad actum liberum nullo prævio præter quietam permanentemque virtutem indigere Probat u. Legatur Gabr. in 1. d. 45. & in 2. d. 1. q. 2. & d. 37. Alegid. in 2. d. 1. q. 2. ar. 6. & de eſſe & eſſentia q. 4. Almain. tr. 1. mor. cap 1. Andreas de Caſtronovo in 1. d. 45. per plures quæſt. Cajet. teſtimonium.

2 Nunc vero etiam ipſius D. Th. fuiſſe hanc mentem, atque ſententiam, ſic oſtendo ex ipſius doctrina. 1. 2. q. 109. ar. 1. 2. & 3. ubi ſæpiſſime repetit, in omni agente creato duo requiri ad agendum, ſcil. propriam virtutem agendi, & motionem primi agentis, quod eſt Deus; quam motionem, vocat auxilium Dei moventis. Unde in his, quæ a ſolo Deo per ſe pendent in ſuis actionibus nihil aliud requirit, niſi in ordine ad actiones, quæ naturalem vim agentis ſuperant, non ob ſubordinationem cauſarum, ſed ob imperfectionem principii activi, de quare, libro tertio dicendum eſt. Quid autem D. Th. intelligat, nomine auxilii Dei moventis, obſcurum eſt. Videtur autem neceſſario intelligendum, hoc auxilium nihil aliud eſſe quam concurſum a nobis declaratum, nam ſi de alia motione prævia intelligatur, vel præter illam eſt alius concurſus neceſſarius, & ſic jam non ſunt duo, ſed tria, ad actionem voluntatis neceſſaria, quod D. Tho. virtute negavit, dum prorſus id tacuit, & prætermiſit: Vel præter illam motionem non eſt neceſſarius alius concurſus: & ita ſequitur, tantum remote, & quaſi per accidens concurrere Deum ad actionem creaturæ ſolum applicando cauſam ſecundam ad opus: quod eſt virtute devolvi in opinionem Durandi, vel in aliam ſimilem non minus falſam, ut ex teſtimoniis & rationibus adductis ſatis conſtat. Et ſane cum D. Tho. hunc proximum concurſum negare non potuerit, ſaltem diminute valde & obſcure eo loco proceſſiſſet, nulla ejus facta mentione alia enumerando. Et ita Cajetanus eo loco videtur intellexiſſe: nam illud auxilium, cooperationem Dei eſſe interpretatur. Cur autem illum concurſum, *auxilium Dei moventis* vocaverit, cum ad nomen ſpectet, non multum refert: fortaſſe id fecit, ut explicaret, Deum, dando illum concurſum, ita ſe habere virtute

Idem de D. Tho. mente cenſendum eſſe certum oſtenditur.

&

& eminenter, ac ſi cauſas ſecundas phyſice ad ſuas actiones applicet: quia, ut ibidem ait, ar. 1. *Non ſecundum neceſſitatem naturæ, ſed ſecundum ſuæ providentiæ rationem*, illud auxilium communicat, ac distribuit. Unde ita ſingulas creaturas, ſuas actiones facere ſinit, ut alias Auguſt. dixit, ut eis nihilominus ad ſuæ providentiæ fines utatur, non minus perfecte, quam ſi ſingulas prævia actione ad operandum applicaret. Poſſunt etiam aliæ rationes illius appellationis reddi, quas infra attingemus, cap. 11. ubi mentem D. Thomæ ex aliis locis ejus amplius declarabimus.

Auguſt. lib. 7. de Trinit. cap. 7.

Ratione eadem veritas corroboratur.

3 JAM ratione agendum eſt, & quidem, ſi illæ quas c. 4. adduximus ad probandum concurſum Dei eſſe neceſſarium, attente conſiderentur, illæ ſufficient ad perſuadendum, non requiri, ex vi ſubordinationis cauſarum, alium influxum, præter concurſum explicatum: quia ille concurſus ſufficit, ut omnis effectus creaturæ, omniſque actio ejus, a Deo, ut a prima cauſa eſſentialiter pendeat: ille etiam ſatis eſt, ut cauſa ſecunda ſit ſubordinata primæ, non per accidens, ſed per ſe & eſſentialiter ex vi propriæ naturæ imperfectæ, & participatæ, ut declaratum eſt: quæ eſt ergo neceſſitas alterius adminiculi, vel motionis præviæ in cauſa ſecunda receptæ? Et declaratur ac urgetur amplius, nam, ſi præter hanc alia divina actio neceſſaria eſt, interrogo, an immediate & per ſe attingat effectum creaturæ, vel ſolum mediate & per accidens, ſeu ut conditio prævia? At neutrum dici poteſt. De primo patet, quia per priorem concurſum a nobis explicatum influit Deus, per ſe & immediate in effectum creaturæ: ergo ſuperflue & ſine fundamento fingeretur alia influxus diſtinctio, manans ab eadem prima cauſa ut talis eſt, & eundem effectum immediate ac per ſe attingens: imo vix poſſet concipi diſtinctio inter unum influxum & alium. Quare in hoc etiam nulla eſt opinionum diverſitas, neque ullus hactenus Theologorum, aut Philoſophorum hoc modo finxit duplicem concurſum primæ cauſæ in effectus creaturarum, & cum ipſiſmet cauſis ſecundis. Nam licet aliqui finxerint, omnes effectus cauſarum ſecundarum fieri dupliciter a Deo per ſe & immediate: ſc. & cum cauſis ſecundis, & ſola virtute Dei; ac duabus actionibus ex natura rei diſtinctis, utraque per ſe ſufficiente & totali; altera a ſolo Deo, altera a Deo cum cauſa ſecunda: tamen hæc opinio nec eſt eorum doctorum cum quibus nunc diſputamus, nec eſt probabilis, cum nulla ratione vel auctoritate nitatur, & per ſeſe afferat ſuperfluitatem & abſurditatem: nec deniq; ad præſentem cauſam quidquam refert; & ideo in ea improbanda nunc immorari non eſt neceſſe.

Duplicem concurſus creaturæ effectus productionem, quidam Deo tribuere aſſerunt, & qualiter.

4 De ſecundo membro, in quo eſt difficultas, dicendum ſupereſt: qui enim ponunt alium actualem influxum & generalem primæ cauſæ in ipſam cauſam ſecundam, præter illum qui eſt in effectum ipſius cauſæ ſecundæ, conſequenter dicunt, per illum influxum non influere Deum immediate ac per ſe effectum cauſæ ſecundæ, ſed in ipſa cauſa efficere aliquid prævium & neceſſarium ut ipſa agat. Hoc autem prævium, quidam eorum *applicationem* cauſæ ſecundæ ad agendū; alii *motionem*, alii *complementum virtutis*, quo in actu primo conſummatur; alii *excitationem virtutis activæ*; alii denique *determinationem* ejuſdem cauſæ ad ſuam actionem, vocant. Si ergo per horum ſingula diſcurrendo oſtenderimus, nihil rei illis vocibus ſubeſſe poſſe diſtinctum a cauſa ſecunda & actione ejus, quod vel explicari poſſit, vel ratione aliqua declarari, eſſe neceſſarium, convincemus ſane non eſſe gratis credendum: cur enim admittendum eſt aliquid eſſe in natura neceſſarium, quod nec fides docet, nec ratio ſuadet, nec mens fere capere poteſt?

Cauſa creata applicationem aliquam requirit ad operandum.

5 Sed ad rem quod attinet ad applicationem ſuppono (quod veriſſimum eſt) omnes cauſas creatas aliquam applicationem præviam requirere ad actiones ſuas, ſive ſit ex parte ipſarum, ſive ex parte ſubjecti, vel objecti, ſive materiæ, circa quam operaturæ ſunt. Quæ applicatio in corporalibus agentibus ſeu motibus, ſemper fit per motum localem, aut aliam actionem, qua agens & paſſum loco conjungantur, ſeu propinqua fiant: in potentiis autem ſeu viribus animæ, præcipue in intellectu & voluntate fit per ſufficientem propoſitionem objecti, aut per imperium unius potentiæ in aliam, vel aliam motionem, vel ejuſdem potentiæ in ſeipſam ſecundum actus diverſos, quando ſubordinationem inter ſe habent, ut late Doctor Sanctus in 1.2.q.9. docet. Unde in genere, omnis hæc applicationum varietas, ad duo capita reduci poteſt. Et, ut breves habeamus terminos quibus utamur, alteram materialem ſeu localem; alteram animalem intentionalem appellemus.

6 Deinde ſuppono, omnem hanc applicationem præviam fieri a Deo, vel per cauſas ſecundas, vel interdum per ſe ſolum, ſi cauſæ ſecundæ deſint. Ratio generalis eſt evidens, quia hæc applicatio eſt aliquid in rerum natura: eſt enim vel motus localis, aut alia loci acquiſitio, cognitio, appetitio, aliquidve ſimile: ergo neceſſe eſt a Deo fieri. Item ex hac applicatione diverſimode facta in diverſis agentibus & patientibus, exoritur fere omnis varietas effectuum, quæ in univerſo contingit, tam in naturalibus: quam in moralibus: imo perpetua conſervatio univerſi, per continuas generationes & corruptiones, ex hac applicatione maxime pendet, ſed Deus eſt qui providentia ſua & maxima efficacia hæc omnia gubernat & continet: ergo neceſſe eſt, ut ipſe ſit cauſa prima omnia hujuſmodi applicationis. Quia vero Deus ſuaviter omnia diſponit, regulariter hanc actionem non facit, niſi per cauſas ſecundas: & tunc non aliter ipſe concurrit, quam dando priorem concurſum generalem illi cauſæ ſecundæ, quæ per ſe & immediate efficit hanc applicationem, ut, ſi angelus, exempli cauſa ſit cauſa applicans ignem Sodomæ, ut comburatur, Deus concurrit cum angelo ad efficientiam illius motus per generalem concurſum ſupra explicatum, & ſimili modo cum aliis. Poteſt autem Deus facere interdum hanc applicationem ſua ſola efficacitate, ſed id (ut creditur) ordinarie non facit, niſi vel in operibus aliquibus miraculoſis, vel interdum in operibus gratiæ, quando intellectum aut voluntatem hominis in ſeipſis immutat, illuminando, vel inſpirando aliquem motum, quo ipſa voluntas ad alium actum applicetur: hic enim modus applicationis maxime pertinet ad ordinem gratiæ explicandum infra libro tertio.

Qualiſcumque prævia applicatio a Deo fit ſemper vel ſolo vel operante cauſa creata.

7 Omnia vero hæc applicationum genera ſunt omnino extra cauſam & rem de qua diſputamus, quamvis nonnulli doctores circa hanc applicationem mirabiliter hallucinentur ob vocis æquivocationem. Etenim præſens quæſtio, de neceſſitate divini concurſus, ſolum verſatur ſuppoſitis aliis omnibus requiſitis conditionibus ad operandum ex parte ipſius cauſæ ſecundæ, verbi gratia, poſtquam ſol præſens eſt huic hemiſphærio, & omnia impedimenta ablata ſunt, quo Dei concurſu indigeat ad illuminandum. Et in re circa quam verſamur, poſtquam voluntas habet præſens objectum per judicium rationis, & ipſa, quantum eſt de ſe, apta eſt ad operandum circa tale objectum, inquiritur, quod ſit neceſſarium ex parte Dei: & hoc ſenſu dicimus, illam applicationem præviam nullam eſſe.

Omnibus prærequiſitis ad agendum ex parte creaturarum ſuppoſitis, nulla Dei prævia applicatio eſt poſſibilis, nedum neceſſaria.

Nam in primis inquiro, quis ſit terminus hujus applicationis: cum enim hæc applicatio actio aliqua eſſe dicatur, & non ſit tantum immanens in Deo, ſed tranſiens in cauſam ſecundam, terminum aliquem habere neceſſe eſt: imo juxta opinionem aſſerentem, actionem Dei non tranſire proprie in extrinſecam materiam, niſi quoad effectum ſuum hæc applicatio, cum ſit a ſolo Deo, prout recipitur in cauſa ſecunda, non erit actio Dei, ſed terminus aliquis, vel effectus divinæ voluntatis: at nullus talis terminus fingi, vel excogitari poteſt. Dices, terminum eſſe actionem cauſæ ſecundæ: hæc enim applicatio ad hoc fit, ut cauſa ſecunda ſuam actionem exerceat. Sed hoc non recte dicitur, hæc enim applicatio dicitur eſſe aliquid in cauſa ſecunda prævium ad actionem: unde actio talis cauſæ, ad ſummum dici poterit finis, ad quem ordinatur talis applicatio, ſicut illuminatio ſolis dici

poteſt

Digitized by Google

poteſt terminus, ſeu finis extrinſecus applicationis ejus, quæ per motum localem fit: at hic inquirimus intrinſecum terminum hujus applicationis, qui vel formaliter ſit ipſa applicatio, vel per illam proxime fiat. Nam ſicut per applicationem ſolis immediate fit exiſtentia ejus in hoc loco, ad quam deinde ſequitur illuminatio, ita oporteret dare aliquid ſimile in hac applicatione: at vero nihil tale fingi poteſt, nam ponimus, omnem applicationem, ſi neceſſaria ſit, eſſe factam: ſimiliter omnem objecti applicationem, ſeu intentionalem, quid igitur eſſe poteſt illa alia applicatio, aut per eam fieri quid poteſt?

Occurritur evaſioni.

8 Dices per eam actionem fieri majorem quandam conjunctionem agentis ad paſſum, vel potentiæ ad objectum: conjunctionem (inquam) non localem, ſed virtualem, aut ſecundum propenſionem majorem unius ad alterum. Sed hoc etiam nihil eſſe, poteſt, quod ratione fundetur, aut ſatis percipi poſſit: nam ſi illa conjunctio fit in actu ſecundo, hæc non fit, niſi per actionem ipſius cauſæ ſecundæ, & non per aliquid prævium ad actionem: ſi vero fit in actu primo, non fit, niſi per ipſam virtutem agendi quæ per ſe eſt propenſa ad ſuam actionem, & ita ſuppoſitis aliis extrinſecis conditionibus requiſitis, per ſeipſam eſt ſatis applicata, ſeu potius inclinata ad actionem ſuam: nec poteſt hæc applicatio, propenſio, aut inclinatio augeri, niſi aucta virtute ipſa agendi: quod per ſe loquendo, neceſſarium non eſt ad concurſum cauſæ primæ, ut ſic, ut circa aliud membrum dicetur: ergo talis applicatio prævia, quæ per ſe neceſſaria ſit ex vi concurſus primæ cauſæ, præter conditiones omnes requiſitas ex parte cauſarum ſecundarum, & quæ a ſola prima cauſa fiat, eſt ficta & impoſſibilis; quia nihil omnino eſt.

Præmotio cauſæ primæ an neceſſaria?

9 NEC probabilior eſt altera pars de motione primæ cauſæ ſecundæ eodem enim modo inquirendum eſt, quem intrinſecum terminum habeat hæc motio: omnem enim quod movetur, ad aliquid moveri neceſſe eſt: hæc autem motio non eſt intrinſece & immediate ad actionem cauſæ ſecundæ, ſed ad ſummum dici poteſt, ad illam, ut ad extrinſecum finem ordinari; tum quia dicitur eſſe hæc motio prævia ad illam actionem, & re diſtincta ab illa; tum etiam quia actio non eſt terminus productus per aliam actionem, ſeu motionem; tum denique, quia in cauſis ſecundis naturalibus, quæ agunt actione tranſeunte, hæc motio dicitur eſſe in ipſa cauſa ſecunda: actio vero cauſæ ſecundæ eſt in paſſo: quomodo ergo una erit proximus & intrinſecus terminus alterius? In voluntate vero hæc mutatio tantum dicitur fieri a Deo, & voluntatem ſolum paſſive ſe habere reſpectu illius: ergo non poteſt hæc motio terminari ad ipſam actionem vitalem & liberam voluntatis, ut ad terminum intrinſecum; alias a quo fit illa motio, fieret etiam hæc actio, quia terminus intrinſecus motionis ab eo tantum fit, a quo fit ipſa motio: ex quo fieret, actionem ipſius voluntatis, ad quam hæc motio terminari dicitur, a ſolo Deo fieri, & voluntatem ſolum paſſive ad ipſam concurrere, quod eſt hæreticum in actionibus liberis, de quibus tractamus. Secluſa autem cauſæ ſecundæ actione, nullus alius terminus intrinſecus talis actionis fingi, aut excogitari poteſt, quia neque eſt aliquod ubi, neque aliquod quantum, & ſic de reliquis. Solum dici poteſt, hanc motionem terminari ad aliquam qualitatem, quæ (ut ajunt) detur per modum tranſeuntis, ſeu fluentis. Sed quæ eſt neceſſitas, quod munus, quis uſus, aut formalis effectus hujus qualitatis? Denique nihil dici poteſt, niſi fortaſſe, quod ſit virtus activa fluens, quod in tertio membro refutandum eſt.

10 Accedit, quod agens, ut agens, non mutatur, teſte Ariſtotele tertio Phyſicorum. Reſpondent aliqui, agentia creata agendo mutari, quia perficiuntur, dum vim ſuam quodammodo ad alia extendunt: illa enim virtutis extenſio, perfectio quædam eſt. At hoc falſum eſt, & non ſolum communi doctrinæ Ariſtotelis, & aliorum Philoſophorum parum conſentaneum, verum etiam per ſe incredibile: quid n. perfectionis ſoli accreſcet in hoc præciſe, quod aerem illuminet: illa enim extenſio virtutis nihil eſt aliud, quam ipſa actio illuminandi, quæ non illuminantem, ſed illuminatum perficit. Communicatio item perfectionis, ſignum quidem eſt præexiſtentis perfectionis, non vero nova perfectio. Quod ſi ea, quæ agunt actione immanente, agendo perficiuntur, non in quantum agentia ſunt, hoc eis accidit, ſed quatenus in ſe recipiunt id quod agunt; quæ mutatio non eſt prævia ad actionem, ſed conſequens, vel concomitans. Sed eſto, demus, agentia creata agendo perfici, vel mutari, hoc tamen poſito; ad ſummum id fiet ipſamet actione, ſi fortaſſe in ipſis recipitur, aut aliquid inde in eis reſultat: tamen, prius quam agant, non mutantur ut agant.

Quod extra ſe agit operans, actione ſua non perficitur.

11 Dicent, imo agens creatum non agere, niſi prius motum: hoc enim modo Ariſtoteles, reduxit univerſam naturam ad unum primum movens immobile. Quo diſcurſu etiam Theologi utuntur ad probandum eſſe unum Deum. Reſpondetur axioma illud, in hoc habere verum, quod agens creatum non agit niſi virtutem agendi ab alio accipiat, quæ per continuum influxum in eo conſervetur. Rurſus in eo etiam verum habet, quod ſupra dicebam, agentia creata fere nunquam inchoare actionem ſine nova aliqua applicatione, vel locali, ſi actio ſit extrinſeca, & corporalis, quæ applicatio interdum fit per motum agentis; interdum per motum paſſi: vel ſine applicatione mentali, aut interna, ſi ſit intellectualis vel intentionalis. At vero quod poſt receptam, & conſervatam virtutem, & factam applicationem paſſi, vel materiæ ſufficientem, ſit neceſſaria nova motio in ipſo agente, ut agat, neque eſt verum, neque ab Ariſtotele alicubi in hoc ſenſu traditum. Nec fieri poteſt aliqua ratione veriſimile, quia nullus terminus talis motionis, nullave neceſſitas illius inveniri poteſt.

Ariſtot. 8. Phy. tx. 5. & ſeq.

Ariſtotelicum axioma, omne quod movetur ab alio moveri neceſſe eſt, quo intelligendum.

12 Diſcurſus autem ille de reductione totius naturæ ad primum movens immobile, non fundatur in tam occulta & ignota motione: Ariſtoteles enim ex ſenſibilibus proceſſit, non ex his, quæ nec mente percipiuntur, nedum ſenſu. Igitur, ſi ſtat progreſſus ille phyſice, fundatur in reductione totius inferioris naturæ ad motum cœli, a quo ſuo modo pendet, ut experientia & philoſophia docent: cœlum autem ipſum non creditur moveri a ſe, nam (ut Philoſophus ſumit) omne quia movetur ab alio movetur; & ita inveſtigando motorem ejus, pervenit Ariſtoteles ad unum primum motorem immobilem. Si autem illa reductio fiat metaphyſice, fundatur in dependentia, quam omnis res creata habet ab alio, tam in eſſe, quam in agendo: ſic enim longe certius eſt, omne, quod non eſt a ſe, reducendum eſſe ad aliquid, quod non ſit ab alio; & quod a ſe non agit, reducendum eſſe ad aliud, in quo nitatur in agendo, & ita neceſſario eſt perveniendum ad aliquod per ſe ens, & per ſe agens: & hoc modo diſcurſus hic longe certius fundari poteſt in concurſu generali primæ cauſæ, quem explicuimus, quam in illa occulta motione: nam ille concurſus, licet ſenſu non percipiatur, tamen ratione conſtare poteſt: illa tamen motio, nec ſenſu, nec ratione oſtenditur. Si denique velimus reductionem illam facere quodammodo moraliter, fundari poteſt in illa mere ſenſibili applicatione agentium & patientium, quam conſtat eſſe ad actiones phyſicas neceſſariam: hæc enim tali ordine ac modo fit in univerſo in ordine ad conſervationem ejus, per continuas generationes & corruptiones, ut certum ſignum ſit unius primi momentis, ſeu gubernantis & ordinantis hæc omnia ad hunc finem: illa ergo alia motio occulta, eſt prorſus inutilis & omnino ficta.

Qualiter ad immobile movens phyſico diſcurſu perveniatur.

Qualiter metaphyſico progreſſo.

Quo idem pacto, morali gradatione.

Se-

Digitized by Google

Secunda cauſa in ſuo genere integra completaque nullo prævio complemento ad actionem indiget.

13 TErtium nomen huic præviæ actioni attributum erat, quod eſſet complementum virtutis cauſæ ſecundæ ad agendum. In quo certum eſt, quandocunque contingit virtutem cauſæ ſecundæ eſſe incompletam ac diminutam, ſi intrinſece & in genere cauſæ proximæ principalis complenda ſit, aliquem ſitum, vel qualitatem ei ſuperaddi oportere, quæ per actionem præviam neceſſario facienda eſt, ejuſque actionis auctor erit Deus, vel ſolus, ſi ſua tantum virtute compleat & perficiat vim effectricem creaturæ, ut quando homini ſupernaturales habitus infundit; vel cooperando cum alia cauſa ſecunda, quæ in aliam creaturam agat, ut vim ejus effectricem perficiat; ut quando objectum efficit ſpeciem in viſu, quam etiam Deus efficit generali concurſu a nobis ſuperius explicato. Nunc vero non hoc agimus, ſed loquimur de cauſa ſecunda habente jam virtutem agendi in ſuo genere completam & integram, qualem habet ſol ad illuminandum, ignis ad calefaciendum, viſus ſpecie & lumine informatus ad videndum: & voluntas præſente objecto & judicio intellectus ad eliciendum actum ordinis naturalis. In his ergo cauſis nullum majus complementum virtutis neceſſarium eſt: ergo ex vi ſubordinationis cauſæ ſecundæ ad primam, illa prævia actio ad hunc finem complendi virtutem cauſæ ſecundæ, non eſt neceſſaria. Probatur conſequentia, quia, non ſolum ſuperfluum, ſed etiam impoſſibile videtur, aliquid ſub ea ratione compleri, ſub qua jam completum eſt: ſed cauſa ſecunda nunquam extrahitur ab ordine cauſæ ſecundæ; & in illo ſupponitur completam virtutem habere: non ergo neceſſe eſt amplius compleri, imo certe non poteſt. Poſſet quidem Deus ſi vellet, illam virtutem multiplicare, & augere, ut effectus, aut citius fieret, aut intenſior, aut fortiori virtute: ſed hoc nec dici poteſt neceſſarium, nec connaturale cauſæ ſecundæ, ſi ipſa non poſtulet tantam virtutem: multoque minus dici poteſt hoc pertinere ad ſubordinationem cauſæ ſecundæ ad primam, ſatis enim eſt ut agat minori intenſione, velocitate, ac fortitudine, & ita non indigebit hoc complemento, egebit tamen ſubordinatione & concurſu cauſæ primæ: ergo concurſus, per ſe & ſimpliciter neceſſarius tantum eſt ille quem explicuimus, non vero hoc virtutis complementum.

Ad quart. objectio.

14 Dicent, virtutem cauſæ ſecundæ, hoc ipſo, quod creata eſt, non poſſe eſſe completam ad agendum, etiam in ſuo ordine cauſæ ſecundæ, ſtabili ac permanente, vel (ut ita dicam) habituali complemento, ſed indigere ſemper aliquo actuali complemento, quod recipit a Deo per hanc præviam actionem, quæ terminari intrinſece intelligitur ad quandam virtutem inditam & ſuperadditam, quam vocant qualitatem fluentem vel intentionalem, vel quid ſimile. Cui potius tribuitur complementum virtutis cauſæ ſecundæ, quia eſt magis actualis, magiſque pendens ex actuali motione Dei. At enim, quando omnis ratio ad hæc impugnanda deeſſet, quis ea credat ſine ratione, ſine auctoritate, & abſque ullo indicio talis qualitatis, quia ex effectibus cauſarum ſecundarum ſumi poſſit? Quis (inquam) credat virtutem ſolis ad illuminandum in ordine cauſæ ſecundæ incompletam eſſe? Aut viſum optime diſpoſitum, & perfecte informatum ſpecie, adhuc indigere alio extrinſeco complemento? aut voluntatem charitate infuſa affectam, adhuc imperfectam eſſe in ratione actus primi? Certe hæc & ſimilia per ſeſe ſunt ſatis incredibilia. Verumtamen non deeſt etiam ratio, qua falſa eſſe oſtendantur.

Exploditur.

15 Nam, quando actio vel effectus non excedit perfectionem cauſæ non eſt cur excedat virtutem ejus in ſuo ordine: ſed calefactio & calor ab igne productus non excedit perfectionem ignis ſeu caloris quo ipſe calefacit: ergo neque excedit virtutem activam ejus: erit ergo in calore illo virtus completa in genere cauſæ proximæ ad ſimilem calorem producendum. Dices, hac fere ratione utebatur Durandus ut probaret, non eſſe neceſſarium concurſum cauſæ primæ, ſed cauſam ſecundam per ſe ſolam ſufficere. Reſpondemus, ita quidem eſſe, tamen inde ſolum ſequi, Durandum non recte illam rationem accommodaſſe. Unde reliqui authores illi reſpondent, illam rationem concludere cauſam ſecundam habere ſufficientem virtutem in ſuo genere, non tamen habere illam, independentem a prima cauſa, quia tam illa, quam effectus ab ea producendus, eſſentialiter a prima cauſa pendent. Ex qua reſponſione colligimus, virtutem cauſæ ſecundæ poſſe eſſe ita completam in ſuo genere: ut nihil requirat aliud, niſi concurſum illum cauſæ primæ, quem poſtulat; tum ex eo, quod eſt virtus participata & pendens, tum etiam ex eo, quod effectus ab eo producendus eſſentialiter eſt ens participatum, quod ex vi ipſius eſſe participati requirit influxum primi entis: ſed hoc genus dependentiæ ſufficientiſſime completur per generalem concurſum a nobis declaratum: ergo in reliqua efficacitate ſufficiens virtus eſt in proxima cauſa; atque adeo omne aliud complementum non eſt neceſſarium ex vi ſubordinationis cauſæ ſecundæ ad primam, ſed eſt ſine fundamento excogitatum.

16 Et augetur hujus rationis vis: nam, ſi Deus prius agit in cauſam ſecundam ut compleat virtutem ejus, ſumo virtutem cauſæ ut completam per illam qualitatem intentionalem ſeu tranſeuntem, ut, verbi gratia, ignem ut affectum ſuo calore & illa qualitate; totum hoc compoſitum habet rationem cauſæ ſecundæ, ac proxime reſpectu caloris producendi, & in ſuo genere eſt cauſa completa, indigetque nihilominus actuali concurſu Dei concomitante, qualis a nobis explicatus eſt, ut ſatis etiam probabimus: ergo vel indiget etiam alio auxilio præmovente, & complente virtutem: & hoc dici non poteſt, quia hoc modo procederetur in infinitum, & nunquam virtus cauſæ proximæ compleretur ad agendum: vel, ſi non indiget alio auxilio, ſed ſufficit tali cauſæ concurſus ille concomitans, idem dici poterat de ipſa ſecunda cauſa ut præciſe conſtituta ſua naturali virtute agendi in ſuo ordine ſufficiente ad talem effectum. Probatur conſequentia; tum, quia jam damus quandam cauſam ſecundam, quæ non requirit alium concurſum: unde fit, ut ſubordinatio cauſæ ſecundæ ad primam per ſe & vi ſua alium non requirat, & conſequenter, quod hoc ſolo titulo in nulla cauſa ſecunda requiratur, niſi aliunde fit, & oſtendatur eſſe inſufficiens in ſuo ordine, nam ex hoc ſolo, quod ſi cauſa ſecunda & creata hoc non colligitur, quia illud aggregatum ex cauſa ſecunda & virtute intentionali, eſt etiam cauſa ſecunda & creata; & tamen non eſt ita completa ut non egeat prædicto concurſu: tum etiam, quia ſi ex forma, quæ erat in cauſa ſecunda, calore, verbi gratia, & illa qualitate intentionali completur virtus cauſæ ſecundæ, cur non potuit Deus dare creatæ virtutem ſeu qualitatem aliquam ita perfectam, ut haberet ex ſe totam illam efficacitatem quæ fingitur compleri ex duplici illa qualitate? quando quidem tota illa non excedit capacitatem agentis creati: Vel, ſi potuit ita fieri, cur negabimus ita factum eſſe? & qualitates activas, quas Deus multis rebus indidit, eſſe ita perfectas, & hoc modo completas virtutes in ſuo genere? Certe hoc nihil derogat efficacitati virtutis divinæ, imo liberaliorem eam oſtendit in communicanda virtute ſua ſuis creaturis.

17 Nec refert, ſi quis dicat, hanc virtutem fluentem pertinere ad propriam cauſalitatem cauſæ primæ: & ideo non eſſe communicabilem cauſæ ſecundæ per virtutem illi innatam. Quia hoc facili negotio, oſtendetur eſſe falſum: Nam vel eſt ſermo de cauſalitate cauſæ primæ, quia immediate & per ſe influit in effectum cauſæ ſecundæ: & hæc non conſiſtit in hoc influxu, ut evidenter patet ex dictis; nam per hunc influxum non dat eſſe effectui, ſed cauſæ, quæ productura eſt effectum: unde ſolus prior concurſus a nobis declaratus eſt, quo cauſa prima immediate influit in actionem, & effectum cauſæ ſecundæ, & dat illi eſſe; & ideo ille eſt proprius virtutis increatæ, nec ſuppleri poſſet per virtutem puræ creaturæ, quia eſſet independens: Occurritur cuidam objectioni.

Vel,

Vel, eſt ſermo de influxu mediato reſpectu effectus cauſæ ſecundæ, & immediato reſpectu ipſius cauſæ: & hic etiam nunc ſervatur, quamvis cauſa ſecunda habeat in ſuo ordine completam vim agendi, ſtabilem ac permanentem, quia ſemper habet illam ex actuali influxu primæ cauſæ dantis & conſervantis illam: ergo ex hac parte nulla eſt major repugnantia in communicanda hac virtute permanente, quam ſit in virtute fluente. Nam, quod dicebatur de majori actualitate hujus fluentis virtutis in ordine ad influxum Dei, vix intelligitur quid ſit, aut quid conferre poſſit, ut per illam Deus compleat vim agendi cauſæ ſecundæ & per qualitatem permanentem & connaturalem, ipſi cauſæ ſecundæ id non poſſit; nam, ſi utraque qualitas, fluens & permanens, ſecundum ſe conſiderentur, ſunt quidam actus primi, & neutra eſt per modum actionis in actu ſecundo, ut oſtenſum eſt: ſi vero in ordine ad Deum ſumantur, utraque pendet a DEO in fieri & conſervari; unde utramque DEVS actu ſemper influit; & ea ratione dici poteſt actu movere cauſam ſecundam: eſt ergo illa differentia magis in verbis, quam in re.

Quid de excitatione ſentiendum.

Excitatio proprie in animæ potentiis, per translationem in virtutibus aliis naturalibus.

18 QUartum nomen erat excitationis virtutis activæ, quod ſane ad rem de qua agimus, & ad declarandum concurſum neceſſarium cauſæ primæ & ſubordinationem cauſæ ſecundæ, non magis confert, quam reliqua. Nam excitatio proprie locum habet in potentiis animæ, quatenus una per actum alterius ad operandum movetur, ob ſympathiam naturalem, quam habent, quatenus in eadem anima radicantur. Solet etiam applicari hæc vox aliquibus virtutibus naturalibus, quæ interdum aliquam alterationem prærequirunt, ut ſuam actionem exerceant, ut vis odorifera non emittit odorem, niſi caleſcat, & piper, & ſinapi non calefaciunt, niſi conterantur, & ſic de aliis. Sed omnis hæc excitatio fit, aut quia virtus activa per illam alterationem completur, vel quia diſponitur dum rara fit, aut alio modo ſimili afficitur, ut melius ad agendum applicetur. Nihil autem horum eſt neceſſarium in cauſa ſecunda ea præciſa ſubordinatione ejus ad primam: Et quando aliquid ſimile neceſſarium eſt ex peculiari natura vel defectu alicujus rei, conferri ſeu fieri poteſt per aliam cauſam ſecundam concurrente prima ſuo generali concurſu, dummodo actio aliunde non ſit miraculoſa, vel ad ordinem ſupernaturalem pertineat: ergo hæc excitatio a cauſa prima, quæ propria ejus fingitur, & neceſſaria in omni actione cauſæ ſecundæ, ſolum, quia cauſa ſecunda eſt, etiam eſt ſine fundamento adinventa: nec majorem probabilitatem habet hæc declaratio hujus præviæ actionis quam reliquæ. Omitto vix poſſe ab his auctoribus explicari, quæ & qualis ſit hæc entitas, aut qualitas, aut quovis alio nomine appelletur: & cur fluens eſſe dicatur, cum oſtenſum ſit non eſſe actionem vel motionem veram. Neque etiam ratio reddi poteſt cur ſtatim corrumpatur, tranſacta actione, cum neque ab actione pendeat neque actio ab ipſa, nec ſit violenta ſubjecto; aut repugnans naturæ illius. De ſubjecto item illius quis dicat? an, ut compleat vim agendi caloris, inſit ipſi, vel ſatis ſit ut ſimul eidem ſubjecto inhæreat; & quando virtus activa cauſæ proximæ ex multis rebus conſtat, ut efficacitas ad videndum conſurget ex potentia & ſpecie, an unaquæque harum rerum indigeat ſua virtute fluente, qua compleatur in ſua activitate, vel cur potius una quam alia.

D. Tho. 1. p. q. 6. art. 1 ad 1 & 9. cont. Gent. Cap 21. art 4.

In his enim & ſimilibus multa dici poſſent, quæ ſufficiat attigiſſe, ut aliis occaſionem diſcurrendi præbeamus & conſiderandi, quot difficultates ex prædicta doctrina oriantur.

Refutatur objectio. Naturalia inſtrumenta raro indigent præmotione ad agendum.

20 At (inquiunt) cauſa ſecunda non agit, niſi ut inſtrumentum primæ, ſed inſtrumentum non agit niſi ut motum a principali agente, & ab illo recipiens complementum virtutis agendi per virtutem tranſeuntem, ut in artificialibus videre licet: ergo. Sed hæc objectio duobus modis peccat. Primo, quia illa generalis propoſitio de inſtrumentis aſſumpta, in rigore intellecta de motu recepto in inſtrumento non eſt in univerſum vera; calor enim cenſetur eſſe inſtrumentum formæ ignis, aut animæ ad formam ſubſtantialem inducendam; & tamen non agit per præmotionem aliquam, quam in ſe recipiat, ut per ſe notum eſt: idem eſt de phantaſmate, ſi agit ut inſtrumentum in productione ſpeciei intelligibilis; imo in inſtrumentis naturalibus raro invenietur hæc præmotio. Neque argumentum, quod in hac re fieri ſolet de inſtrumentis artis, eſt efficax, quia in eis motio ſpeciali ratione eſt neceſſaria, quia tota actio horum inſtrumentorum fit, vel deferendo aliquod corpus per varia loca, ut fit in ſcriptura, vel pictura: vel impellendo aliud a ſuo loco, ut fit per ſerram. Ex his ergo ſolum ſumitur exemplum ſenſibile ad explicandam ſubordinationem; non vero argumentum efficax, ut eodem modo fieri oporteat in omnibus inſtrumentis. Deinde peccat illa objectio, quia cauſæ ſecundæ non ſunt proprie & in rigore inſtrumenta, ſed cauſæ principales in ſuo ordine, quia agunt propria & proportionata virtute, & effectum ſibi reddunt ſimilem. Dicuntur autem interdum inſtrumenta reſpectu Dei, quaſi per quandam comparationem ad declarandam imperfectionem earum, & dependentiam, quam a Deo habent. Comparantur autem inſtrumentis primo, quia inſtrumenta ſolent habere virtutem ſuam a principali agente, & ita habent cauſæ ſecundæ a Deo. Secundo, quia principale agens ſolet aliquando influere in ipſum inſtrumentum, præcipue ſi ſit conjunctum; & ita Deus influit in cauſas ſecundas, non præmovendo, ſed conſervando illas. Tertio, quod actio inſtrumenti ſolet etiam eſſe actio principalis agentis: & ſimiliter omnis actio cauſæ ſecundæ eſt etiam actio Dei. Quarto, quia inſtrumentum nititur in ſua actione in principali agente: omnia autem agentia creata nituntur in virtute divina: imo dicuntur agere in virtute Dei, quia ſunt participationes divini eſſe, & non poſſunt ſimile eſſe producere, niſi ab eo juventur, qui eſt ipſum eſſe per eſſentiam. Et ita exponunt hanc efficientiam cauſarum ſecundarum omnes fere auctores, ut ex ſupra citatis conſtat, abſque ulla mentione fluentis qualitatis.

D. Th. q. 14 de ver. art. 1. ad 4. & 9. Scot in 4 d. 1. q. 1. ad ult.

Cauſæ ſecundæ, ſimpliciter ab inſtrumentalibus differunt.

Supereſt dicendum de poſtremo membro, in quo iſtud prærequiſitum prævium ex parte Dei, determinatio cauſæ ſecundæ appellabatur, de qua in ſequente capite, ut diſtinctius procedamus, commodius tractabitur.

C A P U T VII.

Cauſam ſecundam non indigere prævia determinatione cauſa prima ad actionem ſuam.

Naturaliter agentia nulla indigent ad agendum prædeterminatione.

1. QUæ hactenus diximus, communia ſunt omnibus cauſis ſecundis, etiam ſi neceſſario operentur: hoc vero ultimum de determinatione cauſæ ſecundæ, proprium videtur cauſæ liberæ; ideoque in eo conſiſtit tota hujus rei difficultas; adeo ut licet cætera falſa ſint, ut vidimus, prætermitti poſſent in Theologia, ſi cum hoc poſtremo non conjungerentur, quia per ſeſe non Theologicam, ſed Philoſophicam doctrinam continent: tamen, quia involvunt hoc poſtremum, & ad illud viam parant, non potuerunt a nobis breviter tranſiliri: oportet namque ut dixi, materiam hanc a fundamentis evolvere. Accedendo ergo ad prædictam determinationem in hoc capite rem hanc examinabimus ex generali ratione cauſæ ſecundæ: in ſequente autem videbimus, an ex ſpeciali ratione cauſæ liberæ hæc determinatio neceſſaria ſit.

Principio igitur per ſe evidens apparet, cauſas ſecundas naturaliter agentes, non indigere, ut a cauſa prima recipiant determinationem ad agendum, nova ſcilicet actione diſtincta ab illa, qua eas in eſſe conſervat. Probatur, quia hujuſmodi res ex vi ſuarum formarum ſeu proprietatum naturalium, ſunt determinatæ ad unum, & nullam habent intrinſecam indifferentiam: ergo non indigent nova forma aut novo impulſu, quo determinentur ad ſuos effectus.

Qua

Digitized by Google

Qua enim determinatione ſuperaddita indiget calor, ut calefaciat potius, quam frigefaciat, vel aliquid aliud efficiat? cum ex ſe ſit ita determinatus, ut ad illum effectum ſit potens, & non ad alium. Dices, interdum has virtutes eſſe indifferentes, vel potius eminentes ad plura: & indigere determinatione, ut unum potius, quam aliud efficiant, ut ſol, & ſi quæ ſunt aliæ ſimiles cauſæ. Reſpondetur, hoc in primis non pertinere ad ſubordinationem cauſæ ſecundæ reſpectu primæ, quam nunc inquirimus, ſed ad ſpeciales alias cauſarum conditiones. Deinde dicitur, hujuſmodi eminentiam convenire aliquibus cauſis ſuperioribus ſeu univerſalibus, quæ numquam poſſunt facere hujuſmodi effectus ſine adminiculo aliarum cauſarum, a quibus ad hos potius effectus, quam ad illos determinantur, ſive aliæ cauſæ efficientes etiam ſint, ſive tantum materiales: hoc enim modo determinatur ſol, vel aliquod aliud aſtrum, ut cum altero conjunctum, efficiat talem effectum, & conjunctum cum alio efficiat alium: ſic etiam ſol exſiccat lutum, & liquefacit ceram; & ad eas actiones determinatur ex diverſa materiæ diſpoſitione.

Occurritur oppoſitioni.

2 Neque in his effectibus naturalium cauſarum invenitur major indifferentia. Neque continget unquam (phyſice loquendo) indifferentiam unius cauſæ non ſatis determinati ad unum ex conſortio aliarum. Dico autem phyſice loquendo, quia cogitatione fingi poteſt occaſio, in qua cauſa naturaliter agens, ſit quodammodo ſuſpenſa, ut neque poſſit ſimul omnes aut plures effectus facere, quibus æque accommodatur; nec poſſit ad unum potius quam ad alium determinari. Vulgare exemplum eſſe ſolet de lapide perfecte plano æquæ perpendiculariter cadente ſuper vitrum, perfecte planum; & de particula ignis perfecte circulari poſita in centro terræ. Sed hæc relinquamus Philoſophis: nihil enim ad rem præſentem refert, aut gratis concedere in his eventibus nullum effectum ſequi propter impedimentum & indeterminationem cauſæ, aut certe dicere, tunc determinari cauſam ſecundam a prima, non ex vi generalis ſubjectionis cauſæ ſecundæ, ſed ex peculiari indigentia talis cauſæ. Pertinet enim ad generalem providentiam cauſæ primæ, ut ſecundis indigentibus ſubveniat. Et adhuc in eo caſu, licet non repugnet determinationem fieri per aliquid prævium ſuperadditum cauſæ, (nam facili negotio poteſt Deus majorem impetum in hac parte imprimere, quam in alia, vel vi agendi intendere reſpectu hujus effectus determinati:) non tamen eſt hic modus neceſſarius: nam ſola determinatio divini concurſus ad hunc effectum potius quam ad alium eſt ſufficiens, ut ſtatim in ſimili exemplo declarabo.

Cauſæ naturales, quæ plures ſimul edere ſolent effectus, phyſice loquendo ſemper ex concauſis ad certos effectus eliciuntur.

3 Dici enim iterum poteſt, licet non indigeant cauſæ ſecundæ, determinatione prævia primæ cauſæ ad talem effectum in ſpecie, tamen indigere illa ad hoc individuum potius, quam aliud producendum. Calor enim ignis (verbi gratia) licet ſit determinatus ex ſe ad producendum calorem, non tamen hunc calorem, vel hunc ignem, & ideo indiget prædeterminari a Deo, ut hunc determinate producat: & hæc neceſſitas generalis eſt in omnibus cauſis ſecundis, etiam in voluntate libera: quia, etiam ſi poſſit noſtra voluntas propoſito aliquo objecto ſe ſe ad amandum, vel odio habendum illud determinare, tamen, ſi amat, quod hoc actu in individuo, potius quam alio amet, non eſt poſitum in ejus libertate, ſed aliunde provenit, ſcilicet, ex prædeterminatione divina.

Objectio.

4 Reſpondemus tamen in primis, difficultatem hanc objici nobis non poſſe ab his authoribus, qui S. Thomæ doctrinam nobiſcum profitentur, nam ſolent hujus ſcholæ magiſtri docere, hos effectus individuari, vel a materia ſignata, vel a quantitate, vel a ſubjecto, in quo fit actio cum his circumſtantiis, ſcilicet hoc tempore, loco, &c. Juxta quam doctrinam in præſente difficultate non oportebit confugere ad determinationem primæ cauſæ, ſed, ſicut dicebamus, cauſam, quæ habet virtutem eminentem ad plures effectus ſpecie diſtinctos, ſolere interdum determinari ad unum potius, quam ad alium ex diſpoſitione paſſi: ita in præſenti dicetur, cauſam ex ſe indifferentem ad individua unius ſpeciei, determinari ad hoc individuum producendum ex eo, quod in ſubjecto his diſpoſitionibus affecto, ac cum his conditionibus ac circumſtantiis operatur.

Reſponſio ad objectionem ex doctrina Thomiſtarum.

4 Sed, quoniam hæc reſponſio, licet valde probabilis ſit, magnas habet in Philoſophia difficultates, admittimus modo (ſive id verum ſit, ſive falſum) determinationem cauſæ ſecundæ quoad hanc partem pendere ex voluntate ſola primæ cauſæ. Negamus tamen, recte inde colligi, hanc determinationem fieri a cauſa prima per aliquam actionem præviam circa cauſam ſecundam; aut ei aliquam rem imprimendo, per quam ejus facultas activa ad hoc individuum imitatur. Primo quidem, quia ſola determinatio divini concurſus ſufficit ad hanc determinationem. Probatur, quia cauſa ſecunda nullum individuum poteſt producere ſine concurſu Dei: ergo ſi Deus hic & nunc ſtatuat concurrere cum hac cauſa, verbi gratia, cum hoc igne ad producendum hunc calorem in individuo, & non alium, illa erit ſufficiens ratio, cur illa cauſa illum effectum ſingularem producat, potius quam alium; ergo ad hunc finem non eſt neceſſaria prævia effectio alicujus qualitatis, vel entitatis in ipſo igne ſeu cauſa ſecunda: ut ab illa determinetur.

Facilior reſponſio.

5 Secundo, quia via poteſt intelligi; quomodo aliter hæc determinatio fiat: addendo ipſi cauſæ rem aliquam. Duobus enim modis id excogitari poteſt; primo, per modum impedimenti ſeu reſiſtentiæ, quia, nimirum, id, quod Deus addit cauſæ ſecundæ impedit illam, ne alia individua illius ſpeciei poſſit producere, & ſolum relinquit illam expeditam ad unum efficiendum. Et hic modus per ſe eſt incredibilis, tum quia non apparet, quomodo illa qualitas ſeu entitas poſſit ligare virtutem agendi ne alios effectus producere valeat: quia nec poteſt illi reſiſtere, cum non habeat cum illa oppoſitionem, nec una operetur ad deſtructionem alterius, nec etiam illam diminuat, aut tollat aliquam conditionem neceſſariam ad agendum. Tum etiam, quia, ſi aliqua res additur, & illa eſt unica & ejuſdem rationis, non eſt cur ſit illi naturale impedire potius effectionem quorumdam individuorum unius ſpeciei, quam aliorum; vel (quod mirabilius eſt) impedire omnia præter unum. Addo, hunc modum etiam eſſe inſufficientem in cauſis liberis in opinione doctorum, cum quibus diſputamus, quia ex vi hujus impedimenti non manebit cauſa ſecunda determinata quoad exercitium ad illum ſingularem actum efficiendum, ad quem manet libera & expedita, cum tamen ipſi velint prædeterminationem quoad exercitium debere fieri a cauſa prima.

Duplex modus prædeterminationis phyſ. ex ad individuorum effectionem producendo exponitur, & refellitur.

6 Aliter igitur poteſt hæc prædeterminatio excogitari per modum additionis & augmenti virtutis activæ; quia nimirum, illa qualitas ſeu entitas, aut quovis modo appelletur, addit cauſæ ſecundæ quamdam ſpecialem vim effectricem hujus ſolius individui in illa ſpecie, quæ ita eſt efficax, ut trahat ſecum cauſam ſecundam ad efficiendum illud potius; quam aliud. Nam quia ex entitate ſuperaddita creſcit virtus ad efficiendum hoc ſolum individuum, inde fit, ut virtus activa potius ſe exerat in hoc individuum, quam in aliud; & quia non poſſunt plura ſimul fieri, ideo alia non efficit. Sed hic modus in cauſis liberis habet difficultates & graviſſima incommoda ſtatim tractanda: quia cum cauſa libera ex ſe ſit indifferens, non ſolum ad individua, ſed etiam ad ſpeciem actus, quia poteſt velle & nolle, non poteſt illo modo determinari ad individuum, quin etiam determinetur ad ſpeciem. Unde neceſſe eſt, quod talis determinatio tollat libertatem quoad ſpecificationem: quod ſi etiam determinet ad exercitium, tollet ſimpliciter uſum libertatis. De cauſis naturalibus ſi quis ita ſentire voluerit, parum noſtra refert, quamvis ſine cauſa aut neceſſitate ulla multiplicet res & actiones minime neceſſarias; & eligat modum intellectu difficillimum; nihilque conferentem ad efficaciam cauſæ primæ. Nam ſi ipſamet poteſt determinare cauſam ſecundam, ſolum limitando ſuum concurſum

Secundus.

ad tale individuum, & nihil aliud agendo, majoris poteſtatis & dominii hoc eſſe videtur, quam id facere multiplicando actiones.

Vis activa non eſt determinata ad unum effectum individuum.

7 Accedit, quod nulla res, quæ vim habet activam intra aliquam ſpeciem, eſt ex natura ſua determinata ut ſolum poſſit agere unum individuum illius ſpeciei, ut patebit diſcurrendo per omnes virtutes activas, quas nos experimur: ergo ſi illa qualitas, quam Deus addit cauſæ ſecundæ, igni (verbi gratia) eſt virtus activa caloris, ſive inſtrumentalis ſive quovis alio modo eſſe fingatur, ex ſe non erit determinata ad unum individuum illius ſpeciei, ſed indifferens ad plura: quomodo ergo ipſa determinabit cauſam ſecundam: cum eademmet indigeat alia determinatione? Quod ſi quis mordicus dicat eſſe ſpecialem huic entitati, ut ſuam efficaciam habeat determinatam ad unum individuum, fateor non poſſe demonſtrari hoc eſſe impoſſibile, aut implicare contradictionem: tamen, cum non poſſimus nos phyloſophari niſi ex virtutibus activis quas experimur; & alioqui nulla ratio nos cogat ad admittendum tale genus virtutis activæ, immerito, & præter omnem convenientem philoſophandi rationem, fingeretur. Præſertim, cum neceſſarium conſequenter ſit dicere, quoties variatur actio cauſæ ſecundæ, variari etiam hanc entitatem, quam Deus in illam præinfundit. Itaque, quoties novum lignum admovetur igni, toties neceſſe eſt, ut Deus novam qualitatem, aut novam rem determinantem ignem, ipſi conferat: & ſimilia poſſent facile inferri, quæ ſine cauſa quilibet philoſophus concederet. Sed de naturalibus cauſis hæc ſufficiant, quæ non erunt inutilia, ad facilius intelligenda ea quæ de liberis dicenda ſunt.

Deſligi- aut idem in volun- tate dicen- dum, quod in cæteris cau- ſis natu- ralibus.

8 Ex his ergo recte concluditur, voluntatem noſtram ex ſola generali ratione cauſæ ſecundæ, non indigere hac prædeterminatione, niſi in ea aliquid proprium & ſingulare oſtendatur, ob quod illam requirat. Quod ſane non erit facile oſtendere: quia ſicut in cæteris cauſis naturalibus agentibus, ita & in voluntate ſufficienter ſalvatur ſubordinatio voluntatis ad Deum ut primam cauſam per dependentiam eſſentialem, quam ab illo habet, non ſolum in eſſe, ſed etiam in operari, ratione concurſus neceſſarii ſuperius explicati: ergo ex vi hujus ſubordinationis non eſt neceſſaria alia motio divina prædeterminans: ergo per ſe loquendo non eſt neceſſaria ad actum liberum voluntatis. Probatur hæc ultima conſequentia: quia non eſt minus potens voluntas ad exercendos actus ſibi connaturales, quam ſint aliæ cauſæ naturales ad actiones ſuas: nec poteſt ſingularis aliqua ratio in voluntate inveniri, ob quam hæc determinatio ad voluntaris actus neceſſaria ſit, potius quam ad actus reliquarum cauſarum. Quod in ſequente capite fuſius oſtendendum eſt.

CAPUT III.

Voluntatem creatam ob libertatem ſuam non indigere phyſica, & inhærente prædeterminatione ut operetur.

Fundamentum firmiſſimum quo innituntur prædetermi- nationem hanc defenſores adverſarii.

1 HAbet voluntas creata, quatenus libera eſt, proprietatem peculiarem, ratione cujus aſſerunt contrariæ ſententiæ defenſores, omnino neceſſariam illi eſſe dictam prædeterminationem, nimirum ob indifferentiam ejus. Unde in hunc modum argumentantur, & hoc exiſtimant eſſe efficaciſſimum ſuæ opinionis fundamentum. A cauſa indifferente & indeterminata non poteſt definitus prodire effectus; ſed voluntas poſitis omnibus requiſitis ex parte objecti, & intellectus, ac ſuarum virium, eſt indifferens ad hunc vel illum actum eliciendum: ergo prius, ſaltem natura, quam aliquem definite eliciat, oportet ut ab aliquo determinetur; ergo a Deo; quia nec ab alia cauſa poteſt determinari, etenim nullam habet efficaciam in ipſam voluntatem: neque a ſe, quia ſemper ante determinationem ab alio receptam invenitur indifferens, ac proinde inſufficiens ad determinationem faciendam. Unde probatur prima propoſitio aſſumpta, in qua vis tota rationis conſiſtit, primo quidem quia repugnat eamdem facultatem ex ſe eſſe indifferentem, & ſe ipſam determinare, quia determinatum & indifferens contradictionem involvunt. Secundo, quia cauſa indifferens eſt quaſi incompleta, ut in unum effectum potius quam in alium feratur: neque ex parte ejus poteſt ulla ratio reddi, cur ab illa effectus manet determinatus: ergo oportet, ut complementum & radix talis determinationis aliunde proveniat, & antecedat effectus determinationem, ut illius principium & cauſa eſſe poſſit.

Novam illius argumenti robur.

2 Quod ſi objicias, quia hac ratione probaretur, etiam Deum ipſum nihil poſſe efficere, niſi ab alio prius determinetur, quia de ſe eſt cauſa indifferens; reſpondent, roborando rationem factam, quia Deus cum ſit ex ſe indifferens ad hos effectus potius quam ad alios, ſe determinat abſque alio ſuperiori determinante, ex infinita perfectione & eminentia, a qua habet, ut non ſolum ſit liber, ſed etiam ut ſit primum liberum nulli ſuperiori ſubordinatum: ergo talis modus operandi, nulli voluntati creatæ convenire poteſt. Alias, ſi voluntas creata etiam poſſet ſe hoc modo determinare, unaqueque eſſet quoddam primum liberum, & primum initium ſuæ determinationis, nec in ea ſubderetur Deo, quod eſt contra ſingularem Dei excellentiam.

Id explicatur amplius.

3 Tandem declaratur, quia vel voluntas creata determinatur ad hunc effectum potius quam alium, quia vult, aut potius vult hoc determinate, quia prius eſt ad hoc volendum determinata. Primum dici non poteſt; ergo ſecundum neceſſario dicendum eſt: ergo prima determinatio voluntatis antecedit primum velle ejus, & conſequenter non eſt ab ipſa, ſed ab alio. Minor probatur, quia voluntas de ſe eſt indifferens ad volendum vel nolendum: ergo non poteſt determinari, quia vult; nam, ſi vult, jam eſt determinata: ergo non poteſt ipſum velle eſſe cauſa & radix determinationis, quia ipſummet velle eſt effectus voluntatis, eſtque affectus determinatus; & ante primum velle, non antecedit aliud velle: ergo non poteſt elicere determinate hoc velle, quia vult; ſed potius e contrario, quia prædeterminatur ab alio ad hoc volendum, ideo determinate hoc vult potius quam aliud. Et in hoc cernitur etiam differentia inter voluntatem creatam & divinam; quod in divina, velle res ſeu effectus, quos producit, non eſt effectus voluntatis divinæ, ſed eſt ipſemet actus increatus divinæ voluntatis, qui eminenti quodammodo abſque ulla additione vel effectione intra ipſam Dei voluntatem, ſe ſe determinat ad hunc vel illum effectum volendum; & inde eſt, quod talis effectus determinatus a divina potentia prodeat: ille autem modus determinationis repugnat voluntati creatæ; & ideo neceſſe eſt, ut prima determinatio ab extrinſeco, nimirum a Deo illi proveniat. Quod tandem confirmatur ex D. Th. 1. 2. q. 9. art. 1. dicente potentiam quæ interdum agit, interdum non agit, indigere aliquo movente, & determinante ipſam quoad exercitium, ſed voluntas interdum agit interdum non agit in actibus liberis: ergo indiget exteriori cauſa determinante, quam non eſſe poteſt niſi Deus.

Fundamentum adverſariorum diruendo noſtræ ſententiæ veritas roboratur.

VErumtamen hæc ipſa ratio, in qua maxime hi auctores nituntur, eorum ſententiam falſam eſſe aperte declarat: ejuſque rei declaratio noſtram maxime aſſertionem confirmat. Clariſſime enim ſupponunt qui ita argumentantur, totam noſtræ voluntatis indifferentiam paſſivam eſſe, & non activam; & negativam potiuſquam poſitivam. Nam, ſi voluntas, ut eſt prior ſuo actu ita eſt indifferens, ut non poſſit ſeipſam determinare etiam poſitis omnibus prærequiſitis ad volendum, niſi ab alio extrinſeco agente determinetur: ergo illa indifferentia tantum paſſiva eſt, ad recipiendam nimirum, hanc vel illã determinationem pro alterius voluntate & arbitrio. Probatur cõſequentia quia reſpectu talis determinationis voluntas ſolum paſſive ſe habet

bet

Digitized by Google

bei & non active; ut prædicti auctores docent, & quidem conſequenter, nam exiſtimant, hanc determinationem antecedere, ordine cauſalitatis & naturæ, omnem actum voluntatis: ex quo neceſſario fit, hanc determinationem non effici a voluntate: quia omnis efficientia voluntatis eſt ab hac determinatione quia ante illam dicitur eſſe inepta ad agendum aliquid, eo quod ſit indeterminata & indifferens. Item quia ſi determinatio eſſet effective a voluntate: ergo eſſet ab illa ut indifferente; ergo eadem ratione ipſum velle, licet eſſet determinatum, poſſet eſſe a voluntate ut indifferente. Imo juxta veram philoſophiam, voluntas nihil per ſe & immediate efficit, niſi actum volendi, vel nolendi; ſicut in univerſum hæ potentiæ animæ proxime ſolum efficiunt ſuos actus ſecundos: ſed illa determinatio ut antecedit in voluntate, juxta ſententiam quam impugnamus, non eſt actus voluntatis, ſed aliquid prius: fit ergo a ſolo Deo, & non a voluntate, ergo indifferentia voluntatis reſpectu talis determinationis eſt tantum paſſiva. Et ſimiliter ſequitur eſſe potius negativam quam poſitivam: dicitur enim voluntas indifferens, quia eſt capax utriuſque determinationis; & ex ſe neutram habet in actu, ſed, ad ſummum in potentia receptiva: quo modo materia dicitur eſſe indifferens ad varias formas, non tamen etiā indifferens poſitive, per actum eminentem ſeu virtualem. Eſt autem omnino falſum voluntatem eſſe indifferentem tantum hoc modo, ut in ſecundo capite hujus libri probatum reliquimus. Nam inde aperte ſequitur, voluntatem non eſſe liberam non ſolum, quoad uſum, ſed nec quoad facultatem ipſam operandi, ut in ſecundo puncto propoſito oſtendemus. Procedit ergo ratio illa ex falſo principio.

Adverſariorum ratio in ipſos retorquetur.

Quamobrem poſſumus nos hunc in modum rationem retorquere; potentia, quæ de ſe eſt poſitive & active indifferens tanquam domina ſui actus, potens eſt ſua intrinſeca virtute cum generali concurſu primæ cauſæ ſe ad ſuum actum determinare: imo in hoc conſiſtit ejus intrinſeca vis & & perfectio: ergo non indiget extrinſeca prædeterminatione prævia ad actum ut operetur. Quin potius hæc, vel omnino repugnat, vel certe non eſt conſentanea intrinſeco modo operandi talis facultatis. Conſecutio per ſe nota eſt; & antecedens adeo videtur clarum ex terminis, ut non indigeat probatione. Sed ut res ſit evidentior, explicandum amplius eſt, facta quadam comparatione hujus efficaciæ voluntatis ad efficaciam cauſarum naturaliter agentium, quæ videntur etiam habere indifferentiam quandam per eminentem vim affectivam plurium effectuum vel actionum; qualem in ſole, vel in intellectu ipſo conſiderare licet, cum tamen hæ facultates non poſſint proprie ſe ſe determinare ad ſuos actus, ſed a natura ſint determinatæ. Eſt ergo notanda differentia, quod in his agentibus naturalibus non eſt facultas indifferens, poſitis omnibus requiſitis ad agendum, ſed potius in hoc habens naturalem determinationem, ita ut ſol neceſſario ageret tota ſua eminente virtute, ſi ſimul haberet materiam ſuſceptivam totius effectus, cujus ipſe ſolus poteſt eſſe cauſa ſufficiens. Quod ſi nunc unum determinatum effectum facit potius quam alium, ſolum eſt, quia illi applicatur ſubjectum aptum ad illum effectum ſuſcipiendum & non alium: eo tamen ſubjecto applicato tam neceſſario agit, ſicut ignis calefacit. Idemque contingit in qualibet alia cauſa naturali, ſive determinatio ejus proveniat ex materia, ſive ex alia concauſa, ut ſupra tetigi: & ideo hæ cauſæ non dicuntur propriæ indifferentes, ſed æquivocæ vel univerſales.

Longe aliter indifferens eſt voluntas, quam aliæ cauſæ naturaliter agentes.

6 Idemque reperitur in intellectu, aliiſque animæ potentiis, quæ naturaliter agunt: ſolum eſt in quibuſdam earum aliquid ſpeciale, nimirum quædam ſubjectio ad voluntatem in uſu & exercitio ſuorum actuum quorum ipſæmet non ſunt dominæ, & ideo illæ non poſſunt dici proprie ex ſe indifferentes, niſi paſſive. At voluntas eſt indifferens active, & tanquam domina ſui actus: quia, ſi in illa non reperitur hæc indifferentia, in homine abſolute non invenitur; quia nulla eſt alia facultas, per quam ei conveniat, & ita non erit homo liber, nec Dominus ſuorum actuum, quod eſt contra fidem. Quia ergo voluntas non imperfecte tantum, ſed perfectiſſimo & ſpirituali modo indifferens eſt, ut, poſitis omnibus requiſitis, poſſit efficere vel continere actum ſuum, aut unum vel alium elicere, ideo potens eſt (quamvis ſit indifferens in actu primo) determinare ſe ſe ad actum ſecundum. Quo circa illa propoſitio, potentia indifferens non poteſt ex ſe præcedere determinatum affectum, ut verbis præciſis reſpondeamus, diſtinguenda eſt: eſſet enim vera in cauſa indifferente ex imperfectione virtutis, vel ex defectu alicujus conditionis requiſitæ ad agendum, non autem in cauſa indifferente ex perfecta & eminente virtute, per quam habet verum ac proprium dominium ſui actus, poſitis omnibus ad agendum requiſitis.

Voluntatem ſeipſam determinare per actum ſecundum non repugnat.

7 Et confirmatur ac declaratur, nam hujuſmodi facultas & modus agendi; nec in ſe ſe involvit repugnantiam, nec eſt cur requirat infinitam perfectionem aut virtutem: ergo non eſt cur negemus convenire voluntati, quæ domina eſt ſui actus. Prior pars antecedentis ſatis probata eſt ex dictis, & ex illo exemplo divinæ voluntatis, & ex re ipſa, quia eſſe indifferentem in actu primo, & determinari per actum ſecundum non involvit repugnantiam; quia unus actus non includit neceſſario negationem alterius: ſicut materiam primam eſſe indifferentem in potentia paſſiva & actuari ſeu determinari per unum actum formalem, non eſt repugnans, ſed potius conſequens & conſentaneum: ſic ergo voluntatem eſſe active & perfecte indifferentem, & ſe ſe explicare in unum actum, & per illum determinari tam agendo, quam recipiendo illum, nihil involvit in ſe repugnans, ſed potius eſt maxime conſequens & conſentaneum. Poſterior vero pars antecedentis probatur: quia hujuſmodi virtus activa ſic operans, & ſe determinans, poteſt eſſe participata a ſuperiori virtute: & ab illius influxu pendens, tam in ſuo eſſe, quam in actione ſua: ergo abſque infinita perfectione poteſt habere prædictum agendi modum: quia nulla eſt cauſa ob quam infinitas requiratur. Deus enim non ſolum eſt liber, ſed etiam eſt per ſe & eſſentialiter liber; & uſum libertatis habet non ſolum abſque dependentia ab alio, ſed etiam abſque ulla potentialitate, compoſitione, aut imperfectione: & ideo infinitam perfectionem ad illum modum libertatis requirit: quæ propterea ſecundum illum modum nulli creaturæ communicabilis eſt. Participatio autem ejus libertatis & indifferentiæ cum vero dominio ſui actus communicari poteſt creaturæ abſque infinita perfectione. Sic ergo, potentiam ex ſe indifferentem, unum actum determinate efficere potius quam alium, non ex determinatione alterius, ſed ſua ſponte, & intrinſeca vi, quamvis non ſine concurſu alterius, non requirit infinitam perfectionem.

Nec arguit infinitam perfectionem.

8 Quapropter non ſequitur, voluntatem liberam ſic operantem, eſſe primum liberum, niſi in hac voce ſit magna æquivocatio: nam primum liberum proprie dicitur, quod eſt per eſſentiam liberum; vel quod libertatem habet penitus ab alio independentem, neutrum autem horum convenit voluntati creatæ, cum non habeat libertatem niſi participatam a libertate Dei, & ab eadem in ſuis determinationibus pendentem. Si autem primum liberum dicatur illud agens, a quo in ſuo genere primo eſt determinatio libera, ſic verum eſt, omnem voluntatem liberam poſſe in ſuo genere dici primam radicem ſuæ determinationis, quia, ſcilicet, ſine illa fieri non poteſt, nec aliter, quam ex intrinſeca & libera applicatione ejus: ſed hæc eſt impropriiſſima acceptio hujus vocis: & ideo illa utendum non eſt, nec voluntati creatæ attribuenda. An vero hic modus operandi ſatis ſit, ut voluntas creata dicatur primum initium ſuæ determinationis, dicemus in cap. ultimo hujus libri. Nam in quibuſdam actibus voluntatis, ſcilicet in malis, poſſumus ſimpliciter ita loqui: in bonis autem, præſertim ſupernaturalibus, non ita, quia licet in tali determinatione libera voluntas ſuas partes habeat, tamen primum initium ejus non eſt ipſa, ſed ex Deo qui eam præparat & adjuvat, ut ſe determinet, ut latius ſuo loco explicabitur.

Soli Deo convenit eſſe primum liberum, ſi vox hæc proprie ſumatur.

In malis actibus primum determinationis initium eſt a voluntate, ſecus in bonis, etiam naturalibus.

Voluntatis determinatio ad liberum actum, ab extrinſeco provenire non poteſt.

9 Atque ita ſimul probata eſt aſſertio propoſita, & expedita objectio in contrarium facta: præter ultimam confirmationem, quod etiam ſolvetur, addendo novum robur aſſertioni in hunc modum: nam voluntatem formaliter ac phyſice determinari, nihil aliud eſt, quam velle: ergo nec poteſt eſſe ab extrinſeco agente ſine ipſa, nec poteſt eſſe aliquid prævium ad ipſum velle, quod ſit cauſa efficiens ejus. Antecedens patet, quia determinatio illa voluntatis intrinſeca homini, illique inhærens, non eſt niſi in ipſa voluntate, eique inhærens; cum non ſit in intellectu, ut nunc ſuppono, & infra oſtendam: quia intellectus per ſe ſolum poteſt movere voluntatem objective, & quoad ſpecificationem, non autem determinare illam. Neque etiam poteſt talis determinatio eſſe in inferioribus potentiis, ut per ſe conſtat, & ex D. Th. 1.2.q.9. Si ergo determinatio eſt aliquid, oportet ut ſit in ipſa voluntate: præſertim cum ſupponamus ex parte objecti & aliarum circumſtantiarum, jam eſſe poſita alia prærequiſitiva omnia ad agendum, ſolumque deeſſe formalem & intrinſecam determinationem ipſius voluntatis: non ergo poteſt hæc in alia potentia ineſſe. Rurſus hæc determinatio in ipſa voluntate eſſe non poteſt aliquid per modum actus primi: quia non eſt habitus; hic enim non determinat voluntatem, ſed ipſa potius eo utitur cum vult. Neque voluntas per ſe loquendo indiget alio actu primo, præſertim ad eliciendos actus ſibi proportionatos, & naturales: quia ex ſe eſt ſufficienter conſtituta in actu primo; & non indiget aliquo principio per modum ſpeciei ſicut potentia cognoſcitiva. Et licet aliquo principio per modum actus primi indigeret ad aliquos interdum actus ſupernaturales, ille ſubderetur libertati ejus quoad uſum, nam eſſet eadem ratio de illo, quod eſt de habitu; ergo talis determinatio nihil aliud eſſe poteſt, præter actum ſecundum, qui eſt, velle: vel actio volendi (hæc enim pro eodem nunc uſurpamus) neque enim cogitari poteſt medium inter actum primum, & ſecundum: neque ab Ariſtotele unquam traditum eſt. Confirmatur maxime, quia determinatio voluntatis eſſe debet voluntaria: alioquin non determinaretur voluntas libero & ſpontaneo modo, ſed potius ut quoddam inanime: nihil autem poteſt eſſe voluntarium, niſi, vel ſupponat actum volendi, per quem ſit voluntarium, vel ſit ipſemet actus volendi, qui per ſe ſe, & intrinſece voluntarius eſt: hæc autem determinatio non ſupponit actum volendi, ut per ſe conſtat: ergo, ut voluntaria ſit, neceſſe eſt, ipſam eſſe actum ipſum volendi.

Nec ab intellectu.

Nec ab habitu voluntatis. Nec aliud per modum primi actus.

11 Quo fit, ut, loquendo de ipſa intrinſeca determinatione voluntaria, non ideo voluntas velit, quia aliunde eſt determinata, ſed potius ideo velit, quia ſe ipſam determinat, ita tamen in ea cauſali nota, indicetur cauſa formalis, non efficiens. Nam in genere efficientis nihil aliud eſt, voluntatem determinari, quam efficere volitionem, vel nolitionem: in genere autem cauſæ formalis determinata manet, quia manet affecta hac volitione potius, quam alia: & ita in hoc ſenſu non eſt repugnantia in illa locutione; voluntas determinatur, quia vult, quamvis non determinetur niſi volendo, quia ibi non importatur cauſa efficiens, ſed formalis. Propriiſſime autem & ſine ulla æquivocatione dicetur, voluntas ſe ſe determinare, volendo, & velle, ſe ſe determinando. Ex quo ſatisfactum eſt ultimæ confirmationi objectionis propoſitæ: ſatiſque probatum reliquimus, voluntatem, ob ſuam indifferentiam, non indigere ſpeciali determinatione extrinſecus proveniente: imo ideo illam non poſtulare, quia indifferens eſt.

Voluntatem ideo ſe determinare, quia vult, non efficienter, ſed formaliter & in intrinſeco ſuo genere.

12 Deinde conſtat ex dictis, quo ſenſu verum ſit eamdem potentiam non poſſe indifferentem, & determinatam: eſt enim hoc verum, ſi in eodem genere ſermo ſit, non autem in diverſis. Itaque ſi potentia ſit ab intrinſeco indifferens active ſeu ad agendum ut eſt voluntas, non poteſt in ſua virtute activa habere determinationem in actu primo; poterit vero formaliter determinari per actum ſecundum, & quando eſt determinata in actu ſecundo, non poteſt ſimul eſſe indifferens, quoad eumdem ſtatum, licet ſuam facultatem indifferentem retineat.

Quo ſenſu eadem potentia dicatur indifferens & determinata.

CAPUT IX.

Poſita neceſſitate hujus phyſicæ prædeterminationis, tolli non agendi libertatem, ſeu indifferentiam quoad ſpecificationem.

1 Hactenus directe oſtendimus, nullam afferri, poſſe rationem, aut cauſam, ob quam hæc prædeterminatio neceſſaria ſit. Ulterius ergo progrediendum, demonſtrandumque eſt, talem determinationem voluntati humanæ repugnare, ſeu quod perinde eſt, uſum libertatis impedire. Continet autem hic uſus duas partes: una eſt, ad omittendam actionem, non ex impotentia, ſed ex interna vi voluntatis, habentis ſimul poteſtatem proximam exercendi illam: altera eſt, ad exercendam actionem cum eadem interna facultate ſuſpendendi illam. De hac poſteriori parte dicemus ſequenti cap. In hoc ergo demonſtrandum eſt ſi prædicta determinatio divina eſt neceſſaria ut voluntas velit, numquam voluntatem omittere actum ex interna poteſtate, & libertate, ſed ex impotentia tantum, & conſequenter, numquam illi poſſe culpæ tribui, quod non velit? ſi quidem velle non poteſt quidquam eorum, quæ de facto non vult, nec libere aut moraliter omittit.

Doctrinæ ſeries & connexio.

2 Argumentor igitur in hunc modum, quia ſi determinatio illa eſt ad operandum neceſſaria per modum neceſſarii influxus primæ cauſæ: ergo ſine illo influxu non poteſt moveri voluntas; potentia ſcilicet proxima & expedita ad opus; ſicut non poteſt calefacere ignis ſine concurſu Dei; nec manus poteſt movere calamum, niſi ipſa a voluntate vel appetitu moveatur. Nam intimius & eſſentialius dicitur pendere voluntas ab hac motione & determinatione Dei in operatione ſua quam dependeat manus a voluntate: ergo quamdiu Deus non dat hanc determinationem, etiamſi omnia alia neceſſaria ad volendum adſint, adhuc non eſt in voluntatis poteſtate poſitum, velle vel operari. Probatur conſequentia, quia neque eſt in poteſtate voluntatis velle ſine tali determinatione, neque etiam eſt in poteſtate ejus habere talem determinationem, ut velit: ergo numquam ipſum velle eſt in poteſtate ejus, niſi prius Deus hujuſmodi determinationem tribuat, quod ſolum eſt in ejus poteſtate & arbitrio. Unde ipſi Deo libera eſſe poterit hominis motio & determinatio, non autem ipſi homini: ſicut motio manus libera eſt voluntatis, non autem manui.

Probatur id, quod proponitur in titulo hujus capit.

3 Vis hujus rationis melius percipitur, ſi in particula, & in practico uſu (ut ſic dicam) attentius inſpiciatur. Conſtituamus ergo hominem actu conſiderantem, eſſe honeſtum ſibique valde utile aliquod opus facere, verbi gratia, literis vacare: & poſt hoc judicium adhuc eſſe indifferentem ad id volendum; aut nolendum: ſi ergo ille neutram partem velle poteſt, niſi prius a Deo recipiat determinationem illam, interrogo, ſi ad neutram illarum partium recipiat determinationem, an poſſit aliquam illarum partium velle? negandum plane, id eſt, conſequenter; quia ſupponitur, potentiam indifferentem, & non prius determinatam non poſſe aliquid determinate velle. Unde ulterius interrogo, an in eo caſu ſit illi voluntati moraliter tribuendum, quod nihil voluerit? Certe id affirmari non poteſt, quia determinationem non habuit ſibi omnino neceſſariam ad aliquid volendum, ergo eadem ratione, ſi recipiat determinationem ad nolendum, nullo modo poteſt ei moraliter attribui, quod eam voluntatem non habuerit; quia neque determinationem habuit ad illam habendam, neque ſine illa determinatione talem volitionem habere potuit.

Ad praximum reducitur prædictæ doctrinæ.

Ali-

Aliquorum fuga.

4 NOn deerit fortaſſe, qui hoc loco reſpondeat, ſine prædicta determinatione poſſe quidem voluntatem crearam velle, nunquam tamen eſſe volituram. Sed quoniam hæc reſponſio ſæpius accommodatur, ex profeſſo eſt impugnanda infra cap. 12. hujus libri, & latius lib. 3. c. 8. Hic ergo nullo probabilitatis

Rejicitur.

colore accommodari poteſt, quia præcipuum fundamentum contrariæ ſententiæ eſt voluntatem non determinatam ab alio eſſe per ſe inſufficientem ad ſe determinandum: ergo ſine ulla determinatione voluntas non ſolum non volet, ſed etiam nec velle poterit. Deinde hæc determinatio dicitur eſſa neceſſaria, ut ultimo compleat virtutem agendi cauſæ proximæ: argo ſine illa potaſt agera. Tandem, utcunque ſit neceſſaria, ſi non habetur, nec haberi poteſt, omnis poteſtas, quæ voluntati attribuitur, erit mere phyſica & remota, non autem proxima & moralis, quæ ad uſum liberum & culpam neceſſaria eſt.

Aliorum everſio Rejicitur.

Propter hæc reſpondere poteſt aliquis eſſe in poteſtate hominis habera hanc determinationem, & ideo et ut liberæ cauſæ attribui carentiam ejus, & actus qui ex illa ſequeretur. Sed, in primis, auctores contrariæ ſententiæ non poſſunt hoc modo reſpondere: dicunt enim, Deum ſuo arbitrio dare vel negare hanc efficacem motionem quibus vult, & quando vult, abſque ulla dependentia ab uſu vel conſenſu libero humanæ voluntatis ut antecedente, vel concomitante: ſolumque reſpicere illum ut effectum ſubſequentem.

5 Deinde non poteſt quidquam aliud conſequenter, dici: Proſequendo enim exemplum Propoſitum, quid quæſo, faciet ille homo, ut a Deo determinetur ad eam voluntatem vacandi literis? Nam ſi ejus poteſtate poſitum eſt habere determinationem illam, ergo erit poſitum hoc in ejus voluntate: nam, ut Auguſtinus alias dixit, nihil magis eſt in noſtra poteſtate, quam quod eſt in noſtra voluntate. Præſertim quia oportet hanc poteſtatem eſſe moralem, ut homini imputetur uſus vel non uſus ejus: poteſtas autem mo-

Dilemma.

ralis non eſt in homine, niſi media voluntate. Quomodo ergo erit in poteſtate illius hominis habere illam determinationem a Deo, ut literis vacara velit? Aut enim aliquid poteſt facera voluntas, quo obtinet a Deo illam determinationem, vel nihil agere poteſt? Si nihil poteſt facere: ergo non eſt in poteſtate ejus habere illam determinationem: quia ſi eſſet in ejus poteſtata ſaltem efficere poſſet volitionem, val deſiderium habendi illam determinationem: quia non ſunt alter res in poteſtate voluntatis noſtræ niſi quatenus poſſumus illas velle; & volendo, aut recipera, aut efficere. Si autem aliquid poteſt libere facera voluntas, quo illam determinationem recipiat, interrogo ulterius an ad illud ipſum libere volendum determinationem requirat nec ne? Si requiritur, vel procedetur in infinitum, vel ſiſtendum erit in aliqua determinatione, quæ omnino ab extrinſeco veniat, & non ſit in poteſtate voluntatis, & in illa procedit totus diſcurſus factus: quia tunc nullo modo intelligi poteſt, quomodo operatio ab illa determinatione procedens, fuerit in poteſtate libera & morali voluntatis. Si vero non requiritur illa determinatio ad illud primum opus, quod voluntas libere operari poteſt, evidenter concluditur voluntatem indifferentem, & nondum determinatam ab extrinſeco agente, poſſe ſe libere determinare ad aliquid volendum. Concluditur etiam, illam determinationem non eſſe per ſe neceſſariam ad operandum ex vi ſubordinationis cauſæ ſecundæ ad primam: quia in eo primo actu libero non operatur voluntas ſine ſubordinatione ad cauſam primam, ſed cum tota eſſentiali dependentia, quam cauſa ſecunda ut ſic habere poteſt, & nihilominus operari dicitur ſine illa determinatione: argo illa per ſa non eſt neceſſaria ad influxum eſſentialem cauſæ primæ in actionem cauſæ ſecundæ etiam liberæ.

6 Sed hic etiam non deeſt ſubterfugium. Aiunt enim non oportera ut voluntas aliquid afficiat ante hanc determinationem ut illam recipiat, ſed ſatis eſſe ut non efficiat, ſed ne moveri ſinat. Sed hæc fuga quæ in operibus gratiæ a nonnullis inventa aſt, & infra lib. 3. ex profeſſo eſt impugnandis, hic nullum habere poteſt locum. Nam ſi conſideretur voluntas humana in exemplo ſupra poſito, prius natura, quam hoc vel illud velit neceſſe eſt, ut omnino negative ſe habeat: quia nihil poteſt ex ſe incipere: ergo omnino ſe ſinit ad hanc vel illam partem determinare: neque ea ſe magis ad unam confert quidquam, quam ad aliam. Si vero conſideretur ut cum aliquid agens quo reſiſtat alteri parti, & non ſe ſinat ad illam determinari, illud ipſum erit ex alia prædeterminatione Dei. De illa ergo priori determinatione redibit argumentum, quod eſſe non potuerit in voluntatis poteſtate, vel habera illam, vel carere; ac ita tandem eodem revolvimur, nimirum, quod carentia primæ determinationis neceſſariæ ad volendum non ſit in poteſtate noſtra, ſed in ſoli Deo arbitrio; & ideo nec libera eſſe poſſit, nec nobis imputari.

Negativa diſpoſitio ex parte voluntatis ſe tenens ad prædeterminationem naturalis actus, confert nihil ad illam habendã.

7 Tandem declaratur & confirmatur hæc ratio, nam hæc determinatio dicitur eſſe a ſolo Deo; voluntas autem dicitur ſolum concurrere paſſiva recipiendo illam. Neque enim eam efficere poteſt juxta principia contrariæ ſententiæ. Quia ante illam, voluntas eſt indeterminata: & ut ſic, operari non poteſt; & ideo determinari dicitur ut operetur; ergo ad hanc determinationem ſolum eſt voluntas in potentia paſſiva: ergo non eſt talis determinatio in poteſtate libera & morali voluntatis; quia (ut ſupra dixi) potentia paſſiva non ſatis eſt ad liberam poteſtatem; & eſt per ſe evidens nam, quod manus poſſit determinari ad motum in hanc vel illam partem, non ponit in ipſa liberam poteſtatem aliquam, ſed illa eſſe poterit in motore: illa ergo determinatio per ſe & immediate non eſt in libera poteſtate voluntatis. Neque etiam dici poteſt, eſſe in poteſtate ejus mediate, id eſt, media aliqua diſpoſitione, quam ſi adhibeat, recipiet illam determinationem: ſicut receptio primæ gratiæ habitualis dici poteſt eſſe in libera poteſtate noſtra, media diſpoſitione libera quæ in noſtra eſt poteſtate cum divino auxilio: non poteſt (inquam) hoc dici, tum propter diſcurſum factum, quia de illamet diſpoſitione inquiramus, quomodo determinatio ad illam ſit in poteſtate noſtra: tum etiam, quia, ex eodem diſcurſu, impoſſibile eſt requiri in cauſa ſecunda diſpoſitionem efficiendam ab illa, ad recipiendum primum & eſſentialem influxum primæ cauſæ, cum nihil poſſit ipſa ſine hoc influxu operari: Tum denique, quia ridiculum eſt, ad omnem naturalem concurſum primæ cauſæ, & ad actus omnes volendi, etiam circa res minimas, ad ambulandum, ſcilicet loquendum, &c. diſpoſitionem ex parte hominis requirere præter ipſammet cooperationem liberam, quæ non eſt diſpoſitio ad concurſum, ſed potius actio elicita cum ipſo concurſu.

Ex dictis om nibus illatio

8 Relinquitur ergo, ſi determinatio hæc neceſſaria aſt, illam non poſſe eſſe in libera & morali poteſtate noſtra, ſed in ſola libera Dei voluntate. Ex quo ulterius ſit, quandocunque illa caremus, etiam operationem illam, quæ a tali determinatione eſſentialiter pendet, non eſſe in noſtra libera poteſtate; quia ſi deeſt nobis eſſentiale principium operationis; & illud habera non poſſumus, neque operationem ipſam habere poſſumus. Quandocunque autem voluntas non vult, etiam poſitis aliis requiſitis, caret iſta determinatione, & non eſt in poteſtata ejus habere illam: ergo non poteſt illi moraliter tribui, quod non velit: nunquam ergo carentia actus volendi eſt nobis libera, nec moraliter poteſt nobis attribui; quia ſemper oritur ex carentia determinationis, quia non eſt in noſtra poteſtate; &, ob ejus defectum, etiam actus oppoſitus non eſt in noſtra poteſtate.

Quid requirens Sancti ut omiſſio talis actus nobis vertatur vitio

Denique totus hic diſcurſus fundari poteſt in quadam communi Sanctorum doctrina, qui Pelagio interroganti, quomodo ſimus liberi ad opera ſupernaturalia præſtanda; ſi ad illa eſt gratia Dei ne-

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

ceſſaria, & nobis non datur; vel quomodo nobis imputetur horum operum omiſſio; reſpondem, quia in poteſtate noſtra eſt habere hanc gratiam, quam Deus nemini denegat; quam doctrinam inferius hoc libro cap. 12. & latius libro 3. expendemus. Supponunt ergo Patres non poſſe nos libere omittere, niſi vel habeamus omne id quod ad operandum neceſſarium eſt, vel ſaltem illud habere in noſtra ſit poteſtate. Cum ergo illa determinatio nec nobis detur, nec ſit in poteſtate noſtra, ut oſtendi, ſi illa eſt ad operandum neceſſaria, aperte concludi videtur, omiſſionem operis nobis non eſſe liberam, nec poſſe nobis imputari: quod in fide errorem eſſe manifeſtum eſt.

CAPUT X.

Phyſicam prædeterminationem, per aliquam rem voluntati inhærentem, cum uſu libero quo ad exercitium pugnare.

1 UT de altera parte ſuperius propoſita dicamus, oportet ſupponere prius, quid nomine phyſicæ prædeterminationis intelligamus, ne forte ex vocis ambiguitate, vel æquivocatione ſumatur occaſio tergiverſandi, & vim rationum eludendi: Hæc igitur determinatio phyſica, dicimus eſſe forma quædam voluntati impreſſa, quæ cum illa complet principium proximum actus voluntatis, dicitur autem hæc forma eſſe determinatio voluntatis, non ſolum quia ad unum inclinat quoad ſpecificationem, ſed quia omnino determinat illam ad exercendum actus: nam, ſi hoc non habet, non eſt determinatio de qua tractamus: nam habitus charitatis (verbi gratia) etiam inclinat voluntatem ad unum; & ea ratione dici poteſt quodammodo & quaſi ſub conditione, determinare illam quoad ſpecificationem; quia voluntas charitate niens, non poteſt odiſſe Deum ſed diligere: quomodo a multis intelligitur illud 1. Joan. 3. *Omnis qui natus eſt ex Deo peccatum non facit, quoniam ſemen ipſius in eo manet, & non poteſt peccare quoniam ex Deo natus eſt.* Simpliciter autem illa virtus non determinat voluntatem ad unum: quia illa non obſtante, poteſt, & non exercere actum ejus & oppoſitum ejus etiam operi, quo illam ſe abjiciat, hæc autem motio ſeu forma, de qua nunc diſputamus: quæ ſupra omnem habitum, & facultatem permanentem voluntatis additur, dicitur eſſe determinatio ejus, quia illa poſita, ſtatim infallibiliter prodit voluntas, in actum, ad quam ipſa movet vel inclinat. Denique dicitur determinatio phyſica, primo quidem, ut ſignificetur & declaretur illud genus determinationis & infallibilis emanationis actus ſecundi a voluntate ſic affecta & determinata, non quidem provenire ex aliqua cauſa morali, ſed ex intrinſeco, & connaturali modo operandi talis formæ; quam, ſicut in genere eſt cauſa phyſica ſui actus, ita ex natura ſua eſt omnino determinata ad affectionem actualem ejus: & ideo, dum voluntati inhæret, illam ſimul determinat, & eſt quaſi intrinſecum pondus ejus, a quo omnino determinatur ad agendum eundem actum; & ideo etiam dicitur hæc determinatio Phyſica, ut diſtinguatur a determinatione morali, quam non provenit ex phyſico & naturali modo agendi, ſed ex morali aliqua perſuaſione vel affectione; & ideo non eſt ſimpliciter determinatio, nec infallibilis, ſed ſecundum quid, de qua infra dicetur l. 3. Non eſt igitur vi facienda in illa voce, ſeu adjectione *phyſica*, ſi fortaſſe non in omnibus auctoribus inveniatur; ſed inſpiciendum an ponant determinationem ſimpliciter, cum conditionibus hic declaratis, nam eſt illa jam vocata phyſica propter rationes dictas.

Quid prædeterminatio phyſica nomine ſignificetur

Hac igitur vocis declaratione ſuppoſita, formatur ratio non minus efficax, quam vulgaris & communis: nam ex tali determinatione ſequitur, actum non eſſe liberum quoad exercitium, ergo neq; erit liber quoad ſpecificationem: nam, ut recte Cajetan. notavit 1. 2. q. 10. art. 2. determinatio quoad exercitium, vehementior eſt, & includit determinationem quoad ſpecificationem, cum ſit ad determinatum actum & objectum: ergo ſi talis prædeterminatio ſemper antecedit ac neceſſaria eſt, perit omnino, vel impeditur prorſus uſus libertatis. Major propoſitio in qua eſt vis argumenti probatur: quia reſpectu illius determinationis voluntas noſtra non eſt libera; nam ad illam recipiendam, ut oſtendi, mere paſſive ſe habet: poſt receptam autem illam neceſſario prodit, ut jam omnino non poſſit non operari: ergo nunquam habet uſum liberum talis operationis. Probatur conſequentia, quia nec ante determinationem habet talem uſum, cum tunc nondum poſſit operari; nec poſt determinationem, cum tunc jam non non poſſit non operari: ſemper ergo habet impeditam alteram partem illius poteſtatis, quæ ad indifferentem & liberum operandi modum neceſſaria eſt: & ita tollitur uſus libertatis, ad quem neceſſario utraque illa poteſtas ſimul & actu expedita ad actum ſibi proportionatum; nomine actus, vel volitionem vel carentiam actus comprehendendo, ut ſupra cap. primo & ſecundo probatum relinquimus.

Valde tritum & efficax argumentum Cajetani.

Determinatio quoad exercitium includit determinationem quoad ſpecificationem.

Ad hanc rationem communis hactenus reſponſio fuit, voluntatem quidem poſita determinatione, & in ſenſu compoſito (ut aiunt) non poſſe non operari, tamen nihilominus, retinere ſuam poteſtatem ad non operandum in ſenſu diviſo; & hoc ſatis eſſe, ut ejus libertas non tollatur. Alii etiam addere ſolent, voluntatem ex ſe indifferentem eſſe ad hanc vel illam determinationem: & hoc ſatis eſſe ut libere operetur, etiam ſi poſita determinatione non poſſit non operari. Alii denique dicere ſoliti ſunt, ſatis eſſe ut voluntas ab objecto non determinetur, quamvis a ſolo Deo determinata, jam ſuum actum continere non poſſit. Si quis autem recte conſideraret ea, quæ de libertate diximus, quæque de hac facultate de libero uſu clare & perſpicue diſtinximus, videbit ſane has omnes ſolutiones ad verum libertatis uſum defendendum non ſufficere

Varii reſpondendi modi

Prima enim reſponſio ab uſu ad facultatem liberam divertit. Et recte quidem diceretur, neceſſitatem illam operandi, quæ a tali determinatione provenit non tollere a voluntate ipſa facultatem radicalem libertatis (ut ſic dicam) ſi neceſſitas illius determinationis non eſſet ex impotentia & indigentia intrinſeca voluntatis: nam hoc ſenſu, etiam ſi Deus neceſſitatem inferat voluntati in aliquo actu, prout eſt, non ideo deſtruet facultatem liberam, ſed impediet tantum uſum. Sed hoc neque in præſenti dicere poſſunt hi doctores; quia ponunt hanc determinationem ut neceſſaria ex indigentia, & impotentia voluntatis ad operandum ſine illa: ex quo plane ſequitur, ut etiam facultas ejus libera deſtruatur, ut ſtatim oſtendam: Neque etiam ſi de facultate libera admittamus, quicquam juvat; quia ſatis nobis eſt ſi uſum liberum prorſus auferri demonſtremus. Quid enim attinet, facultatem habere liberam, ſi ita illam extrinſecus præventam & impeditam ponamus, ut liber uſus nullo modo illi ſit permiſſus? hoc autem evidenter ſequitur, ſi altera pars poteſtatis in omni actu, & in omni uſu, eſt omnino ligata & impedita; quod ex prædicta poſitione ſequi ſemper deducimus. Secunda vero reſponſio ſolum ponit libertatem in paſſiva indifferentia; quod eſt illam funditus deſtruere, ut ſupra probatum eſt. Tertia denique reſponſio non uſum liberum, ſed facultatem & radicem ejus declarat, ut ſatis etiam patet ex dictis. Ergo (ut exiſtimo) ratio facta, Theologica demonſtratio eſſe videtur, quam amplius declarabo.

Prædicti modi explodūtur.

Cum libertate in actu primo remota ſtare poſſit in ſecundo neceſſitas.

Ratio pro noſtra aſſertione Concilii Tridentini decreto ſtabilitur.

INterim robatur ratio; & refutantur prædictæ ſolutiones, teſtimonio Concilii Tridentini ſeſſ. 6. c. 5. & can. 4. ubi definit etiam in ſupernaturalibus actibus poſſe liberum arbitrium a Deo motum & excitatum, & conſentire, & reſiſtere ſi velit. Quæ definitio in libr. 3. ex profeſſo declaranda eſt: nunc breviter deliberanda. Primum igitur certum eſt, doctrinam ibi datam de ſupernaturalibus actibus, a fortiori procedere in quibuſcunque aliis; atque ita etiam in genere de actibus liberæ voluntatis, veram eſſe. Tum

qua

Digitized by Google

qua ratio, quæ Concilium movit, ſcilicet indifferentia libertatis, eſt eadem in omnibus; tum etiam quia multo major motio & efficacia Dei neceſſaria eſt in ſupernaturalibus actibus, quam in cæteris. Deinde eſt certum, Concilium loqui de motione Dei præveniente noſtram voluntatem. Unde cum definitio ejus doctrinalis ſit, erit etiam generalis; quia eadem ratio eſt de quacumque præveniente motione, quæ libertatem non tollat; nam ad hoc ait Concilium neceſſarium eſſe ut poſſit voluntas reſiſtere non obſtante motione. Tandem certum eſt loqui Concilium in ſenſu compoſito; id eſt, exiſtente Dei motione, poſſe voluntatem illi non conſentire, neque ex illa operari: hoc enim manifeſte indicant verba illa: *Quippe qui illam abjicere poteſt*, & illa, *poſſe diſſentire, ſi velit*: ergo ſtante illuminatione vel motione, poteſt illam voluntas abjicere: quia nemo dicitur abjicere, niſi id quod habet, aut quod ei offertur, & eamdem vim habet verbum reſiſtendi, claudendi januam, & ſimilia: ergo juxta concilii doctrinam, non tantum in ſenſu diviſo, ſed etiam in ſenſu compoſito, neceſſe eſt, ut maneat in voluntate poteſtas reſiſtendi cuilibet præmotioni divinæ, ſi libertas arbitrii conſervanda eſt: ergo e contrario, ſi illa prævia determinatio non relinquit poteſtatem non operandi, quæ poſſit cum illa componi, plane deſtruit libertatem in ipſo uſu, juxta doctrinam Concilii.

Aliud reſponſum.

Viderunt tandem (ut opinor) hujus rationis & teſtimonii vim oppoſitæ ſententiæ defenſores, & modum reſpondendi mutarunt, concedentes, etiam poſita Dei motione & determinatione, poſſe voluntatem diſſentire & non operari: dicunt tamen numquam eſſe non operaturam, hoc eſſe infallibile: hoc item ſatis eſſe ut per illam motionem efficaciter a Deo determinari dicatur. Sed in primis hoc non poteſt conſiſtere cum his propoſitionibus, *poſita Dei motione: voluntas non poteſt non operari: vel poſita motione, neceſſe eſt operari*: quas dicti auctores & ſæpe docent & D. Thomæ auctoritate confirmant, qui in 1. 2. q. 10. artic. 4. ad 3. ſic ait: *Si Deus moveat voluntatem ad aliquid, impoſſibile eſt poni, quod voluntas non moveatur.* Ubi non ſolum ait, ſemper ita evenire, ſed impoſſibile eſſe aliter contingere. Quod veriſſime dixit, nam locutus eſt de motione cooperativa, quæ, facta compoſitione, includit actum ipſum. At prædicti authores illam interpretantur de hac motione prævia, per quam dicunt, Deum determinare voluntatem. Ergo non poſſunt conſequenter dicere, poſita illa motione, poſſe voluntatem illam abjicere, prout Concilium ait, deinde videamus an ea reſponſio poſſit cum priore ſententia conſtare, quin eam mutent, & ex communi omnium conſenſu hæc prævia determinatio phyſica voluntatis e medio tollatur.

Thom. declaratur teſtimonium.

Diſſenſio voluntatis cum reſponſum ex priore ſententia aperitur ex duplici capite.

Poſſumus autem argumentari uno modo ex principio efficiente extrinſeco, a quo hæc prædeterminatio procedit: alio modo ex ipſa formali determinatione, quam voluntati imprimi dicitur prius natura quam operetur. Ex priori capite argumentor in hunc modum. Si Deus efficaciter ac phyſice prædeterminat voluntatem ad aliquid volendum; id facit ex abſoluta, efficaci & prædefinitiva voluntate, qua vult, hominem ita prædeterminare, ut omnino velit id, ad quod ipſum prædeterminat: ſed voluntas humana non ſolum non reſiſtet, ſed nec reſiſtere poteſt efficaci voluntati Dei prædeterminantis illam: ergo, poſita illa motione non ſolum operabitur, ſed etiam non poterit non operari, ſeu (quod idem eſt) non poterit reſiſtere illi motioni; alias reſiſteret Dei voluntati. Major eſt receptiſſima a prædictis auctoribus, nec eam negare poſſunt, niſi omnino tollant has phyſicas prædeterminationes: quia eas potiſſimum introduxerunt, ut totam divinam providentiam in his voluntatibus efficacibus & prædefinientibus fundari docerent; quod poſtea videbimus. Denique ſi illa prædeterminatio non eſſet ex efficaci voluntate Dei, non haberet vim ad determinandam voluntatem hominis efficaciter, ut ipſi volunt: quia non poteſt illam habere, niſi ex efficaci voluntate Dei: nec etiam hæc prædeterminatio eſſet efficax ut voluntas actu moveatur & cooperetur: quia, ex illorum ſententia, voluntas creata numquam actu aliquid vult, niſi prius voluntas increata efficaciter velit ac præordinet, illam id velle. Eſt ergo certa illa major propoſitio in horum authorum ſententia. Minor vero de fide eſt, ut enim Paulus ait: *Voluntati ejus quis reſiſtit?* Niſi forte reſpondeant, Paulum non dicere: quis poteſt reſiſtere? ſed *ſi quis reſiſtit?* Eaque ratione non eſſe ipſis contrarium, quod non doceant, voluntatem humanam a divina efficaciter motam ei reſtituram, quod Paulus negat; ſed ſolum, poſſe ei reſiſtere, quod Paulus non negat. At enim, quia non dicat, fugam hanc videri contra mentem Pauli, imo contra communem ſenſum? illa etenim admiratio & interrogatio hanc vim habet, quis potens eſt ad reſiſtendum? Sed, etſi in verbo *poteſt*, vis fiat, hoc etiam ipſum ſcriptura non tacuit, Eſther 13. *Non eſt qui poſſit tuæ reſiſtere voluntati.*

Paulus ad Rom. 9.

8 Ex altero capite, ſcilicet ex prædeterminatione formali, poteſt etiam efficax argumentum ſumi. Nam illa determinatio dicitur eſſe aliquid impreſſum a Deo in noſtra voluntate per ſolam Dei effectionem: interrogo ergo, an illa determinatio ſubdatur uſui libero voluntatis in ordine ad actum ſecundum; ita ut voluntas poſſit illa uti, & non uti ad volendum: vel non ſubdatur illi; ſed illa poſita, neceſſario emanet ab illa actio, & ſecum rapiat voluntatem ad eumdem actum eliciendum: inter hæc enim duo nullum poteſt medium excogitari. Si ergo primum aſſeratur, nil aliud id eſt, quam dicere determinationem illam non eſſe determinationem ad opus & ad exercitium actus, ſed eſſe admodum cujuſdam habitus vel actus primi, qui de ſe ad unum actum inclinat; adhuc tamen relinquit potentiam indifferentem, & indeterminatam quoad exercitium; & conſequenter etiam quoad ſpecificationem; quaſi ſi illum actum non exerceat, poterit elicere alium.

Alterum caput, ex quo probatur dicta diſſenſio.

9 Quod ſi hoc totum concedatur, contenti erimus; quia jam tollitur determinatio phyſica voluntatis ad unum; nam ipſa præmotio divina, ut in actum ſecundum exeat, a noſtra libertate pendere, ut illius liberum uſum expectare dicatur. Tamen, ſi hæc vera ſunt, falſum omnino eſt, illam præmotionem eſſe determinationem phyſicam noſtræ voluntatis: alioquin etiam habitus dici poſſet determinatio phyſica: quia inclinat voluntatem ad alteram partem, & majorem vim & efficaciam ad id confert: ſicut ergo, habitus, non eſt determinatio phyſica, quia, non obſtante ejus propenſione, voluntas ea utitur, cum vult, ita etiam illa præmotio, ſi voluntas ea uti poſſit, & non uti, ob liberum arbitrium, non determinat voluntatem, licet demus inclinare ipſam: verum potius voluntas utitur tali motione, prout vult. Falſum item erit principium illud, quo hi authores nituntur, ſcilicet, a voluntate creata indifferente nullum determinatum effectum poſſe prodire, niſi prius determinetur: quia voluntas etiam illa præmotione affecta adhuc eſt indifferens; quando quidem poteſt, etiam in ſenſu compoſito, operari, & non operari; & tamen poteſt exire in actum ſecundum cum ſolo concurſu concomitante ſine alio prædeterminante: neque enim poteſt alius prædeterminans poſtulari, ſuppoſita prædicta reſponſione: quia de illo procederet ſimilis ratio, ut per ſe manifeſtum eſt. Falſum denique eſt, hanc motionem eſſe ita actualem, ut ſit quaſi inchoatio ipſius actus ſecundi, & inſeparabilis ab actuali concurſu primæ cauſæ; quod etiam ipſi authores ajebant: nam re vera eſt ſolus actus primus & ſeparabilis iure ipſa a ſecundo per uſum libertatis, nolentis operari: non ergo poteſt illo modo in ea ſententia reſponderi, niſi ab illa plane recedatur.

10 Si ergo altera pars eligatur; nempe hanc præmotionem eſſe inſeparabilem ab actu ſecundo ex natura ſua, conſequenter dicendum eſt, actum ſecundum naturali neceſſitate ab illa manare: imo etiam hanc neceſſitatem eſſe tantam, ut ſecum rapiat voluntatem: evertitur ergo omnino uſus libertatis, falſumque eſt dicere, poſita illa determinatione, voluntatē poſſe non operari. Hæc ultima cōſequentia manifeſta eſt, quia voluntas ſic præmota, & prædeterminata non

poterit non operari, niſi poſſit etiam facere, ut ipſa motio, ſeu entitas illa prædeterminans, non operetur: quia non poteſt virtus prædeterminans efficere actum ſine voluntate; argo, ſi ipſa voluntas, ſtante prædeterminatione, poteſt non efficere, poteſt etiam facere ut determinatio non efficiat ex defectu concauſæ (ut ita dicam) neceſſariæ; ergo e contrario, ſi voluntas humana non poteſt efficaciam neceſſariam illius determinationis impedire, neque etiam poterit non operari, illa determinatione poſita: & conſequenter talis prædeterminatio tollit libertatem & poteſtatem, quam Concil. Trident. docet in nobis manere, poſita præmotione Dei. Prima vero conſequentia evidens etiam videtur ex antecedente: quia illa determinatio ex ſe non habet liberam connexione cum actu, ſed neceſſariam; & non ſubeſt in ſua actione uſui libero voluntatis, ut aſſeritur; ergo naturali neceſſitate procedit actus a tali determinatione; ergo voluntas non poteſt eam actionem impedire, ſed potius ipſa ex neceſſitate comitatur in agendo talem determinationem.

Si determinatio ſubeſſe dicitur libero arbitrii uſui, non jam determinatio: ſi non ſubeſſe nullus jam liberi arbitrii uſus.

11 UNde alterutrum ex his duobus neceſſarium eſt; ſcilicet, quod, aut determinatio ſubſit uſui libero voluntatis; vel e contrario ut determinatio ea neceſſitate naturali efficiat actum, & ſecum rapiat voluntatem: quia ſi non ex neceſſitate rapit illam, voluntas, ex ſua libertate, poteſt ſuſpendere ſuum influxum non obſtante tali motione & prædeterminatione. Quod ſi poteſt, hoc ipſum eſt, determinationem illam in agendo ſubeſſe uſui libero voluntatis, quatenus illa agere non poteſt, niſi voluntas ſimul agat. Non enim alia ratione uſus habituum ſubordinatur libertati voluntatis, niſi quia, licet habitus de ſe inclinet ad ſuum actum, & ex ſe formaliter liber non ſit, tamen voluntas poteſt ſuum influxum ſuſpendere, ſine quo habitus non poteſt operari. Igitur, cum oſtenſum ſit eſſe repugnantiam & deſtrui rationem determinationis, ſi dicatur, illam ſubeſſe in agendo uſui libero voluntatis, neceſſario fatendum eſt, illam ſecum rapere voluntatem, & non ſolum voluntatem ſemper illi cooperari, verum etiam non poſſe (ut ita dicam) ſe ſe continere, quin operetur; ergo nullo modo defendi poteſt in illa ſententia id, quod Conc. Trid. dicit, poſſe ſcilicet, voluntatem, abjicere Dei præmotionem, ſeu (quod idem eſt) etiam poſita illa, & in ſenſu compoſito, poſſe non conſentire.

Quo ro habitus libertatem non laedant.

Omitto, merito poſſe ab his auctoribus inquiri, unde ſciant, aut unde ſit certum & infallibile, voluntatem ſemper operari poſita illa determinatione, ſi poteſt non operari. Aut enim id eſt infallibile in ſola præſcientia Dei cognoſcentis, ex ſua æternitate futuros effectus, ut præſentes, & hoc non eſt ad rem; tum quia talis præſcientia non requirit prædeterminationem in cauſa; tum etiam, quia ſi talis forma ex ſe non habet neceſſariam conjunctionem cum actu ſecundo, unde conſtat, aut qua revelatione oſtenſum eſt, Deum præſciviſſe, ſemper intercedere hanc conjunctionem, eſſeque neceſſariam illationem, & conſequentiam inter hanc prædeterminationem, & actum ſecundum? Quod ſi connexio non eſt infallibilis in ſola præſcientia, neceſſarium eſt, quod illa infallibilitas, quæ abſoluta eſſe dicitur & ſimpliciter, oriatur ex intrinſeca natura talis formæ, & ex modo operandi ejus; ac denique ex intrinſeca repugnantia aliqua, quæ ſit in hoc, quod voluntas determinetur a Deo, & non operetur. Et ſic, non ſolum ſequitur, voluntatem operari ſemper cum illa motione, ſed etiam non poſſe non operari: quia illa repugnantia oritur ex neceſſaria connexione inter determinationem & actum, & maxima efficacia determinationis, cui non poteſt voluntas reſiſtere: Nam, ſi poſſit, non erit repugnantia, quod poſita determinatione non ſequatur actio. Niſi fortaſſe dicant, illud poſſe, ſolum conſiſtere in hoc, quod ablata illa prædeterminatione, poteſt voluntas non operari. Quod eſſet ludere verbis, & tranſire de ſenſu compoſito ad diviſum: quia id non eſſet poſſe reſiſtare aut abjicere motionem, ſed eſſet retinere radicalem potentiam ad non operandum ſi Deus ipſe ceſſet a movendo, quæ potentia ſemper manet in voluntate, etiam ſi maxime neceſſitetur a Deo. Nullus ergo apparet modus quo hæc determinatio cum libertate arbitrii in ipſo uſu, & cum doctrina Conc. Trid. in conconcordiam redigatur.

Si determinatio hæc non neceſſitat voluntatem, non oſtendetur, infallibiliter connexam eſſe cum effectu.

Occurritur objectioni.

Si voluntas, ut in actum prodeat, prædeterminationem phyſicam exigit neceſſario, etiam radicaliter & intrinſece, libera potentia non eſt.

13 EX diſcurſu in hoc & ſuperiori capite facto, ulterius concludere poſſumus ex hac determinatione phyſica ac neceſſaria, prout ab his Theologis docetur, non ſolum ſequi, libertatis uſum ſemper impediri, ſed etiam libertatem ipſam radicalem, ſeu facultatem liberam voluntatis proſus everti. Probatur; nam dicunt, hanc determinationem eſſe neceſſariam ex intrinſeca natura creatæ voluntatis indigentis illa: ergo ſine illa (ut probatum eſt) non eſt voluntas apta proxime ad aliquid volendum; ergo non ſolum impeditur uſus liber operandi, ſed etiam ſequitur potentiam ipſam non poſtulare ex natura ſua illum liberum operandi uſum, quia non poteſt in ſua operatione duas conditiones repugnantes natura ſua poſtulare; ergo neque ex natura ſua eſt facultas libera; quia facultas, quæ ex natura rei non poſtulat liberum operandi uſum, quomodo facultas libera cenſeri poteſt? Deinde, ſi voluntas noſtra ex natura ſua poſtulat hujuſmodi uſum operandi per prædeterminationem ab alio, aperte ſequitur, non habere in operando, niſi paſſivam indifferentiam, qualem habet manus, ut in hanc vel illam partem moveatur aut calamum moveat: oſtenſum autem ſufficienter eſt, hujuſmodi indifferentiam, ad facultatem liberam non ſufficere: ergo ſi voluntas ex natura ſua omnino requirit hanc determinationem: & hæc determinatio tollit uſum libertatis; evidenter ſequitur, voluntatem ex natura ſua non eſſe facultatem liberam. Quod ſi voluntas natura ſua hanc determinationem non requirit, ſequitur in primis, illam non eſſe neceſſariam ex vi ſubordinationis cauſæ ſecundæ ad primam: quia voluntas in natura ſua poſtulat hanc ſubordinationem, ergo etiam requirit, quidquid ad illam neceſſarium eſt: ergo, ſi talis determinatio eſt neceſſaria ad debitam ſubordinationem cauſæ ſecundæ, illam omnino exigit voluntas. Vel e contrario, ſi eam voluntas non requirit ex natura ſua, nec illa eſt ad prædictam ſubordinationem neceſſaria. Quod ſi neceſſaria non eſt, nulla ratione dici poteſt, Deum, vel ſemper, vel ordinarie, illam adhibere ad actus humanæ voluntatis: quia ut ex Auguſt. ſupra referebamus, Deus ita res conditas adminiſtrat, ut eas motus ſuos agere ſinat; id eſt, ut modo ſuo connaturali eas operari permittat. Attingit enim divina providentia a fine uſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuaviter. Non eſſet autem ſuavis diſpoſitio, ſi voluntati ſemper eam motionem tribueret, quam non ſolum ex natura ſua non requireret ad operandum, ſed etiam proprium & connaturalem modum ejus impediret.

CAPUT XI.

Solvuntur nonnulla objectiones contra doctrinam præcedentium capitum.

1 QUamvis noſtram ſententiam confirmando, nonnullis difficultatibus ſatisfecerimus quæ per occaſionem inſurgere videbantur, hoc loco nonnullas alias objectiones expedire oportet, non tam propter earum difficultatem, quam ut omnibus quantum in nobis eſt, ſatisfaciamus.

Solent igitur in primis contra ſuperiorem doctrinam nonnulla Scripturæ ſacræ teſtimonia objici; in quibus dicitur Deus noſtras voluntates movere, mura-

Scripturæ ſacræ teſtimonia.

Digitized by Google

mutare, aut facere, ut velint. Job. 12. *Qui mutat cor Principum*. Proverb. 21. *Cor Regis in manu Dei eſt, & quocumque voluerit, inclinabit illud*. Jerem. 10. *Non eſt in homine via ejus, & a Domino greſſus hominis diriguntur*. Et ſimilia ſunt multa, quæ de malis etiam actibus interdum loquuntur, ut notabimus lib. 2. & frequentius de operibus gratiæ, ut in lib. 3. latius referemus, Ubi etiam afferam Patrum ſententias, quas hic duxi omittendas, quia de operibus pietatis potiſſime loquuntur; & quia, quod de Scriptura dixerimus, facile ad dicta Patrum applicari poterit.

D. Thom. auctoritas.

Secundo objiciuntur varii loquendi modi D. Thom. in quibus ſententiam, quam impugnamus, ſignificat. Dicit enim 1. part. quæſt. 105. art. 1. ad 3. & art. 4. & 5. primam cauſam movere cauſas ſecundas ad operandum, & ſolut. 3. artic. 5. ait applicare illas ad operandum. Dicit etiam, cauſam ſecundam non agere, niſi virtute primæ, & ut inſtrumentum ejus, ut ſupra retuli. Sæpe etiam repetit, ſecunda agentia non agere, niſi mota; propriumque eſſe primi agentis agere immotum, quod omnia ſupponunt, cauſam primam aliquid agere in ſecundam, quo illam applicet & determinet ad opus. Denique quæſt. 3. de potentia art. 7. ad 7. expreſſe declarat, hoc, quod additur cauſæ ſecundæ ex influxu primæ eſſe virtutem quandam intentionalem, quæ eſt veluti inſtrumentalis virtus, quæ illam complet ad agendum: & ita citat locum Capreol. in 2. diſtin. 1. quæſt. 2. & quamvis eum non amplius declaret, aut confirmet, tamen ſimpliciter approbare videtur, quod expreſſius fecit Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 70.

Ex propoſitione libri de cauſis.

Tertio objicitur ex libro de cauſis propoſit. 16. qua dicitur *virtutem divinam eſſe virtutem omnium cauſarum*, quia nimirum virtus divina applicat omnes virtutes ad operationes ſuas, ut expoſuit Ægidius quodlib. 5. quæſt. 1.

Ex Ariſtotele.

Quarto ex Ariſtot. 8. Phyſic. cap. 5. & ſequentibus, ubi probat unum eſſe tantum primum motorem immobilem, alia vero omnia movere, ut mota: at ſi cauſæ ſecundæ non moverentur actualiter a prima, omnes eſſent moventes immotæ, & ita non poſſet perveniri ad unum primum motorem immobilem.

Ab inconvenientibus.

a Quinto ratione; quia alias non eſſet ordo eſſentialis inter cauſam primam & ſecundam, ſed tantum ordo perfectionis, qui ad eſſentialem ſubordinationem non ſufficit, ut per ſe notum eſt. Nec etiam eſſet ordo per ſe, ſed veluti caſu & fortuito cauſa prima & ſecunda ad unam actionem conjungerentur.

Ratione:

Sexto, quia hæc applicatio cauſæ ſecundæ ad opus, eſt aliquid creatum diſtinctum a virtute operativa talis cauſæ, & diſtinctum etiam a Deo: ergo eſt factum a Deo. Imo neceſſe eſt factum eſſe a ſolo Deo ſine ipſa cauſa ſecunda, cum illa applicatio antecedat actionem talis cauſæ.

Septimo, Deus eſt ſupremus Dominus cauſarum ſecundarum: ergo utitur eis, prout vult, applicando illas ad ſuas operationes: actus enim dominii eſt uſus, cum dominium ſit facultas utendi, & hic non poteſt intelligi alius uſus cauſæ, niſi applicatio ejus.

Secunda.

Maxime, quia omnia applicantur ad agendum juxta finem a Deo intentum, unde neceſſe eſt, ut Deus ſit auctor illius applicationis; quia ordo agentium eſt juxta ordinem finium: unde virtus, quæ reſpicit finem ultimum & univerſalem, applicat cæteras omnes ad operandum propter eum finem.

Congruentia.

Octavo, quia Deo tribuendum eſt quidquid eſt perfectiſſimum; ſed major perfectio eſt, ut cauſam ſecundam non ſolum adjuvet, ſed etiam moveat & applicet ad agendum; ſic enim majorem dependentiam habebunt omnia ab ipſo, & prius ab ipſo, quam ab aliis. Deinde non ſolum cauſa ſecunda & actio ejus, ſed etiam hoc complexum, ſcilicet, cauſam ſecundam agere erit ab ipſo Deo. Ac denique hoc modo non ſolum Deus faciet cum creatura, ſed etiam faciet ut ipſa faciat, quod etiam ad perfectionem primæ cauſæ ſpectat. Hæc autem omnia ſine prædicto influxu in ipſam cauſam intelligi non poſſunt.

Ex concordia libertatis cum præ-

Nono, quia ex hoc influxu nihil ſequitur libertati contrarium; tum quia id efficaciam divinæ voluntatis ſpectat, ut poſſit voluntatem noſtram movere, prout vult. Imo ut Auguſtinus in Enchir. cap. 95. & 96. hoc ſpectare ad omnipotentiam Dei: ergo poteſt Deus talem entitatem imprimere voluntati noſtræ, quæ illam efficaciter determinet ad unum, & tam ſuavi modo, ut ipſam liberam relinquat: hoc eſt enim, quod de divina providentia prædicatur, quod attingit a fine uſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuaviter; tum etiam, quia neceſſitas, vel determinatio ex ſuppoſitione non repugnat libertati ſimpliciter: ergo, licet voluntas ſit determinata per impreſſionem talis præmotionis, illa neceſſitas ſolum erit conſequentiæ, & ſuppoſitionis, & non evertet libertatem.

determinatione hac phyſico.

Antecedens patet, nam judicium ultimum & practicum intellectus determinat voluntatem, ita ut non poſſit hæc ab illo diſcordare; alias poſſet voluntas deficere ſine errore, vel defectu intellectus: & tamen tale judicium relinquit illam liberam ſimpliciter. Item ex ſuppoſitione divinæ ſcientiæ non poteſt voluntas aliter operari, quam Deus præſciverit, & tamen libere operatur. Item voluntas Chriſti ex ſuppoſitione unionis non poteſt peccare, & tamen libera eſt.

Exemplis declaratur & roboratur objectio.

Omitto alia argumenta, quæ multiplicari ſolent, quia vel ſpectant ad actus ſupernaturales, de quibus lib. 3. eſt dicendum; vel ad alteram partem hujus ſententiæ; vel ad divinam providentiam & prædefinitionem, de quibus paulo poſt dicemus: vel certe difficultatem peculiarem non habent.

Triplex ad primam objectionem reſponſio.

3 AD primam ergo objectionem reſpondeo, illa & ſimilia teſtimonia nihil ad cauſam præſentem conferre. Primo quidem, quia in eis non eſt ſermo de generali motione, ſeu concurſu cauſæ primæ, nec de phyſico influxu ejus ſimpliciter neceſſario ad actum noſtræ voluntatis: alioqui ex vi illorum teſtimoniorum dicendum eſſet, Deum immutare corda principum, etiam quando convertuntur ad creaturas, & dirigere greſſus eorum, etiam quando pravi ſunt: quæ quam ſint falſa & abſurda, in ſecundo libro oſtendemus. Primo.

Secundo dicitur in his teſtimoniis nullum eſſe verbum de phyſica prædeterminatione voluntatis; ſed de directione ejus, in verbis Jeremiæ; de inclinatione, in verbis Salomonis; & de immutatione cordis, apud Job: longe autem eſt aliud, dirigere & inclinare, quam phyſice prædeterminare, ut per ſe notum eſt. Immutatio etiam fieri poteſt morali modo; inſpirationibus, conſiliis, aliiſque cogitationibus, ut latius libr. 3. explicando gratiam excitantem, dicturi ſumus, ubi etiam oſtendemus, hanc immutationem eſſe poſſe moraliter efficacem ex ſe, vel etiam prorſus infallibilem ex præſcientia Dei abſque phyſica prædeterminatione. Quod autem poteſt Deus facere in ſupernaturali ordine per excitationem gratiæ, poteſt etiam facere in actibus moralibus, & politicis per cogitationes & motiones proportionatas, ut per ſe evidens eſt: & hoc eſt quod potiſſimum docetur in illis locis. Secunda.

Unde animadverto tertio in citatis teſtimoniis non dici, illam motionem Dei eſſe neceſſariam ad ſingulos actus humanos, aut ex vi ſubordinationis, & dependentiæ cauſæ ſecundæ a prima; ſed dici ſolum, quod Deus poſſit, & quod etiam agere ſoleat ex ſua ineffabili providentia, vel poſitive operando, vel etiam permittendo, quando vel ad quorundam ſalutem, vel ad aliorum ſupplicium id judicat expedire. Quod maxime verum eſt in duobus primis teſtimoniis, Job. & Proverb. Nam in loco Jeremiæ ſermo eſt de operibus gratiæ, & de via ſalutis æternæ, ad quam divina directio & gubernatio eſt ſimpliciter neceſſaria non ex generali ratione cauſæ primæ, ſed ex ſpeciali difficultate illius viæ, & excellentia ſupernaturalium actuum. Unde in eodem loco Jerem. ſtatim ſubditur: *Corripe me Domine, verumtamen in judicio*, ut ponderavis, & expoſuit Auguſtin. lib. 2. de peccat. merit. & remiſſ. cap. 17. & ſignificavit Hieronymus in commentar. Jerem. Tertia.

Specialiter Jeremiæ teſtimonium exponitur.

Ad

Ad D. Thomam.

CIrca ſecundam objectionem animadverto in primis nunquam reperiri, apud S.Thom. in citatis locis, cauſam primam determinare ſecundas, ad omnes actiones earum; multoque minus reperiri apud eum mentionem phyſicæ prædeterminationis, præſertim reſpectu voluntatis liberæ. Solum ergo reperiuntur hæc verba apud S.Thom. *Cauſa prima movet cauſam ſecundam; applicat illam; præbet illi concurſum, vel auxilium tanquam primum movens:* hæ autem voces recte intelligi & exponi poſſunt, abſque illa actione præviam cauſam ſecundam ſupra tetigi, & nunc latius dicam.

Quibus modis, efferas D.Thom. Deũ creaturarum affectus operari.

4 Deinde advertendum eſt, S.Thom. ponere varios modos, quibus cauſa prima operatur effectus cauſarum ſecundarum. Primus eſt; dando cauſis ſecundis virtutes ad agendum, ſeu formas, per quas agant. Secundus eſt, conſervando eas in eſſe. Tertius, quaſi applicando virtutes & formas cauſarum ſecundarum ad operationes. Quos tres modos poſuit 1. part. quæſt. 105. art. 5. Addit etiam quartum genus movendi per modum finis, qui ad rem præſentem non ſpectat. Et in tertio modo notanda eſt illa particula, *quaſi*, quæ videtur eſſe conditio diminuens: non enim dicit ſimpliciter applicans, ſed, *quaſi applicans*, & ratione hujus applicationis dicit, primam cauſam movere ſecundam ad agendum: & ſecundam agere in virtute primæ. In toto autem illo corpore articuli nullam facit D.Thom. mentionem illius concurſus quo Deus, ut prima cauſa immediate concurrit ad actionem creaturæ, in ipſum effectum proxime & immediate influendo; & in ſolutione ad 3. in ſummam redigit totam doctrinam articuli, his verbis: *Dicendum, quod Deus non ſolum dat formas rebus, ſed etiam conſervat illas in eſſe & applicat eas ad agendum, & eſt finis omnium actionum, ut dictum eſt.* Unde doctrina illius articuli coincidit cum illa, quam cap. 6. ex 1.2. quæſt. 109. declaravimus. Solum hoc poſteriori loco, effectionem & conſervationem virtutis activæ ad unum caput reduxit, & quod ibi vocavit auxilium Dei moventis, hic vocavit applicationem. Neque enim dubitari poteſt quin per hanc applicationem D.Thom. intellexerit aliquid diſtinctum ab effectione & conſervatione virtutis cauſæ ſecundæ, ut ex verbis adductis conſtat. Ergo vel aſſerendum eſt, D.Thom. ignoraſſe illum concurſum per immediatum influxum in ipſum effectum, vel per illam quaſi applicationem hunc concurſum intellexiſſe. Primum dici non poteſt; tum quia eſſet imponere D.Thom. intolerabilem errorem; tum etiam, quia ibidem in ſolut. ad 2. ex doctrina articuli colligit, unam & eandem actionem eſſe primo & ſecundo agente, quod non eſſet verum, niſi primum agens immediate influeret in effectum ſecundi agentis. Ergo per illam applicationem nihil aliud potuit illo loco D.Thom. intelligere, niſi concurſum illum, quem aliis locis auxilium Dei moventis vocavit, ut cap. 6. oſtendi. Ubi enim rationem reddidi cur hunc concurſum, *motionem* vocaverit, & ob eandem potuit vocare *quaſi applicationem*, ut nimirum, ſignificaret, hunc concurſu licet ſit per modum ſimultaneæ cooperationis, tamen a prima cauſa dari ut a ſuperiori, a qua inferior pendet, & non e converſo. Item ut indicaret dari ex vi illius providentiæ, qua ad primam cauſam pertinet gubernare ſecundas, eaſque ad ſuos fines, ſuaſque operationes perducere: hoc enim eſt quoddam applicationis genus. Tandem ut oſtenderet influere Deum in actionem cauſæ ſecundæ intime & ſecundum omnem rationem ejus.

Cõcurſum cauſæ primæ cum ſecunda quaſi applicationem appellare D.Thom. ſolet.

Duplex applicationis modus.

5 Quod ita poteſt amplius declarari; nam duplex applicatio cauſæ ad agendum diſtingui poteſt. Una eſt prævia ad actionem tanquam conditio requiſita. Quæ non habet locum in præſenti: nam, ut dixi, loquimur de cauſa ſecunda habente jam omnem diſpoſitionem intrinſecam permanentem, neceſſariam ad agendum: & materiam, ſive paſſum, ſive objectum ſufficienter applicatum & propoſitum: quam applicationem ſupponimus factam eſſe & conſervatam a Deo vel per ſe, vel concurrente cum aliqua cauſa ſecunda. Cauſa autem ſecundam jam ſic propoſita & applicata non indiget nova applicatione, per novam influxum ſcilicet primæ cauſæ, ut in ſuperioribus late probatum eſt. Alia ergo poteſt intelligi applicatio formalis, quæ ipſamet actione fit: quo modo poteſt quis dici applicari ad opus dum operatur; & voluntas applicari ad amandum, dum amat; quæ applicatio non eſt aliud ab ipſo amore, vel alia ſimili actione: ſed applicatio vocari poteſt, quia dum agens operari incipit, conjungitur quodammodo actioni ſuæ, vel per illam conjungitur materiæ circa quam operatur. Et hæc applicatio ita fit a cauſa ſecunda, ſicut & ipſa actio; & eodem modo fit a cauſa prima, non ſola, nec per actionem præviam, ſed cum ipſa cauſa ſecunda, & per concurſum concomitantem, quo cum illa concurrit. Hoc ergo modo vere dicitur cauſa ſecunda applicari ad agendum a cauſa prima, non ſola, ſed concurrente cum ipſa ſe applicante. Quia ergo ſub hac ratione & denominatione applicationis ſignificatur actio ut primo egrediens ab ipſo agente; ideo ad ſignificandum, Deum concurrere ad illam actionem ſecundum primævam & radicalem emanationem a ſuo proprio agente, dicitur Deus concurrere applicando cauſam ſecundam. Et hæc ſatis ſuperque ſunt ad reddendam vocis rationem, nam de re vix poteſt dubitari, ſuppoſitis quæ diximus, quæ non eſſe aliena a ſenſu D.Thom. ſatis veriſimile fit diſcurſu facto. Nec obſtat, quod D.Thom. uſus fuerit exemplo motionis & applicationis inſtrumentorum artis; quia non affertur exemplum ut omnino ſimile, ſed ut manuducens ad rem explicandam; & ibi præſertim adducitur ad declarandum, non concurrere Deum cum cauſis ſecundis ſupponendo in eis virtutem agendi, ſed dando & conſervando illam.

De formali applicatione D.Thom. locutus.

Occurritur objectioni.

D. Thomæ mens ex collatione teſtimoniorum ejus expenditur.

6 ULtra hos autem tres modos agendi, non tribuit D.Thomas primæ cauſæ, alium, quo effectus & operationes cauſarum ſecundarum efficiat, qui ſit univerſalis, & quaſi eſſentialis cauſis ſecundis, ſicut ſunt tres ſupra dicti: alias D.Thomas illum non prætermiſiſſet, ubi ex profeſſo hanc materiam tractavit. Ex quo mihi fit valde credibile tacite D.Thom. retractaſſe, quod in quæſt. illa de Potent. dixerat; ubi eandem quæſtionem quam 1. part. verſans præter illos tres modos, ponit quartum, quo cauſa ſecunda per virtutem inſtrumentalem fluentem agat ut inſtrumentum primæ cauſæ. Ex quo loco in primis colligo, apud D.Thom. aliud ſignificari per illam applicationem, aliud per impreſſionem virtutis fluentis: nam expreſſe hos modos illo loco diſtinxit. Unde vel dicendum eſt, cauſam primam duas res imprimere ſecundæ; unam ad applicandam illam, aliam ut illi det virtutem inſtrumentalem, quod eſt plane abſurdum; vel ſatendum eſt, per illam applicationem nihil imprimi cauſæ ſecundæ; quod intendimus. Secundo colligo, D.Thom. doctorem ſactum omiſiſſe & retractaſſe in 1. parte ſententiam illam de virtute fluente: nam certe, ſi in illa ſententia permanſiſſet, eam in 1. part. non prætermiſiſſet, nec diminutam doctrinam, ſed maxime completam & exactam nobis tradidiſſet in proprio loco, & præcipuo, in quo rem ex profeſſo diſputabat. Vidit ergo modum illum non eſſe verum, & ideo merito illum prætermiſit.

7 Nec diſcurſus, quo in illa quæſt. de Potent. utitur D.Thomas, eſt efficax: ſic enim colligit: cauſa ſecunda non poteſt eſſe principalis cauſa exiſtentiæ, nec poteſt illam propria virtute conferre: quia ipſum eſſe eſt univerſaliſſimus effectus; & eſt intimius & actualius in omnibus rebus, & ideo a ſola cauſa prima, & univerſaliſſima fieri poteſt ut a cauſa propria & principali: cauſa ergo ſecunda, ſolum ut inſtrumentum primæ, poteſt dare eſſe: & ideo requirit virtutem inſtrumentalem præviam, per quam efficiat. Hæc enim ratio eodem modo applicari poteſt ad illam virtutem intentionalem, ſeu tranſeuntem quæ dicitur addi cauſis ſecundis: nam illa non eſt perfectior,

fectior, quam virtus eatenus permanens. Reſpondetur ergo, illa ratione recte probari; cauſam ſecundam non poſſe agere ſine influxu primæ principalius & intimius influentis in eſſectum, quatenus eſſe exiſtentiæ participat, quod eſt veluti adæquatum objectum ſolius divinæ efficacitatis; non tamen probari, non eſſe in cauſis ſecundis virtutem propriam & ſufficientem in ſuo genere ad communicandum eſſe quod habent, cum concurſu & dependentia a prima cauſa, ſicut ipſæ illud eſſe poſſident, ſicque poſſunt illud eſſe aliis communicare non quidem ſub tali particulari ac determinata ratione: Quamobrem non eſt neceſſaria alia virtus ſuperaddita, neque alius cauſandi modus, & ideo D. Thom. in ſumma merito illum modum prætermiſit & tacite retractavit.

Cujus facti non leve ſignum eſt, quod in 3. contra Gent. cap. 70. (Qui liber ſimul cum ſumma cenſetur ultimum D. Thom. teſtamentum) tres ſupradictos modos attingens, quartum prætermiſit. Quem immerito Ferrarius adjunxit, cum ibidem D. Thom. conſulto illam omiſerit: qui eo loco nullam aliam virtutem agendi agnoſcit impreſſam cauſæ ſecundæ, præter facultates ipſas naturales; ut eſt calor in igne & ſimiles; ſeu proportionales, ut ſunt habitus infuſi in ordine ſupernaturali.

8 Neque in tota D. Thomæ doctrina aliquid aliud reperio, quod generaliter ad omnes cauſas ſecundas pertineat. Specialiter autem de voluntate & intellectu diſputans ſolet Deo tribuere vim peculiarem ad movendum has potentias, & præſertim illi attribuit primus actus harum potentiarum. De hac motione divina tractat 1. part. quæſt. 104. artic. 3. & 4. ubi (ut legenti evidenter conſtabit) non agit de motione Dei, ut cauſæ primæ concurrentis cum voluntate & intellectu ut cauſis ſecundis, ſed de illa actione qua Deus dedit his facultatibus virtutes intelligendi & volendi, & inclinationem in proprios actus, & objecta, ratione cujus ad illa feruntur. Tractat etiam de motione ex parte objecti, quam Deus facere non poteſt, vel imprimendo ſpecies in intellectu, vel per modum objecti ſumme boni movendo voluntatem, quod tunc ſolum facit omnino efficaciter, quando eſt clare viſus; ut ipſe docuerat eadem 1. part. quæſt. 82. artic. 2. De hac etiam motione voluntatis agit, 1. 2. ſæpiſſime; præſertim quæſt. 9. & 10. & quæſt. 109. & ſequentibus. Sed in his locis interdum loquitur de motione per inclinationem naturalem inditam voluntatem ad volendum bonum, ut quum ait voluntatem moveri a ſuo auctore ad volendum bonum in communi; vel finem: interdum loquitur de motione per concurſum generalem; quia cum voluntas per ſuum velle moveatur, Deus efficiendo illud, vere dicitur movere voluntatem, quamvis non ſine illa, ut in ultimo capite hujus libri declarabo. Et ita etiam poteſt intelligi, quod dicit in artic. 4. quæſt. 105. 1. part. Deum intime inclinare voluntatem efficiendo in ea ipſum velle, quia velle eſt inclinari. Interdum vero & ſæpius loquitur de motione morali, vel antecedente, quod eſt vel ex parte objecti, vel per ſanctas inclinationes. Quomodo loquitur aperte, prima ſecundæ quæſt. 109. art. 6. ad tertium: & in tota materia de gratia, ut latius lib. 3. explicaturi ſumus. Nunquam tamen in eo reperies (quod iterum animadvertere non gravabor) Deum prædeterminare voluntatem, nedum phyſice prædeterminare; imo in eiſdem citatis locis ſemper obſervat Deum ita movere voluntatem, ut illam ſe movere ſinat; imo ut eam ad unum non determinet prævia determinatione, ut ſatis ſignificavit 1. 2. quæſt. 10. artic. 4.

9 Ad tertium. Præter propoſitionem ibi allatam ſunt aliæ ſimiles in eo libro; quas D. Thomas ex parte refert dicta quæſt. 3. de Potentia, artic. 7. Prima eſt, *virtus cauſæ primæ prius agit in cauſatum, & vehementius ingreditur in ipſum*. Nona eſt: *Intelligentia non dat eſſe, niſi prout eſt in ea virtus divina*. Sed hæ 9. & 16. quæ in objectione citantur, optime exponuntur verbis D. Thom. 3. contra Gent. cap. 70. ubi ſic ſcribit: *Virtus inferioris agentis pendet ex virtute ſuperioris agentis, in quantum ſuperius agens dat virtutem ipſam inferiori agenti, per quam agit, vel conſervat eam*. Unde inferius ſic colligit: *Oportet igitur, quod actio inferioris agentis non ſolum ſit ab eo per virtutem propriam, ſed per virtutem omnium ſuperiorum agentium: agit enim in virtute omnium*. Igitur ex D. Thomæ interpretatione, cauſam ſecundam agere in virtute primæ nihil aliud eſt, quam agere per virtutem ab illa participatam, & ita dependentem ab illa in agendo, ut omnis actio ejus magis principaliuſque nitatur in virtute cauſæ primæ, quam in propria. Et hac etiam ratione ſubdit idem D. Thom. eodem loco, virtutem primi agentis eſſe ex ſe productivam; virtutes autem inferiorum, non niſi ex virtute ſuperioris, id eſt, ut in illa nixæ, & ab illa adjutæ. Ex hac ergo doctrina facile intelligitur verus ſenſus illarum propoſitionum libri de cauſis, & ſimilium. In prima enim dicitur cauſa prima prius agere; quia ex ſe & independenter agit, ut iterum infra latius dicemus. Dicitur etiam vehementius ingredi effectum, quia intimius eſt in illo, magiſque in illum influit, & ipſe eſſentialius ab illa pendet. In nona dicitur cauſa ſecunda dare eſſe prout eſt in ea virtus divina, vel participative per ipſammet facultatem & virtutem intrinſecam a Deo participatam; quo modo dicitur charitas divina eſſe in nobis, & divinum lumen in beatis; vel cauſaliter, id eſt, quatenus ipſamet virtus Dei eſt in cauſa ſecunda adjuvans illam, & cum illa concurrens. Atque hoc etiam modo dicitur in propoſit. 16. virtutem divinam eſſe virtutem omnium cauſarum, vel quia omnes ab illa habent virtutem, vel quia illa omnes juvat, & cum omnibus agit & concurrit, quo ſenſu etiam dici poteſt conjungere omnes cauſas ſuis effectibus, & applicare illas, ut dictum eſt.

Tertiæ objectionis ſolutio. Explicantur propoſitiones aliquot libri de cauſis propoſitũ concernentes.

Quartum objectum ex Ariſtotele diſſolvitur.

10 AD quartum. Major ſane quod in hac cauſa Ariſtoteles affertur, qui non ſolum ne verbum quidem ullum de hujuſmodi præmotione cauſæ ſecundæ alicubi ſcripſit, verum etiam de tota effectione cauſæ primæ & præſertim de concurſu ejus cum cauſis ſecundis vix aliquid attigit. Et præſertim in libro Phyſic. ubi ſolum agit de naturalibus motibus, quod ſenſu recipi aliquo modo poſſunt. Iſtam autem primæ cauſæ præmotio etiam ſi vera eſſet, nec ſenſibus poſſet percipi, nec a naturali Philoſopho conſideranda eſſet, ſed a Metaphyſico. Agit ergo ibi Ariſtoteles de corporibus moventibus & mobilibus, quæ dici ſolent mota moveri, ſeu dum movent, moveri. Sed ſi hoc intelligatur de motu proprio, ac phyſico, non eſt id per ſe neceſſarium, & maxime ad concurſum primæ cauſæ: calefacit enim ignis etiam ſi nec loco moveatur, nec alteretur, & magnes ad ſe trahit ferrum prorſus quietus ipſe manens. Neque ulla ratio probabilis afferri poteſt, cum talis motus ſit agentibus naturalibus, ſeu corporeis per ſe neceſſarius ad agendum: Contingit autem frequenter hoc ex accidente, altero a tribus modis. Primo antecedenter, ut agens, quod diſtabat a paſſo ei per motum applicetur. Et hoc modo exiſtimo moveri cœlum ad influendum convenienti ordine ac modo in hæc inferiora. Multi etiam exiſtimant moveri, ut virtutem inſtrumentalem ab intelligentia recipiat, in quo non immoror: licet enim id admittatur, tamen alterum quod dixi, negari non poteſt, cum fere ſenſibus pareat. Secundo contingit moveri agens conſequenter ſeu concomitanter, idque ſolum in his corporibus inferioribus, quæ dum agunt repatiuntur; & ita, dum movent, moventur. Tertio ſpecialiter hoc accidit in motibus localibus corporum, qui fiunt per impulſum unius in aliud: unum enim corpus movet hoc modo aliud, niſi ipſum moveatur prior, quia non poteſt imprimere impetum, vel aliud corpus pellere, niſi per fortem contactum; qui, niſi medio motu non fit: & ita etiam hic motus eſt veluti conditio neceſſaria, & applicatio ad agendum. Sed hæc, ut dixi, ſunt valde extrinſeca, & accidentalia ad influxum generalem primæ cauſæ.

Qui dicãtur corporea agentia mo. moveri.

Quotuplex contingat prævia motio ad actionem ſecundæ cauſæ.

11 Si autem illa propoſitio, *agens creatum movet motum*, intelligatur de motu occulto, & intentionali

(ut

(ut vocant) quem prius recipiat a prima cauſa, illa propoſitio in hoc ſenſu, nec habet fundamentum in Ariſtot. nec ratione oſtendi poteſt, unde cum motus ille dicatur occultus, afferendum eſt aliquod ſufficiens ſignum illius, velut fictitius rejiciendus eſt. Denique ſi propoſitio illa, *agens creatum movet motum*, intelligatur latius, ſcilicet, per motum intelligendo quamcumque actionem, quomodocumque præviam, ſic verum eſt, omne agens creatum non agere niſi motum: quia non agit niſi virtutem agendi recipiat a primo agente, & ab eodem ſemper actu conſervetur quæ conſervatio eſt veluti quidam motus continuus cauſæ ſecundæ a prima. Poteſt etiam late ſecunda cauſa dici agere ut mota, quia dirigitur, & adjuvatur a prima; non quia in ſe recipiat motum aliquem, ſed quia in ratione agentis cōſtituitur in actu ſecundo per cooperationem cauſæ primæ. Quilibet horum modorum ſufficit ut omnia agentia ſecunda reducantur ad unum primum agens immobile & independens, nulloque alterius adminiculo indigens, ut ſupra dictum eſt.

Diluitur quinta objectio. Ex his reſpondendum eſt ad 5. object. Negatur enim ex dictis tolli ordinem eſſentialem ac per ſe inter cauſam primam & ſecundam: unde enim hoc inferri poteſt? Quodve eſt hujus illationis fundamentum? Subordinatio enim eſſentialis non fundatur in actione illa prævia cauſæ primæ in ſecundam; ſed in hoc, quod ex ſua intrinſeca natura, cauſa ſecunda nihil poteſt agere ſine auxilio primæ: & effectus ipſe eſſentialiter poſtulat dependentiam a prima cauſa: quæ dependentia optime intercedit ſine illo influxu. Imo, licet ille ſupponeretur, & per illum cauſa ſecunda reciperet virtutem intentionalem, adhuc tota illa cauſa ſic affecta haberet prædictam eſſentialem dependentiam, quoad concurſum immediatum in effectum, ut oſtenſum eſt ex dictis in cap. 4. Nec majorem veriſimilitudinem habet altera illatio de fortuita & caſuali conjunctione cauſæ primæ cum ſecunda ad agendum: quia hoc etiam nullatenus pendet ex illo influxu prævio in cauſam; nam etiam, illo poſito, poſt illum eſſet neceſſaria altera conjunctio & cooperatio ſimultanea ad eandem actionem, in qua per ſe conjungantur: quia prima cauſa ex ſua providentia perfectiſſima, per ſe ac directe voluit ſuum auxilium omnibus cauſis ſecundis præſtare, & cum ipſis concurrere; & ita non caſu, ſed ex perfectiſſima ſcientia & voluntate ſua cum omnibus conjungitur ad agendum, ut inferius cap. 15. latius explicaturi ſumus.

Satisfit ſexta & ſeptimæ objectionibus.

AD 6. objectionem, ſimul cum 7. commodius reſpondebimus. Igitur ad 7. veriſſimum eſt, Deum ut ſupremum dominum poſſe omnibus cauſis ſecundis, prout vult, uti: negamus tamen in primis, In quo conſiſtat uſus ſupremi dominii quod Deus habet in creaturas omnes. hunc uſum conſiſtere in illa applicatione prævia vel determinatione. Quis enim in hoc unquam poſuit uſum divini dominii, vel cur ad hanc præmotionem limitandus eſt? Duo ergo ſunt generales modi, quibus Deus utitur creatura ſua: ſcilicet; ex illa, vel in illa, aliquid faciendo, vel per eam aliquid operando: neutrum autem fit per illam applicationem: ſed primum fit per actionem Dei in creaturam, ſub actione comprehendo ſuſpenſionem actionis vel influxus. Nam ſi Deus velit creaturam ſuam in nihilum redigere, ille eſt quidam uſus dominii ſupremi, qui conſiſtit in actione (ut ita dicam) negativa, id eſt, in ſuſpenſione influxus quo illius eſſe conſervabat. Secundum autem fit per imperium Dei & actionem ipſius creaturæ ex voluntate Dei & imperio. Quocirca dicitur ulterius, in actione cauſæ ſecundæ cum influxu duo poſſe diſtingui. Unum eſt, creaturam agere; aliud eſt, Deum illam adjuvare ſeu cum illa concurrere. In primo poteſt quidem creatura obedire Deo, ſi juxta Dei voluntatem & imperium operetur: & tunc, ipſam cauſam ſecundam agere, erit quidam effectus vel uſus dominii Dei: tamen non eſt hoc eſſentiale, nec omnibus agentibus competit, ſi proprie loquamur. Peccator enim, dum exercet ſuam malam voluntatem, non proprie exercet munus ſerviendi Deo ut ſupremo domino; nec Deus, ut dixi, tunc utitur illa voluntate ad illam actionem; quia ſimpliciter non vult illam actionem, ſed permittit: quamvis ſtatim ac illa actio incipit eſſe, incipit etiam ſub dominio Dei eſſe: quia prout eſt reale ens, habet eſſe ab illo: & ideo illa etiam utitur in bonum pro infinita ſapientia ſua. Aliud autem eſt, actionem ipſam eſſe ſub dominio Dei: quod ſemper eſt verum; & eſſentiale omni actioni creatæ ut res poſitiva eſt: aliud vero, cauſam ſecundam ut exercentem illam actionem, operari ex dominio Dei; ſeu actionem illius ut illius eſt, eſſe uſum dominii divini; quo ſcilicet, Deus ut ſupremus Dominus vult illa uti: nam hoc, ut dixi, licet ſæpe contingat, non eſt tamen neceſſarium & eſſentiale: nam Deus permittit interdum ſuæ creaturæ operari aliter quam ipſe vellet. At vero Deum influere vel concurrere cum cauſa ſecunda ad agendum, non eſt proprie uſus dominii Dei; ſed eſt (ut ita dicam) uſus omnipotentiæ ejus. Sicut quando Deus creat rem, non proprie utitur illa ut Dominus, niſi omnem collationem alicujus beneficii, uſum dominii appellare velimus. Sic ergo, quum Deus adjuvat creaturam in agendo, quodammodo illi miniſtrat (ſi ita loqui licet) proprie vero, potius illi beneficium confert, quam illa utatur.

14 Ad alteram vero illius argumenti partem, reſpondetur ex ſupradictis, æquivocationem committi Quo Deus applicet ad agendum, ſecundas cauſas. poſſe in illa voce applicationis: nam, ſi ſit ſermo de vera applicatione prævia, externa & locali; vel interna ſeu animali: ſic omnis applicatio fit a Deo: vel ſolo, ſi extra ordinario modo fiat; vel cum cauſis ſecundis: non quidem eum illamet cauſa, vel facultate quæ applicatur; quia (ut recte dicitur in objectionibus) illa non efficit applicationem ſuam, ſed cum aliis cauſis concurrendo, quæ illam efficiunt. Nam per actionem quarundam rerum aliæ applicantur ad opus, ut movente angelo, applicatur ſol, & agente ſole, elevantur vapores, & applicantur mediæ regioni aeris, & fiunt pluviæ, & ſic de aliis: quæ omnis applicatio fit juxta ordinem cauſarum & rerum a Deo inſtitutum, conſervatum, & gubernatum, juxta finem ab ipſo intentum: & in hoc ſenſu videntur procedere illæ duæ objectiones: quapropter non procedunt contra nos, ut ex dictis patet. Si autem per applicationem intelligatur quippiam aliud requiſitum in agente ſecundo, præter virtutem agendi permanentem in ſuo genere ſufficientem, & præter alias conditiones, ſcilicet, quod habeat paſſum vel objectum, & alia requiſita ſatis applicata, eo modo quo illis indiget, ſic negamus, illam applicationem eſſe aliud quid præter actionem, quod ſatis a nobis probatum eſt. Unde fit, talem applicationem nec eſſe propter finem a Deo intentum, nec propter alium, quia omnino non eſt. Quod ſi ipſamet actio vocetur applicatio formalis in ſenſu a nobis expoſito, hæc fit a Deo, & ut ſic ordinatur in finem a Deo intentum, quamvis prout eſt a cauſa ſecunda, non ſemper tendat in finem a Deo intentum, ut de actione peccaminoſa infra dicetur. Denique poteſt applicationis nomine ſignificari ipſamet inclinatio & propenſio, quam cauſa ſecunda habet ad agendum: & hæc ſicut non eſt aliud a virtute ejus, ita fit & conſervatur a Deo & dante & conſervante virtutem, & ita etiam eſt propter finem a Deo intentum. Atque hac ratione ſæpe dicitur Deus (& non improprie) applicare omnes cauſas ſecundas ad actiones, influendo actu in eis virtutes, quæ natura ſua in eas actiones propenſæ ſunt, & ad eas propterea applicantur.

Ex his etiam expedita eſt objectio octava: pertinet enim ad perfectum modum concurrendi primæ cauſæ, ut efficiat ipſa in creatura & in effectu creaturæ Dirimitur octava objectio. quidquid eſt aliquid, & ita etiam efficit omnem applicationem veram & realem, illa vero applicatio ſuperaddita in ſenſu jam declarato, neque eſt aliquid, neque ad perfectam vim cauſandi ullo modo pertinet. Neque enim omnis multitudo actionum & entitatum, ad perfectam Dei cauſalitatem quidquam refert: alioqui poſt illam intentionalem applicationem, poſtulari poſſet alia ad majorem abundantiam:

quod

quod eſt in ridiculum: ſic ergo nos de illa intentionali applicatione exiſtimandum cenſemus.

Quomodo Deus efficiat, creaturam agere.

Quod autem in illa objectione tangitur, de hoc complexo, creaturam agere, jam eſt in ſuperioribus rejectum, quia hoc non eſt aliquid prævium ad actionem; neque eſt aliud, quam actionem prodire ab hac creatura, & hoc ipſum agit Deus, influendo immediate ad ipſam actionem. Nam licet habitudo illius actionis ad cauſam ſecundam præciſe concepta non ſit formaliter habitudo ejuſdem ad Deum, tamen illamet habitudo prout eſt aliquid reale eſt effective a Deo per eundem immediatum concurſum; & hoc modo creaturam agere eſt a Deo.

Ad 9. Reſponſio.

16 AD 9. reſpondetur primo, hanc applicationem prævia non ſolum a nobis rejici propter impedimentum libertatis, ſed etiam quia nihil eſt, nec habet in natura munus aliquod, quando alioqui virtus activa eſt proportionata ad effectum. Nam, ſi ſit improportionata, ut eſt voluntas noſtra ad actus ſupernaturales, tunc indigere poterit aliqua re indita, vel ſibi conjuncta; non ut applicante tantum, ſed ut adjuvante, vel cooperante. Si autem virtus ſit in ſuo ordine ſufficiens, nec neceſſarium, nec veriſimile credimus, ei ſuperaddi oportere aliam applicationem prævtam, ex parte ipſiuſmet facultatis activæ, etiam ſecluſa determinatione libertati contraria. Secundo dicitur hanc applicationem phyſice prædeterminantem voluntatem ad unum eſſe videri contra uſum libertatis: & in hoc ſenſu non ſolum repugnare cum principiis Philoſophiæ, ſed etiam fidei, ut probatum eſt.

Quare contradictionem implicet voluntatem phyſice prædeterminatam libere operari.

17 Ad 1. vero rationem reſpondetur, ad omnipotentiam Dei non pertinere, contradictoria facère: qualia eſſent manere potentiam indifferentem & determinatam ad unum; ſeu (quod perinde eſt) motionem ſeu entitatem illam, præinfuſam voluntati, ſubdi in ſua effectione actuali libero uſui voluntatis, & neceſſario prodire in actum, & ſecum rapere voluntatem. Primum enim horum eſt neceſſarium ut voluntas maneat libera. Secundum autem, ut illa entitas determinet voluntatem. Sicut ergo repugnat fieri formam habentem ex natura ſua proprietates oppoſitas, ita & fieri entitatem phyſice determinantem potentiam, & ſe ſubjicientem libero uſui ejus. Quamvis ergo ad omnipotentiam Dei pertineat, ut, quod vult, & quale ac quomodo vult, fiat, & ad ejus providentiam ſpectet, ita fortiter & ſuaviter ea diſponere, quæ ad liberum arbitrium pertinent, ut, & divinæ voluntati ſerviat quando ipſa vult, & nihilominus ipſum etiam ſuam voluntatem libere faciat; tamen non eſt neceſſe ut hoc faciat Deus prædicto modo repugnantiam involvente, ſed alio, quem in fine hujus, & tertii libri, explicabimus.

Aliquorū reſponſio.

18 Sed ajunt, non eſſe repugnantiam, quod, forma aliqua voluntati impreſſa, poſſit non agere, & tamen infallibiliter agat: ergo non repugnat, quod hæc forma relinquat voluntatem liberam, id eſt, potentem non agere & determinatam phyſice ut infallibiliter agat. Sed hæc reſponſio virtute impugnata eſt ſuperius cap. 10. tractando locum Concilii Tridentini. Nam formam aliquam infallibiliter agere, non morali infallibilitate, ſed phyſica & omnimoda, neque ex ſuppoſitione actionis, (quomodo id, quod agit, quando agit, neceſſe eſt agere) ſed ex ſe, & ut præſupponitur actioni; formam (inquam) hoc modo agere, non poteſt oriri niſi ex intrinſeca ejus natura; quæ omnino eſt determinata ad agendum, nec poteſt impediri ab actione per ſubjectum vel voluntatem, cui ineſt: ſi enim poteſt, unde erit infallibilis actio? cum infallibile, licet referatur ad mentem, ſupponat tamen in re fundamentum. Nam, ſicut ex eo quod res eſt, vel non eſt, propoſitio vera vel falſa eſt: ita ex aliqua rei neceſſitate provenit infallibilis illa conjunctio actionis cum illo principio. Eſt enim infallibile, quod falſum eſſe non poteſt: quod autem falſum eſſe non poteſt, eſt neceſſario verum: at, quod neceſſario eſt verum, in aliqua neceſſitate rei vel actionis, fundatur: ſi ergo hæc neceſſitas non ſit ex ſuppoſitione ipſius actionis, oportet ut ſit ex natura ipſius principii; ita, nimirum, ex ſe determinati ad agendum, ut a ſubjecto vel cauſa, non poſſit impediri, ſed illam potius ſecum ad agendum ex neceſſitate trahat.

Exploditur.

Aliquorū evaſio diſſolvitur.

19 Niſi forte dicatur, illam infallibilitatem fundari in extrinſeca Dei ſcientia, vel voluntate, aut motione. Sed in ſententia, quam tractamus, hoc non habet locum: quia ſi infallibilitas oritur ex ſcientia ut ſic, ſecluſa omni cauſalitate; ergo ſupponitur præſcientia futuri eventus ante hanc prædeterminationem: ergo non eſt prædeterminatio de qua loquimur: quia hæc dicit anteceſſionem ad ſcientiam futurorum, ut ſæpe jam diximus. Imo talis ſcientia ſupponit cauſam determinatam ad agendum in præſentia æternitatis, vel in priori aliqua voluntate Dei: ergo ſupponit jam infallibilitatem in objecto. Si autem infallibilitas oritur ex ſola Dei voluntate efficaci, & extrinſeca motione, jam forma illa non determinat phyſice & intrinſece voluntatem: ſed voluntas affecta illa forma adhuc manet indifferens, & divina voluntas extrinſece illam determinat: & hoc ſenſu incidimus in ſententiam Scoto attributam, quam ſequenti capite examinare incipiemus. Nunc vero ex toto hoc diſcurſu concludimus quod intendimus; ſcilicet, non poſſe ullam entitatem præviam ad actionem & principium ejus, voluntati inhærentem, illam phyſice determinare, ut infallibiliter efficiat actionem talis formæ vel entitatis ex intrinſeca vi & natura talis entitatis, & tamen quod ſimul relinquat voluntatem liberam ad non efficiendam actionem, ad quam talis forma inclinat.

Quæ neceſſitas libertatem non tollat, quæ tollat. Bernard.

20 Ad aliam partem illius objectionis reſpondetur ex doctrina Anſelmi ſuperius poſita cap. 3. & communiter recepta, neceſſitatem ex ſuppoſitione actionis, quæ dicitur neceſſitas conſequens, non tollere libertatem; neceſſitatem vero ex ſuppoſitione antecedente, quæ ſit cauſa actionis, tollere libertatem, ut ibi & in diſcurſu totius libri ſatis probatum eſt. Ad exemplum primum de judicio rationis reſpondetur ex Bernardo libr. de grat. & libero arbitrio (ut alios ſcholaſticos omittam) judicium rationis vi ſua non poſſe determinare voluntatem, ſi objectum illam non determinet; vel quoad ſpecificationem; ut, cum judicatur, bonum eſſe amandum; vel quoad exercitium ut in ſola clara viſione Dei. Nam, ſi judicium ex ſe voluntatem determinaret, neceſſitatem illi imponeret; quia ipſum judicium ſine libertate profertur: ſi ergo voluntas omnino eſſet adſtricta ad illud ſequendum, periret libertas. Unde in exemplis poſitis, ſicut determinatur voluntas, ita & neceſſitatem patitur; in altero, quoad ſpecificationem; in altero, quoad exercitium. Hinc Bernard. *Eſt (inquit) ratio data voluntati ut inſtruat illam, non ut deſtruat: deſtrueret autem, ſi neceſſitatem ullam imponeret, quo minus libere pro arbitrio ſeſe volueret.* Dixi autem, judicium vi ſua hoc non poſſe; quia ex vi prioris voluntatis, poteſt interveniens judicium omnino determinare voluntatem, ut velit id quod priori voluntatis actui annexum eſt: ut, ſi voluntas efficaciter intendit finem & medium judicatur neceſſarium, ad illud volendum determinatur, niſi a priori intentione recedat: & idem eſt uſu reſpectu prioris electionis: hæc tamen, ſicut eſt determinatio, ita & neceſſitas, ſcilicet ex ſuppoſitione, quia vero illa ſuppoſitio libera eſt, ideo ex hac parte actio libera etiam eſt. Atque ita in omnibus, ac ſemper neceſſitas & determinatio ad unum pari paſſu currunt, vel certe idem ſunt. Unde, ſi ſupponunt uſum liberum & in eo fundantur, ſunt tantum ſecundum quid, & non tollunt libertatem ſimpliciter. Quando vero nullo modo liberum uſum ſupponunt, inducunt neceſſitatem ſimpliciter & libertati repugnant. Quomodo autem omnes, qui voluntate male eligunt, in judicio, vel conſideratione deficiant, & an ſit hoc moraliter vel metaphyſice intelligendum: item an voluntas, ut reſiſtat judicio, opus habeat illud divertere ſeu ſuſpendere, & intellectum ad alia conſideranda transferre, an vero, perſiſtente judicio etiam practico &

Quando judicium determinare ſufficiat voluntatem, quando non ita.

Connexio inter neceſſitatem & determinationem ad unum.

ubi-

ultimo, poſſit illa non conſentire, non ſpectat ad hunc locum hæc diſcutere: ſatis nobis eſt, judicium per ſe non eſſe efficax ad determinandam voluntatem, ſi ipſa velit ei reſiſtere; ſive avertendo illud, ſive ipſi palam reniteudo.

Scientia abſoluta futurorũ contingẽtium cui libertas non renitatur.

Secundum exemplum de divina ſcientia, non eſt ad rem, quia ſcientia futurorum abſoluta & ſimpliciter, de qua procedit argumentum, includit ſuppoſitionem futuri effectus, quomodo ſancti citandi infra cap. 15. dicunt res non eſſe futuras, quia præſciuntur futuræ, ſed ideo præſciri, quia futuræ ſunt; & ita illa neceſſitas eſt ex ſuppoſitione conſequenti.

Ad non peccandũ determinatus extitit Chriſtus Dominus.

Tertium exemplum, latum offerebat campum dicendi de Chriſti Domini libertate in ſuis actionibus, ſed hæc diſputatio ad alium locum ſpectat, ubi pro viribus, licet non pro dignitate, declarata eſt. Quod ergo ad rem præſentem ſpectat, dicimus, voluntatem Chriſti Domini, ſicut ex vi unionis determinata eſt ad non peccandum, ſeu facta eſt impeccabilis, ita non manſiſſe liberam ad peccandum. Manſit tamen ſimpliciter libera ad operandum non ſolum quoad circumſtantias actionum ſuarum, verum quoad ſubſtantiam, etiam in ea voluntate, qua pro nobis mori voluit: imo in ea maxime, nam libertas ad peccandum, neque eſt neceſſaria ad libertatem ſimpliciter, neque ad illius perfectionem attinet. At, ſicut Chriſtus Dominus liber fuit in his, quam extra Deum clare viſum voluit & amavit, ita non habuit voluntatem ſuam phyſice prædeterminatam ad aliquem actum per extrinſecam actionem vel motionem, ſed ipſe ſe libere determinavit, concurrente Deo, vel generali concurſu, vel per auxilia gratiæ, juxta rationem actuum quos exercebat. Et ita ex hoc exemplo nihil contra doctrinam traditam ſumi poteſt: quomodo autem hæc omnia ſimul in Chriſto inventa fuerint, alibi, ut dixi, declaratum eſt. Hæc igitur de hac phyſica prædeterminatione inhærente in voluntate dixiſſe ſufficiat.

CAPUT XII.

Non minus impediri indifferentiam libertatis per phyſicam prædeterminationem ex cauſa extrinſeca, quam ex inhærente præmotione.

HActenus tractavimus ſententiam hanc de phyſica prædeterminatione voluntatis humanæ in priori ſenſu ſuperius cap. 5. declarato, reliquum eſt, ut alium ſenſum ibi propoſitum perſequamur, ſcilicet, an fiat talis prædeterminatio phyſica per efficaciam extrinſecam divinæ voluntatis & potentiæ, & eſſentialem ſubordinationem, & obediendi neceſſitatem, quæ eſt in omni re creata reſpectu voluntatis efficacis & beneplaciti Dei.

In quo diſſerant ab hæreticis, ii Catholici, qui hanc phyſicam prædeterminationem concedunt.

Stapleton. 4 de Juſtif. cap. 1 & 4. Roſſen ſol. 314 & ſeq. Ricar ar 7 pag. 269. uſque ad 282. Bellar. lib. 1 de grat. & lib. arb. c. 12. lib 4. c. 14. lib 6. c. 9. lib 2. de ſtat. pec. cap. 3.

1 Sententiam igitur hoc affirmantem falſam eſſe, judicamus. Et in primis, quantum ex recentioribus ſcriptoribus, qui contra hæreticos hujus temporis ſcripſerunt, colligitur, Lutherus, & Calvinus, eorumque ſectatores, dicunt, nos determinari a Deo in ſingulis actibus: differunt tamen a viris Catholicis, qui hanc ſententiam ſequuntur: quod hi non negant, voluntatem humanam libere operari, quia negant ex illa prædeterminatione voluntatis ſequi eam neceſſitatem operandi, quæ libertatem prorſus excludat: illi vero, cum videant, ex prædeterminatione illa hanc ſequi neceſſitatem, ut ſunt impudentes & Eccleſiæ rebelles, aperte etiam libertatem negare non ſunt veriti. Hinc Lutheri vox illa eſt apud Roffenſem: *Homo multa ſolet proponere coactus Dei providentia*: & illa. *Non ſicut nos, ſed ſicut ille vult, ita vivimus, facimus*, &c. Ex quibus verbis, & aliis; quæ prædicti authores referunt, intelligimus, hos hæreticos non negare quin voluntas noſtra phyſice operetur, quando vult, ſed quia phyſica quadam efficacitate a Deo prædeterminatur ut velit, per efficaciſſimam voluntatem qua illam prævenit, ideo ajunt noſtram voluntatem paſſive ſe habere in eam motione: vel quia non libere agit, vel certe quia (ut morales philoſophi loquuntur) non ſe agit, ſed agitur a Deo: quamvis dum agitur, ipſa etiam efficiat actum phyſica efficientia: & ita in illo principio convenit hic error cum opinione recitata: quamvis in confitenda vel neganda arbitrii libertate, multum diſtet. Et hoc ſit primum, non leve fundamentum, quod nos ad illam ſententiam rejiciendam plurimum movet: ne ſcilicet cum hæreticis in illo principio, nulla authoritate, vel neceſſitate cogente, conveniamus, cum alias difficilimum judicemus, veram hominis libertatem tueri, ſi voluntas noſtra ex efficacia divina hoc modo phyſice prædeterminetur. Quod non aliter oſtendemus, quam applicando rationes contra priorem ſententiam factas, nam revera eandem vim & efficacitatem habent. In hoc ergo capite de libertate quoad ſpecificationem, ſeu ad plures actus, dicemus, in ſequente vero de libertate quoad exercitium.

Fundamentalis ratio.

2 PRima igitur ac præcipua ratio noſtra ſit: quia, ſi hoc genus prædeterminationis neceſſarium eſt nobis ad volendum, non eſt in noſtra poteſtate niſi id tantum velle, quod Deus vult nos velle: quod ſi hoc ita eſt, ſequitur ulterius, nos non libere, ſed ex neceſſitate ſimpliciter, omittere ſeu non velle, quidquid omittimus velle: & hinc conſequenter fit, nullam carentiam actus ſeu voluntatis, quæ nobis accidat, poſſe nobis ad culpam imputari; quod eſt aperte hæreticum. Hæc ultima conſequentia certiſſima eſt, quia neceſſariis nec meremur nec demeremur: ſecunda vero illatio, etiam eſt certa: quod quia non eſt in poteſtate noſtra, ex neceſſitate omittitur: ſi ergo ipſum velle non eſt in noſtra poteſtate, omittere illud, non erit voluntatis ac libertatis, ſed neceſſitatis. Item, ob hanc cauſam, quod omittimus ex ignorantia invincibili, vel ex naturali & inculpabili inconſideratione, non imputatur nobis ad culpam, nec cenſetur liberum, ſed naturale, ac neceſſarium: quia non fuit in poteſtate noſtra, id velle, quod incognitum prorſus fuit: nec etiam fuit in poteſtate noſtra de re illa cogitare, quæ omnino ignorabatur, aut quæ animum nullo modo pulſavit, quia videlicet, nihil nobis occurrit, quod aliquo modo eam cogitationem excitaverit; & niſi aliunde incipiat, non poteſt a nobis ipſis inchoari, eo quod voluntas non poſſit ferri in incognitum, neque applicari intellectum non prius aliqua excitatum cogitatione.

Ut voluntas ſit libera debet habere poteſtatẽ proximã ad uſum & omiſſionem actus.

3 Et ideo ſæpe in hac materia animadvertimus, quod id maxime neceſſarium exiſtimemus, non ſatis eſſe ad uſum & omiſſionem liberam ac culpabilem, quod velle ſit in noſtra poteſtate remota & radicali, nam in exemplo poſito de inconſideratione naturali, abſolute eſt in noſtra poteſtate conſideratio, remote ac radicaliter: tamen quia proxime nec habemus, nec habere poſſumus omnia neceſſaria, ut illa poteſtas remota reducatur in actum, præſertim primam excitationem mentis, quæ ad volendum neceſſaria eſt; ideo ſimpliciter & moraliter, nec velle in noſtra poteſtate, nec non velle nobis imputatur ut liberum, ſed excuſatur ut neceſſarium: ergo idem dicendum eſt, quoties velle proxime ac moraliter non eſt in noſtra poteſtate.

4 Jam ergo probatur prima ſequela: nimirum, ſi hæc prædeterminatio effectiva neceſſaria eſt, non eſſe in noſtra poteſtate aliud velle, præter illud ad quod a Deo determinamur. Primo quidem, quia nos nihil velle poſſumus ſine hac prædeterminatione divina: ſed hæc non eſt in noſtra poteſtate, quia nullo modo a nobis incipit, ſed a Deo: ergo ſi Deus adhibuit ſuæ voluntatis determinationem ad unum actum & non ad alios, omnes alii non ſunt in noſtra poteſtate: quia neque ante determinationem illam Dei fuit in noſtra poteſtate facere, ut non ad hunc actum, ſed ad alium nos prædeterminaret; neque poſt determinationem facere quidquam poſſumus ut Deus ad alios actus nos determinet. Quæ omnia ſunt evidentia ex dictis ſupra contra aliud genus formalis prædeterminationis. Unde omnes rationes & modi, quibus hoc ibi declaravimus, eodem pacto hic ſedem ſortiuntur. Eſt namque aperta implicatio in adjecto; aſſerere, poſſe nos facere aliquid ut Deus nos prædetermi-

terminet; tum quia ad illud ipſum faciendum indigeremus prædeterminatione; tum etiam, quia nulla diſpoſitio ex parte noſtra cogitari poteſt, ob quam fiat in nobis vel non fiat talis determinatio. Maxime cum hæc determinatio dicatur pertinere ad generalem influxum cauſæ primæ, & neceſſarium ſit omnem diſpoſitionem ex eo concurſu procedere.

Reſponſio quædam rejicitur.

5 Dicunt aliqui prævidiſſe Deum, voluntatem hominis hoc potius, quam illud volituram; ideo voluiſſe ad hunc potius actum illam determinare quam ad alium; atque ita eſſe in poteſtate voluntatis, unum potius quam aliud velle. Sed hæc reſponſio & repugnantiam involvit, & non ſatisfacit. Primum ita declaro, quia Deus non potuit prævidere quid voluntas humana ſit vel eſſet volitura, niſi prævidendo eam cum omnibus neceſſariis ad volendum: ſed unum ex neceſſariis ut ipſa velit, eſt, quod Deus velit illam velle, neque ipſa poteſt determinari ad volendum hoc potius, quam aliud, niſi ex voluntate & imperio Dei efficaciter prædeterminante ipſam, ut defenſores prædictæ opinionis affirmant: ergo ſibi ipſis contradicunt, cum ajunt, Deum velle ita determinare voluntatem, quia prævidit eam hoc potius volituram, quam illud, cum prima ratio hujus determinationis ſit ipſum velle Dei.

Confirmatio. 6 Confirmatur & declaratur amplius, nam ea præſcientia, qua dicitur Deus prævidiſſe, voluntatem hoc volituram potius quam illud, vel eſt abſoluta, id eſt, de tali actu reipſa aliquando futuro; & ſic juxta prædictam ſententiam, in objecto ſuo diſponit, vel potius includit voluntatem Dei, qua efficaciter voluit ut homo haberet talem actum: nam ab illa Dei voluntate dicitur ille actus eſſentialiter dependere, & conſequenter illam ſupponere: ergo non poteſt illa voluntas fundari in tali præſcientia, ſed potius e contrario præſcientia in voluntate: vel illa præſcientia eſt tantum conditionata: & ſic includit in antecedente ſuppoſitione omnes conditiones neceſſarias, ut ſit talis actus: quia ſine illis eſſe non poteſt: ergo includit hanc conditionem, ſi Deus velit efficaciter hominem velle hoc, homo illud volet: hæc autem conditio, de quocumque actu vera eſt; quia, quemcumque Deus velit ut homo eliciat, homo illum eliciet, & non alium: ergo homo ex ſe non unum potius elicit, quam alium; ſed illum ſemper, potiſſime ac unice, quem Deus voluerit ut homo eliciat; ergo nullo modo poteſt intelligi, ea ſuppoſita ſententia, quod Deus velit hominem hoc velle, quia prævidit, illud ipſum fuiſſe hominem voliturum. Si enim intelligatur voliturus ex ſe, ex prædeterminatione Dei, eſt repugnans ipſi ſententiæ: ſi vero intelligatur voliturus ex Dei prædeterminatione; ergo nihil aliud eſt dictum, quam Deum hoc velle, quia ſcit, hominem eſſe determinandum, ſi ipſe velit eum determinare: quod perinde novit de quolibet actu poſſibili: & tota ratio tandem revocatur in ſolam Dei voluntatem, & non in hominis poteſtatem. *Implicatio in reſponſione data.*

7 Secundum nimirum hoc non ſufficere, declaratur. Quia libertas hominis in uſu & exercitio non eſt conſideranda ſecundum præſcientiam Dei conditionatam, ſed ſecundum id quod de facto homo habet & poteſt: Deus enim, ut frequenter Auguſtinus ait, non judicat hominem ex his, quæ facturus eſſet, ſi hoc vel illud ei occurreret; ſed ex his, quæ facit, ſeu aliquando reipſa facturus eſt: ergo ad uſum libertatis nihil refert, quod Deus præſciverit, quid voluntas eſſet volitura, hac vel illa conditione poſita, ſi poſtea in re non relinquitur homini poteſtas ad volendum, & nolendum; ſed poſtquam Deus decrevit, voluntatem hominis ad unum tantum actum in hoc momento & circa hoc objectum determinare, non relinquitur in homine poteſtas ad aliquem alium actum eliciendum: ergo in re ipſa non poteſt carentia talis actus imputari, nec eſt libera.

8 Quod tandem alia via declaratur, nam juxta hanc ſententiam, prædeterminatio illa eſt ita neceſſaria, ut ſit eſſentialiter imbibita in concurſu primæ cauſæ: ergo ſi Deus abſoluta voluntate ſua determinat humanam voluntatem ad unum actum, & non ad alios, præbet ſuum concurſum ad illum actum ſolum & relinquit voluntatem ſine concurſu ad alios, ſed voluntas ſine concurſu primæ cauſæ non poteſt operari: ergo alii actus non manent in poteſtate vera, proxima, ac morali voluntatis: & conſequenter quod non velit non poteſt illi tribui, ſed carentiæ concurſus.

Dices, in omni opinione & ſententia, quicumque non operatur, caret actuali concurſu, & tamen non inde fit, qui ſic non operatur, non poſſe operari. Reſpondetur aliud eſſe, non habere concurſum in actu ſecundo, aliud vero non habere illum in poteſtate ſua ſeu in actu primo, ſed omnino eſſe denegatum a Deo: Illud prius non dicit carentiam poteſtatis, ſed actionis tantum; hoc vero dicit carentiam poteſtatis primæ & expeditæ ad operandum, quamvis non tollat facultatem intrinſecam ad operandum. Exemplo res declaratur, nam ignis, quando actu non calefacit ex defectu materiæ, verbi gratia, cum alioqui habeat paratum Dei concurſum, ex ſe potens eſt ad calefaciendum: habet enim, & facultatem proximam, & omnes conditiones ex parte agentis requiſitas ad illam actionem. At vero ignis Babylonicus, qui ob denegatum Dei concurſum non combuſſit pueros intra ipſum exiſtentes, re vera proxime non fuit potens pro tunc ad calefaciendum pueros; &, ſi fingamus, illum eſſe agens voluntarium, non potuiſſet voluntati ejus tribui, quod non calefaceret, ſed neceſſitati. Et ratio in promptu eſt; quia virtus creata per ſe ſola, & deſtituta ope primæ cauſæ, eſt impotens ad agendum. In præſenti ergo, ſi concurſus Dei non datur humanæ voluntati niſi per abſolutam voluntatem divinam, qua vult Deus actum voluntatis humanæ abſolute & efficaciter, re vera Deus ſolum dat & offert concurſum ad illum actum; ad alios vero neque dat, neque offert: quia omnino non vult alium actum fieri, neque ad illum concurrere. *Diluitur exemplo.*

9 Quod ita ulterius declaro, nam ſi Deus concurrit ad extra ſolum per illam voluntatem, illa voluntas comparatur ad actionem extrinſecam cauſæ ſecundæ tanquam proxima ratio, per quam Deus illam actionem operatur; vel (ut alii loquuntur) tanquam Propria & interna actio, per quam Deus efficit externam; vel denique tanquam proxima applicatio omnipotentiæ divinæ ad influendum in actionem creaturæ: quocumque autem horum modorum res declaretur, ſequitur Deum non tantum in actu ſecundo, ſed etiam in actu primo; & quantum eſt ex ſe, ſolum præbere vel offerre concurſum ad unum actum, quia ad alios nullo modo potentiam, vel actionem ſuam applicat. Vel aliter urgetur hæc difficultas: quia ſi Deus ita ſe gereret nunc cum voluntate in hoc inſtante, ut omnino non vellet aliquem actum ejus, neque in illum influere, voluntas prorſus eſſet deſtituta concurſu, nec poſſet illi imputari, ſi nihil vellet; quia eſſet ſimpliciter impotens ad volendum, & ex neceſſitate nihil vellet: ſed ita ſe habet nunc voluntas ad omnes alios actus, præter illum unum, quem ipſam facere vult Deus; quia ad omnes alios non vult influere: ergo carentia omnium aliorum neceſſaria omnino eſt, neque voluntati ipſi imputari poteſt.

10 Tandem declaratur ex dictis in ſuperioribus, quia ut voluntas ſit in ipſo uſu indifferens ad agendum plura, neceſſe eſt, ut non ſolum habeat intrinſecam facultatem & poteſtatem, ſed etiam quod habeat vel in actu, vel in poteſtate ſua, ea omnia, quæ ſibi ſunt ad agendum neceſſaria, ex quibus unum maximeque neceſſarium eſt concurſus Dei, quem licet in actu non habeat voluntas, niſi dum actu operatur, neceſſe eſt tamen, ut illum habeat ita paratum & oblatum, ut habeat illum in poteſtate ſua prius quam operetur; alioqui non intelligitur in ea poteſtas proxima & moralis. Quocirca ut voluntas ſecundum hanc poteſtatem proximam maneat indifferens ad multos actus, neceſſe eſt, ut habeat in poteſtate ſua concurſum ad omnes illos: ergo huic indifferentiæ repugnat, quod *Idem ex ſupra dictis declaratur.*

habeat

habeat definitum, & determinatum concurſum ad unum ſolum actum: ergo ſi talis concurſus datur per abſolutam voluntatem Dei, quæ humanam prædeterminet; & illa Dei voluntas ad unum ſolum actum definita eſt, re vera non relinquitur in nobis poteſtas moralis ad cæteros actus. Unde, nec eorum omiſſio poteſt nobis imputari.

Objectio. 11 Dices, nonne in ſuperioribus dictum eſt, neceſſarium eſſe, ut Deus determinet ſuum concurſum ad hunc actum in individuo, quia voluntas humana non poteſt illum ſua libertate determinare? ergo vel nos etiam cogimur fateri tolli libertatem ad alios actus, quia deeſt concurſus ad illos, vel hoc argumentum generaliter non eſt efficax. *Solvitur.* Reſpondetur hanc replicam potius declarare vim argumenti facti. Nam eſto ita ſit determinationem ad hunc actum individuum & ſingularem in tali ſpecie oriri ex determinatione divini concurſus; non ideo neceſſe eſt dicere, determinare Deum ſuum concurſum ad ſolam unam ſpeciem actus, id eſt, offerre concurſum ſuum ad volendum, & non ad nolendum, ad odium, & non ad amorem, vel e contrario: hoc enim neque neceſſarium eſt ad determinatam effectionem ſingularis actus, ut jam dicam, neque conſiſtere poteſt cum indifferentia voluntatis quoad ſpecificationem actus, ut argumentum factum probat. Igitur ſatis eſt quod in ſingulis ſpeciebus determinet Deus ſuum concurſum ad unum individuum actum pro tali inſtanti. Itaque, ſi in hoc momento, circa hoc objectum & cum his circumſtantiis voluntas ſeſe voluerit ad amandum determinare, eliciet hunc actum amoris in individuo, & non alium, quia Deus ad illum determinavit ſuum concurſum, & non ad alium: & ſic de actu odii, & aliis: tamen ſimpliciter manebit voluntas indifferens quoad ſpecificationem & exercitium, quia poteſt amare, & non amare, vel odiſſe pro ſuo arbitrio, & ad utrumque habet paratum concurſum. Recte autem ſequitur, intra ſingulas ſpecies actus non manere indeterminatam ad unum, veluti quoad individuationem; quia ſi in illa ſpecie operari vult, amando, verbi gratia, neceſſario eliciet hunc actum numero, & non alium, ut argumentum factum convincit.

Occurritur alteri objectioni. Sed dicet aliquis. Ergo Deus concurrendo cum voluntate humana, ſemper infert aliquam neceſſitatem, ſaltem quoad individuationem actus, & tollit aliquem modum libertatis, quod videtur inconveniens: quia Deus concurrendo cum voluntate, neque in totum, neque ex parte immutat naturalem modum agendi ejus. Reſpondetur negando ſequelam: quia voluntas non habet ſpecialem libertatem ad eligendum hunc actum in individuo, potius quam alium ejuſdem ſpeciei; ſed habet ex ſe indeterminationem quandam, quam etiam habent omnes cauſæ naturaliter agentes, quæ provenit ex quadam univerſalitate, ut ſic dicam, in virtute cauſandi, quæ de ſe potens eſt ad varia individua in eadem ſpecie efficienda: & ideo neceſſe eſt, ut cum agunt, ab aliquo determinentur ad efficiendum hoc individuum potius quam aliud. Hæc ergo determinatio nunquam eſt in creaturis ab intrinſeca libertate: & ideo multi eas reducunt ad circumſtantias ſubjecti, loci, & temporis: quod nobis non placuit in Metaphyſica, propter rationes ibi adductas. Et ideo dicimus hanc determinationem reduci ad definitum concurſum cauſæ primæ, qui modus agendi æque connaturalis eſt omnibus cauſis ſecundis, etiam liberis.

Ex objectionis ſolutione confirmatur intentum. 12 Et hinc etiam confirmatur diſcurſus a nobis factus, nam, ſicut reſpectu individui, limitatio divini concurſus ex parte Dei tollit abſolutam poteſtatem ad eliciendos alios ſingulares actus intra illam ſpeciem, & ideo etiam tollit quoad hoc indeterminationem dictam; ita, ſi concurſus omnino limitaretur ad unam ſpeciem actus, & ad unum individuum illius ſpeciei, tolleretur poteſtas proxima, & moralis indifferentia ad cæteros actus. Eſt tamen in hoc diſcrimen, quod illa determinatio concurſus divini ad ſingula individua ſingularum ſpecierum, prout a nobis explicata eſt, non tollit indifferentiam ſimpliciter quoad ſpecificationem; & ita nec libertatem tollit, imo neque illam diminuit: quia voluntati noſtræ impertinens eſt, quod ſi amat, amet hoc actu numero, vel alio; cum neque ipſa per ſeipſam poſſit hoc definire, ut dictum eſt. Unde neceſſe eſt, ut vel ex natura ſua habeat hanc determinationem ex circumſtantiis, vel quod ex concurſu Dei illam recipiat. At vero, ſi determinatio eſſet ad unam tantum ſpeciem actus, & ad unum individuum in illa ſpecie, prout in hac ſententia, quam impugnamus, dicitur fieri per abſolutam, & efficacem voluntatem Dei, nulla prorſus maneret indifferentia ad ſpecies actus, impediretur que poteſtas quam voluntas ex ſe habet ad alios actus eliciendos, & ita tolleretur ei libertas quoad ſpecificationem; fieretque ſubinde, ut ei imputari non poſſet carentia ſeu omiſſio cujuſcumque alterius actus,

Declaratur magis ratiocinatio facta.

13 UT autem hujus diſcurſus efficacitas magis comprehendatur ac moveat, applicetur practice ad ſingularem actum, ſicut fecimus argumentando contra aliam ſententiam de Phyſica & inhærente prædeterminatione. Conſtituamus ergo hominem, cui hic & nunc proponitur hoc objectum amandum, verbi gratia, ingredi religionem; ita ut ex parte intellectus habeat omnem conſiderationem, & judicium neceſſarium, & in voluntate non habeat aliquod impedimentum poſitive contrarium, ſolumque deſit illi voluntas divina efficax, qua velit Deus, illum hominem amare illud objectum. Quid quæſo tunc homo ille faciet, ut amet objectum illud? immediate enim & proxime (ut ſic dicam) elicere amorem non poteſt, cum non poſſit ipſe inchoare actum, niſi moveatur, non ſolum ex parte objecti per judicium intellectus, ſed etiam ex parte potentiæ per prædeterminationem ſuperioris agentis; & tamen non movetur, nec determinatur: ergo quamdiu ita ſe Deus habet erga voluntatem illius hominis, nullo modo eſt in proxima poteſtate ejus immediate inchoare talem actum. Nec etiam eſt in poteſtate ejus aliquid facere, quo poſito, a Deo, determinetur; tum quia nihil tale fingi aut cogitari poteſt; tum etiam, quia ad illud eſſet neceſſaria alia ſimilis præmotio efficax divinæ voluntatis: de qua ſimile argumentum redibit. Nulla ergo via aut ratio relinquitur, ob quam poſſit tali homini moraliter imputari, quod non amet illud objectum: non eſt ergo libera illa carentia, neque oppoſitus actus eſt in ejus poteſtate. Hoc autem, quod in hoc exemplo declaratum eſt, in omnibus humanis actibus procedit, ſi illa prædeterminatio neceſſaria eſt, ut ex dictis conſtat.

14 Dicet aliquis; & ſi homo, dum elicit unum actum voluntatis careret concurſu ad alios, dummodo ipſe hoc ignoraret, eodem modo operaretur, ſicut modo, id eſt, eodem affectu, & cum eadem propria determinatione ſuæ voluntatis: ergo operaretur cum eadem libertate, quia cum eadem voluntate: hæc enim variari non potuit, manente eadem exiſtimatione in intellectu, & eodem actu poſitivo in voluntate. *Objectio.* *Solvitur.* Inſinuatur in hac objectione quidam dicendi modus aliquorum Lovanienſium; (ut fertur) hominem, ſcilicet operari libere, quia exiſtimat ſe operari libere, non quia cum vera indifferentia operetur, ſed determinatus ab alio. Sed eſt error in fide, quia, vel illa exiſtimatio hominis vera eſt, aut falſa; ſi vera, ergo non ſolum homo exiſtimat ſe operari libere, ſed in re ipſa libere operatur, nam ex eo quod res eſt, exiſtimatio vera eſt. Si autem eſt falſa, ergo & fides falſa eſt, quæ docet hominem operari libere. Deinde ergo omnes hæretici, qui exiſtimant hominem non operari libere, non operantur libere, neque in eo peccant; quod eſt plane contra fidem. Denique regulariter loquendo dum homo operatur, non habet illam exiſtimationem nec cogitationem, niſi fortaſſe in habitu: quod eſt valde per accidens, tum quia habitus, qui non exit in actum non poteſt conferre actualem libertatem; tum etiam, quia multi idiotæ non habent illum actum

nec

Digitized by Google

nec unquam fortaſſe reflexe conſiderarunt an ſint liberi. Non ergo ex tali exiſtimatione eſt libertas in noſtris actibus, ſed ex re ipſa. Atque ita in prædicto caſu negandum eſt, actionem eſſe liberam quoad ſpecificationem, quia, licet maneat eadem voluntas, non tamen eadem poteſtas; libertas autem utrumque requirit. Unde argumentum, ad ſummum probat, manere idem voluntarium, non autem idem liberum: nam hæc duo diverſa ſunt, ut in principio hujus libri declaratum eſt. Poſſet tamen in eo caſu manere actio libera, quoad exercitium, ſi per ſuum concurſum Deus non inferret neceſſitatem voluntati, ſeu prædeterminaret illam ad unum; quod idem eſt, ut jam oſtendam. Nam, ſi Deus hoc modo præmoveat aut neceſſitet voluntatem, quamvis homo id ignoret, revera privabitur uſu libertatis propter rationem factam, quod libertas eſſe debet in re, non in exiſtimatione. Imo, etiamſi homo tunc exiſtimaret, ſe operari libere, non poſſet ea de cauſa talis actio illi moraliter imputari ad culpam vel laudem: quia vel talis exiſtimatio eſſet etiam neceſſaria, vel certe, ea non obſtante, actio eſſet neceſſaria & non libera. Quapropter, niſi ratione talis exiſtimationis homo aliquid operetur, quod poſſet in re ipſa vitare, nihil talis exiſtimatio refert ad moralem actionem, & imputationem.

CAPUT XIII.

Tolli libertatem quoad exercitium per phyſicam prædeterminationem ex voluntate Dei extrinſeca.

1 Supereſt tractanda altera ratio ab alio inconveniente deſumpta de impedimento libertatis quoad exercitium, quod ex prædicta poſitione ſequi oſtendemus.

Ex Scoticis principiis adverſus extrinſecam Prædeterminationem ab eo aſſertam, quæ officiat ratio conficiatur, Scoti ratio.

Et in primis poſſumus ad hominem contra Scotum ita colligere. Ille enim ita ſentit de hoc concurſu, & motione divinæ voluntatis circa humanam; quod ſi ex neceſſitate conveniret divinæ voluntati, ita movere humanam, periret omnino contingentia, & libertas: ſic enim ipſe argumentatur. Cauſa quæ non movet, niſi mota, ſi neceſſario movetur, neceſſario etiam movet; ſed voluntas humana non vult, niſi mota a Deo volente illam velle: ergo ſi Deus homo hoc neceſſario vellet, etiam voluntas idem neceſſario (inquam) ſimpliciter, & quoad exercitium, ita quod tolleretur libertas & contingentia. Supponit ergo Scotus in hac ratione, motionem illam primæ cauſæ inferre neceſſitatem ſecundæ, ita ut reſpectu ipſius cauſæ ſecundæ talis actio non ſit libera, ſed ſolum quatenus motio primæ cauſæ ipſi libera eſt. Nam ſi eadem motio, quæ nunc fit libere a prima cauſa, fieret ab ipſa neceſſario, ex illa ſequeretur neceſſitas ſimpliciter in actu cauſæ ſecundæ: ergo etiamſi nunc illa motio ſit libera cauſæ primæ, ex illa ſequitur neceſſitas in actu cauſæ ſecundæ reſpectu ipſius cauſæ ſecundæ: licet non ſequatur reſpectu primæ. Patet hæc ultima conſequentia; tum quia eadem motio cauſæ primæ eodem modo infert actum ſecundæ, ſive a cauſa prima neceſſario procedat, ſive libere: id enim impertinens eſt ad efficaciam motionis, ſi in re ſit eadem: tum etiam quia actus non eſt homini liber propter indifferentiam, quam habet in ordine ad cauſæ primæ voluntatem, ſed propter indifferentiam reſpectu propriæ voluntatis; alioqui non eſt homo, qui poteſt operari, & non operari; ſed Deus eſt qui poteſt in ipſum operari, & non operari: igitur, ſi motio illa ſeu voluntas Dei efficax exiſtens neceſſario in Deo, tolleret libertatis uſum cauſæ ſecundæ ob efficacitatem ſuam, eodem modo tollet illam, etiam ſi ſit libere in Deo; quia eandem habet efficaciam; & illa libertas Dei nihil refert ad noſtram libertatem, neque libertatis actum ut eſt a nobis, ſed tantum ut eſt a Deo: ſicut motio brachii, etiamſi voluntati ſit libera, reſpectu tamen brachii non eſt libera; quia, ut eſt ab ipſo, non habet indifferentiam activam.

Scio, quoſdam ita rationi huic reſpondere, ut eam contemnere videantur: quia nunc (inquiunt) eo quod Deus libere nos præmovet, noſtra voluntas ab illius motione participat libertatem; ſi autem moveret neceſſario, non eſſet unde illam participaret.

Qualiter aliquid ad Scoti argument reſpondeant.

2 Sed quis capere poteſt, voluntatem participare libertatem per motionem, qua ab extrinſeco agente determinatur ad unum? In quo enim conſiſtit hæc participatio libertatis, cum libertas in indifferentia conſiſtat, quæ per hanc præmotionem potius aufertur? Denique, ſi motio eſt eadem ut ſupponitur, non magis poteſt nunc eſſe participatio libertatis, quam tunc eſſet. Nunc ergo voluntas creata non participat libertatem in actu primo, niſi per creationem ſuam, ſeu per illam naturam, quam recipit, dum creatur: in actu tamen ſecundo participat illam non per motionem præviam ad actum ſuum, ſed per actualem effectionem ſui actus cum concurſu immediato Dei. Atque hac ratione verum eſt, ex illa hypotheſi, ſi Deus non eſſet liber, ſequi, abſolute loquendo, voluntatem humanam non fore liberam, quia non haberet a quo in creatione ſua libertatem in actu primo participaret, & ita nec poſſet illam exercere in actu ſecundo. Tamen diſcurſus factus, procedit ex alia ſuppoſitione; ſcilicet, quod humana voluntas maneret in ſe & radicaliter libera, & quod Deus neceſſario illi daret concurſum, quem nunc libere confert. Et ex hac hypotheſi aperte ſequitur, quod, ſi in prædicto caſu neceſſitatem inferret, nunc etiam inferat. Et ideo antiquiores & graviores Thomiſtæ in hoc ſenſu improbant hanc Scoti ſententiam, ut Cajetanus, quem ſupra citavi, & Capreolus, quem cap. ſeq. referam. Imo & ipſe D. Tho. idem ſentit 1. part. quæſt. 14. art. 13. ad 1. & 1. cont. Gent. cap. 67. ar. 5. ubi Ferrar. & quæſt. 2. de verit. art. 14. ad 5.

Refutatur prædicta reſponſio.

Vide diſp. 19. Metaph. Movente Deo ex neceſſitate voluntatem eodem modo quo nunc liberum; movet creaturam, non deſtrueret ejus in uſu libertatem.

3 Secundo poſſumus etiam argumentari ad hominem & a paritate rationis: nam ſi Deus phyſice prædeterminaret voluntatem per qualitatem vel entitatem inhærentem prius inditam voluntati, tolleret libertatem ejus in uſu, ut Scotus docet, loquens de habitu, (ut ſupra vidimus) eſt autem eadem ratio de qualibet entitate, ut eſt ſuperius dictum, & per ſe notum: ergo eadem ratione, ſi immediate Deus per efficaciam ſuæ voluntatis creatum arbitrium prædeterminat, in ipſius actu libertatem peremit. Probatur conſequentia, nam tota ratio a priori, ob quam res inhærens & determinans infert neceſſitatem quoad exercitium, eſt, quia tale principium inhærens, eſſet agens naturale, & præveniens voluntatem ac non ſubordinatum ipſi, ſed potius trahens ſecum voluntatem ad agendum, tali modo, tamque determinato ad unum, & ad uſum ſuæ activitatis, ut non poſſet voluntas ei reſiſtere, ſeu tale principium impedire: ſed hæc eadem ratio procedit in determinatione Dei effectiva per voluntatem ſuam abſolutam: nam, illa poſita, tam naturaliter ac neceſſario agit id quod vult, ut ſecum neceſſario rapiat voluntatem creatam nec poſſit hæc illi reſiſtere: ponitur autem illa voluntas Dei (ex ſuppoſitione, in qua loquimur) ita præveniens voluntatem creatam ut præmoveat, & prædeterminet illam: ergo non magis relinquit libertatem in actu voluntatis humanæ, quaſi illi inhæreret. Sicut brachium, ut a voluntate moveatur neceſſario, non eget, quod aliquid prævium ſibi inhærens a voluntate recipiat, ſed ſatis eſt ut ejus actio neceſſario ſequatur, poſita voluntate, ita ut non poſſit ei reſiſtere. Nec refert, ſi quis dicat, brachium a ſe non eſſe liberum, voluntatem autem eſſe liberam. Quia licet demus alioqui eſſe liberam, tamen ad reſiſtendum motioni Dei non magis eſt libera, quam ſit brachium ad reſiſtendum voluntati. Quod facile probatur, quia eſt prorſus impotens ad reſiſtendum voluntati divinæ efficaci, nec poteſt ſeſe continere; quin motioni efficaci ejus obſequatur, & cooperetur: ergo quoad hoc eſt eadem ratio neceſſitatis.

2. Ratio ad hominem.

Exemplo brachii elucidatur.

Abſolute & ſimpliciter aſſumptum demonſtratur.

Atque hinc jam tertia fieri poteſt efficax argumentatio, non ad hominem tantum, ſed ſimpliciter: quia hic actus voluntatis procedit a duabus cauſis ſeu voluntatibus, quarum inferior incipit moveri

a ſuperiori, quando ſuperior vult; & non eſt in inferioris poteſtate, ne illa motio inchoetur, ſed in ſola poteſtate ſuperioris voluntatis: nec etiam poteſt inferior voluntas non ſequi motionem ſuperioris: ergo nullo modo eſt in poteſtate voluntatis inferioris illam actionem impedire; nec antecedenter faciendo, ut motio Dei non ponatur, nec conſequenter impediendo, ne habeat effectum; ergo nullo modo eſt in poteſtate voluntatis inferioris illam actionem impedire: nec antecedenter faciendo, ut motio Dei non ponatur: nec conſequenter impediendo, ne habeat effectum: ergo nullo modo eſt tunc in poteſtate humanæ voluntatis poſſe non agere: ergo eſt ibi neceſſitas ſimpliciter quoad exercitium.

Objectioni occurritur. Nec habet hic locum vulgaris diſtinctio de ſenſu compoſito & diviſo, quia, cum hæc ſuppoſitio eſt omnino antecedens, ſi ex illa ſequitur neceſſario actus, talis ſuppoſitio tollit libertatem, juxta doctrinam Anſelmi, & juxta dicta ſupra de vera indifferentia libertatis: imo juxta doctrinam Trident. Concil. ſed hæc ſuppoſitio voluntatis divinæ efficacis ponitur omnino antecedenter ad voluntatem humanam, ejuſque conſenſum, & ex illa ſequitur neceſſario opus, ita ut nulla creatura poſſit illi reſiſtere: ubi eſt ergo libertas? Minor propoſitio, quoad priorem partem, eſt ipſa aſſertio contrariæ ſententiæ dicentis, Deum prævenire noſtram voluntatem efficaci præmotione phyſica ſuæ voluntatis abſolutæ. Quoad poſteriorem vero partem eſt de fide: quia voluntati Dei nemo poteſt reſiſtere: unde quod Deus abſolute vult fieri, tam neceſſe eſt fieri, ut implicet contradictionem non fieri.

Major vero propoſitio quoad Auctoritatem Anſelmi conſtat ex ipſo in libro de concordia a principio; ubi non loquitur de ſuppoſitione aliqua inhærente, ſed ſimpliciter & univerſe: imo potiſſimum loquitur de ſcientia & voluntate Dei, & cum illis concordat noſtram libertatem, per hoc, quod non ſunt ſuppoſitiones omnino antecedentes uſum noſtræ libertatis, ſed illum potius ſupponentes aliquo modo, vel comitantes. Altera vero pars de definitione libertatis conſtat, ex tractatis ſuperius cap. 2. Demonſtratum eſt enim libertatem quoad exercitium, requirere indifferentiam ad non agendum ſecundum proximam, & expeditam poteſtatem potentiæ liberæ: at in præſenti non relinquitur talis poteſtas: nam voluntas humana applicatur ad operandum cum tali concurſu, & motione Dei prævia ad talem actum, ut voluntas ſic circumventa non ſit in poteſtate ejus ſuſpendere ſuum influxum: ergo revera in uſu talis operationis non retinet indifferentiam libertatis.

5 Confirmatur hoc, ac declaratur ex illa communi ſententia Theologorum, quam ſupra cap. 2. probatam reliquimus: ſcilicet poſſe Deum, manente eodem judicio intellectus ex ſe ſufficiens ad liberam operationem impedire uſum liberum, & neceſſitatem inferre creatæ voluntati. Ex hoc igitur ſic colligo: Non poteſt Deum efficaciorem vim inferre creatæ voluntati, quam per ſuam efficacem & abſolutam voluntatem, quia non habet ipſemet Deus aliquid in ſeipſo, quo efficacius & fortius operetur quidquid poteſt operari: non operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ, ita ut menſura operationis ſit voluntas ejus: nulla autem eſt voluntas Dei potentior ad operandum, quam ſit voluntas efficax & abſoluta: ergo ſi ſecundum hanc movet & determinat voluntatem, non relinquitur alius modus, quo illi poſſit neceſſitatem inferre, Imo nec intelligi poteſt, quæ major poſſit eſſe neceſſitas, quam quod independenter a me Deus ſtatuat, quid ego facturus ſim, & per eam voluntatem me phyſice prædeterminet, ita ut ego non poſſim aliter velle, quam Deus me determinaverit.

Reſponſio. 6 Dices, poſſe Deum velle efficaciter determinare humanam voluntatem, ut velit libere; & poſſe etiam efficaciter determinare, ut velit neceſſario; & ita intelligi differentiam inter neceſſitatem & efficacem determinationem liberam, Sed explicetur quæſo, in qua

Refutatur. re conſiſtat hæc differentia. Nam imprimis ſuppono, ut voluntas humana neceſſario velit ex efficacia divina, non eſſe neceſſarium, ut homo ex parte objecti apprehendat illam neceſſitatem, id eſt, ut velit neceſſario operari: ſed ſolum ut in re ipſa neceſſario exerceat illum actum. Sicut e contrario ut libere operetur, non eſt neceſſe ut in objecto velit libertatem, ſeu libere operari; ſed ſatis eſt quod in actu exercito actum libere eliciat. Hoc ergo ſuppoſito, quando Deus neceſſitatem infert, nihilominus voluntas ſponte fertur in objectum ac voluntarie cum ſufficiente uſu rationis, & advertentia intellectus. Rurſus, ſi auferetur talis voluntas Dei efficax, humana voluntas poſſet non ferri; & ſolum in eo caſu neceſſario operatur, quia non poteſt illi motioni Dei reſiſtere, quæ illius conſenſum antecedit, & illum extorquet (ut ſic dicam) ſed hæc omnia reperiuntur in illa prædeterminatione phyſica & effectiva per voluntatem efficacem antecedentem, & nihil amplius in utroque motionis genere in re ipſa invenitur, aut neceſſarium eſt: ergo illa differentia, quod Deus velit neceſſario vel efficaciter, aut infallibiliter determinare phyſice voluntatem hominis, eſt poſita ſolum in verbis, non autem in re: nam alia differentia, quæ aſſignari poteſt, quod neceſſitas fiat per aliquid inhærens, determinatio vero per ſolam extrinſecam voluntatem, jam ſatis rejecta eſt.

7 Quocirca cum dicitur poſſe Deum velle efficaciter determinare phyſice potentiam & libere, in hoc objecto involvitur contradictio: nam perinde eſt, ac ſi diceretur, poſſe velle, ut ſimul in eodem actu neceſſario ac libere operetur. Eſt autem cavenda æquivocatio ad ſolvenda ſophiſmata argumentantium, quæ infra videbimus; & ſiſtendum in propria ac phyſica prædeterminatione. Aliud enim eſt, Deum efficaciter, id eſt, infallibiliter movere voluntatem, & eodem modo efficaciter facere ut velit libere; aliud vero, phyſice illa prædeterminare. Primum poteſt facere Deus, & facit in his quos per gratiam movet, quod in 3. lib. ex profeſſo eſt declarandum. Secundum non facit Deus, nec poteſt ſtare ſimul cum libertate, quia includuntur in eo duæ conditiones appoſitæ; ſcil. poſſe reſiſtere motioni, quod eſt ad libertatem neceſſarium, & non poſſe reſiſtere, quod eſt de ratione phyſicæ prædeterminationis per voluntatem Dei abſolutam & efficacem.

8 Quod præterea poſſet confirmari probando tertiam partem ſupra poſitam auctoritate Conc. Trid. ſeſſ. 6. c. 5. & can. 4. ubi Concil. docet, hominem præmotum a Deo, poſſe non conſentire, & tradit doctrinam univerſalem. Unde comprehendit omnem præmotionem etiam per extrinſecum concurſum, & conſequenter excludit hanc etiam præmotionem ſeu prædeterminationem per extrinſecam voluntatem Dei, qua poſita non eſt in voluntate creata poteſtas reſiſtendi, ut ſupra eſt probatum; & eſt de fide, quia expreſſe ſacra Scriptura ita dicit. Nemo poteſt voluntati ejus reſiſtere: eſt idem evidens, quia omnipotenti voluntati, non ſolum non reſiſtit finita voluntas, ſed etiam omnino non poteſt. Sicut igni non ſolum non reſiſtit ſtupa, ſed etiam non poteſt, propter improportionem, quæ longe major eſt in voluntate finita, reſpectu infinitæ. Non ergo poteſt ſtare talis prædeterminatio cum libertate in exercitio. Sed, quia hoc teſtimonium in cauſa omnino ſimili preſſius expendendum eſt lib. 3. cap. 13. hic plura non adjiciam. Idem probatur auctoritate Concil. Trid.

Patrum teſtimoniis eadem veritas roboratur.

9 ACcedant igitur teſtimonia Patrum, quæ hanc effectivam prædeterminationem, & a fortiori illam aliam formalem & inhærentem, oſtendunt, cum libertate pugnare. Ex Græcis Damaſc. lib. 2. de fide cap. 29. *Quæ in poteſtate noſtra* (inquit) *ſita ſunt, non providentiæ, ſed libero noſtro* Damaſc. teſtimonii quod adverſarii torquere conantur expeditur.
arbitrio, aſſignari debent. Ubi providentiæ nomen ſumi neceſſario debet pro abſoluta prædefinitione & prædeterminatione Dei: unde ſubdit cap. 30. *Illud ſcire intereſt, Deum omnia quidem præſcire, ſed non omnia prædefinire. Præſcit enim ea*

etiam

Digitized by Google

etiam, quæ in noſtra poteſtate & arbitrio ſita ſunt: at non item ea prædefinit. Neque enim vitium admitti vult, neque etiam virtuti vim affert : & idem ſignificavetat lib. 1. cap. 18.

Ad quod teſtimonium reſpondent aliqui ex D. Tho. 1. parte qu. 23. art. 1. ad 1. negare Damaſcenum eam prædefinitionem, quæ vim afferat & neceſſitatem. Sed nos etiam id dicimus; & ulterius contendimus, negare Damaſcenum hanc prædeterminationem; quia inferret neceſſitatem antecedentem, quæ eſt neceſſitas ſimpliciter. Ponderanda namque eſt particula illa *enim*, eſt namque cauſalis, & non tantum limitans vel declarans verbum *prædefinire*. Duas ergo rationes notandas pro his, quæ dicenda ſunt, affert Damaſcenus. Prior eſt de malis, quod Deus illa non præfiniat, quia vitium non vult admitti. Itaque in malis non utitur ratione fundata in libertate noſtra, ſed in objecti ipſius deformitate. Poſterior eſt, quia etiam virtuti non affert vim, ubi non ſumitur *vis* pro coactione in eo rigore, quo Scholaſtici ea voce utuntur, ut voluntario opponitur: ſic enim etiamſi Deus voluntatem noſtram neceſſitaret, non eam cogeret. Sumit ergo *vim* pro neceſſitate: & hanc reddit cauſam ob quam Deus voluntatem noſtram non prædeterminat. Sentit ergo Damaſcenus prædeterminationem inferre neceſſitatem repugnantem libertati; & inde concludit, Deum non prædeterminare eos actus, qui in noſtra ſunt poteſtate. Et idem eſt ſenſus D. Thomæ, qui hanc neceſſitatem æquiparat neceſſitati naturæ, quia eſt neceſſitas ſimpliciter; & æque repugnans libertati, ut clarius explicuit 3. contr. Gent. c. 90. ubi etiam Gregorium Niſſenum ſtatim citandum eodem modo expoſuit.

Gregorius igitur Niſſenus lib. 7. de Philoſoph. capit. 1. & lib. 8. c. 4. & ult. hoc ſenſu ait, ea quæ ſunt nobis, non eſſe ex providentia, quod non poteſt aliter intelligi, niſi non eſſe ex voluntate Dei prædeterminante nos ad unum. Tribuitur etiam illud opus Nemeſio lib. de nat. hom. ubi de hoc diſputat a c. 39. uſque ad 44. & habetur tom. 8. Bibl.

Atque eodem modo, quo Damaſcenus, & Niſſenus, loquitur Theodoretus l. 4. divin. decr. cap. de Provid. ubi eodem ſenſu ait, virtutes & vitia, ſeu liberas actiones non eſſe ex providentia, ſc. prædeterminante voluntates noſtras. Hic enim eſt hujus locutionis ſenſus, & modus, apud Græcos etiam Philoſophos, ut conſtat ex Plotino l. 2. de Provid. c. 5. & Marſil. Ficino, ibi, & Seneca libro de fato.

Origenes l. 2. Periarch. c. 1. 2. in eodem ſenſu ait, nos non habere a Deo quod bonum vel malum velimus ſcil. a ſolo Deo, vel ex efficaci prædeterminatione ejus: non enim, vel generalem concurſum in naturalibus, vel ſpeciale auxilium in ſupernaturalibus, potuit excludere. Et ſic etiam dixerat c. 9. liberum arbitrium fuiſſe cauſam diverſitatis inter rationales creaturas, non Dei voluntatem; prædeterminantem ſcil. creatas voluntates, & ex l. 3. c. 1. & 3. multis in hujus confirmationem peti poſſunt.

Sic etiam neceſſario intelligendum eſt, quod Juſtin. ait qu. 8. ad Orthod. *Non igitur cauſa eſt Deus virtutis noſtra aut vitii, ſed propoſitum noſtrum & voluntas.* Quis enim credat ignoraſſe Juſtinum, Deum eſſe cauſam virtutis, conſulendo, inſpirando, juvando. Solum ergo negat eſſe cauſam, ad eam prorſus & efficaciter prædeterminando.

In eodem ſenſu plane accipienda ſunt, quæ tradit Chryſoſt. hom. 12. ad Hebr. in parte morali: *Omnia* (inquit) *Dei ſunt, ſed non ita ut noſtrum lædatur arbitrium*; & infra: *Non antecedit noſtras voluntates, ne noſtrum lædatur arbitrium*. Ubi non excludit gratiam excitantem, & inchoantem in nobis opera ſupernaturalia, ut l. 3. ex aliis ejus locis videbimus: excludit ergo antecedentem prædeterminationem, quæ noſtrum læderet arbitrium. Similia ſumi poſſunt ex eodem hom. 17. in Jo. & 42. ad populum.

Denique idem eſt ſenſus Dionyſ. cap. 9. de Cœleſt. Hierarch. ſcribentis: *Neque enim vita nobis data eſt, cui vis illata ſit, aut impoſita neceſſitas. Neque liberi arbitrii gratia divinitus indulta mortalibus, providentia divina luce & ſplendore obtunditur*. Similia fere habet lib. de divin. nominibus cap. 4. ad finem.

Hieronym. epiſt. 146. ad Damaſum de filio prodigo, ait, hominem ita eſſe liberum, ut *vivat non ex imperio Dei ſed ex obſequio ſuo, id eſt, non ex neceſſitate, ſed ex voluntate*, ubi notandum eſt verbum illud, *non ex imperio*; non enim poteſt *imperium* pro lege ſumi, nam conſtat hominem ita eſſe inſtitutum, ut juxta legem Dei vivere debeat: ſignificat ergo *imperium* motionem Dei efficacem & phyſicam, quomodo dicimus, manum moveri ex imperio voluntatis: hoc ergo ſenſu negat Hieronymus, nos eſſe ita inſtitutos, ut vivamus ex imperio Dei; & hoc eſt quod idem Hieronymus explicuit, *id eſt, non ex neceſſitate, ſed ex voluntate*. Idem loquendi modus reperitur apud Evodium citatum a Turriano l. 4. contra Magdeburg. cap. 2. *Niſi talibus monitis* (ait) *voluntas noſtra, quæ libera eſt, præſtet obſequium, ad periculum & gehennam, non imperio aliquo, ſed ſponte devolvitur*.

Auguſtinus.

11 Auguſtinus ſæpe docet, omnem poteſtatem eſſe a Deo, non autem omnem voluntatem, ut patet de Spiritu & lit. c. 31. *Legimus* (inquit) *Non eſt poteſtas niſi a Deo, non autem legimus; Non eſt voluntas niſi a Deo, & recte non ſcriptum eſt, quia verum non eſt*. Idem 5. de Civ. cap. 9. & 10. Ex qua ſententia colligimus in primis, ſi non omnis voluntas eſt a Deo, aliquam voluntatem ab ipſo non eſſe. Deinde inquirimus, cur dicatur, talem voluntatem non eſſe a Deo. An quia ad illam non concurrit? Non equidem: quia cum reale eſſe habeat, non poteſt illud habere niſi a Deo. Dicetur fortaſſe, ideo non eſſe a Deo, quia Deus illam voluntatem non compulit, nec præcipit, neque ad illam moraliter movet, ut conſtat in malis voluntatibus, in quibus Auguſt. ponit exemplum. Sed in primis licet hoc ſit in ſe verum, non tamen ad mentem Auguſt. in dictis locis præſertim de Civ. ubi explicare intendit contra Ciceronem præſcientiam Dei non impedire liberam actionem voluntatis: quia licet Deus illa præſcientia videat connexionem omnium cauſarum, tamen in actionibus liberis cauſa earum eſt voluntas libera; quam item Deus videt & determinationem ejus; & ad hoc propoſitum ait; Deum eſſe auctorem omnium poteſtatum, nimirum ſola ſua efficacia & virtute; in hoc ergo ſenſu ſubdit; non eſſe auctorem omnium voluntatum, ſcil. ſola ſua efficacia determinando illas ex vi ſui generalis concurſus; & ita erit univerſalis propoſitio; quæ explicatur in multis actibus; quia in eis notior eſt, non quia in eis ſolis vera ſit: alioquin revera non ſatisfieret difficultati propoſitæ. Et deinde, etiamſi admittatur ille ſenſus, ex illo a fortiori ſequitur, Deum voluntate ſua non prædeterminare efficaciter noſtras voluntates ad actiones malas; & hinc ulterius infertur, non eſſe hoc neceſſarium ad generalem concurſum primæ cauſæ: quod ſolum nunc intendimus: utraque vero illatio facta demonſtrabitur late l. 2. cap. 2. & 6.

Exponitur Aug. teſtimonium.

12 Confirmat hoc egregie illa ſententia Auguſt. 7. de Civ. cap. 30. *Ita Deus adminiſtrat res quas condidit, ut eas motus ſuos agere ſinat*. Nam hinc recte colligitur, ad ſuavem ejus providentiam pertinuiſſe, cauſis indifferentibus concurſum etiam in actu primo indifferentem offerre. Imo verbum, *ſinat*, hoc ipſum apertiſſime declarat. Optimum item Auguſtin. teſtimonium eſt lib. 3. de lib. arb. cap. 18. *Si laborioſum eſt omnia mandare memoriæ, hoc breviſſimum tene: Quæcumque iſta cauſa eſt voluntatis, ſi non poteſt ei reſiſti, ſine peccato ei ceditur*. Certe, ſi hæc univerſalis ſententia vera eſt; & voluntas Dei ita nos prævenit ut non poſſimus ei reſiſtere, ſine peccato, atque adeo ſine libertate ei cedimus. Quod illud etiam confirmat libro 6. Geneſ. ad liter. capite 15. ubi idem Auguſtinus ait, voluntatem Dei eſſe rerum neceſſitatem, ſcilicet quantum ad ea, quæ præveniente & omnino abſoluta, & efficaci voluntate diſponit. Cui conſonat quod ſcribit Anaſtaſius Niſſ. libr. quæſt. in Script. tom. 6. Bibliothec. quæſt. 59. *Si ergo* (inquit) *quod vult Deus, ſervat, quod autem non vult, perdit, neq; qui ſervatur, dignus eſt mercede, neque qui perditur, ſupplicii*. Similia præfert At-

Alia Auguſt. teſtimonia.

nob. Pſalm. 50. *Negas libertatem arbitrii ſi dixeris, Deus ſi vult, bonus ſum: ſi non vult, bonus non ſum.* In idem reddit quod ait Oecumen. ad Timoth. 2. *Si Deus vult, quare non fit, quod vult?* & reſpondet: *Non fit, quia illi nolunt: nihil enim ex neceſſitate facit in nobis Deus.* Ac ſi dicat, ideo non fit, quia non abſolute vult, ſed conditionate, & dependenter a noſtro conſenſu, ne nobis neceſſitatem imponat.

Ex doctrina Auguſtini efficax eliciaur argumentum.

13 Prętetea ſumitur optimum argumentum ea Aug. doctrina, quia ille ſæpe proponit quæſtionem, cur ea duobus æque diſpoſitis in actu primo, & æque invitatis ab eodem objecto, *alter ad illicite perfruendum movetur, alter in voluntate pudica ſtabilis permanet:* quę ſunt ipſius verba. 6. de Civit. c. 12. & tamen nunquam reddit rationem ex divinæ voluntatis prædeterminatione; quod eſſet facillimum & omnino neceſſarium ſi verum eſſet; ſed in ipſius liberi arbitrii intrinſecam facultatem id reducit, & ibi ſiſtit. Imo, ut in fine lib. 3. videbimus, non ſolum in actionibus moralibus & naturalibus, ſed etiam in ſupernaturalibus eodem modo procedit, adjungendo ſemper adjuvantem gratiam bono uſui libertatis in eo ordine, nunquam tamen reddit cauſam, ea voluntate Dei phyſice prædeterminante,

Alia ex Patribus,

14 ALia Patrum teſtimonia in particulari referam, libro tertio capite decimo & tertiodecimo. Addi vero hic poſſunt nonnulla principia, quæ ſæpe Patres docent, ex quibus hæc veritas ſumitur. Primum eſt illud ſupra poſitum, quod neceſſitas antecedens eſt neceſſitas ſimpliciter, & repugnans libertati. Quod, præter Anſelmum & Div. Thomam, ſupra citatos, fundamentum habet in Auguſtino, libro 5. de Civitate Dei capite 9. & 10. & ex eodem in libr. de prædeſtinatione Dei refertur a Gratiano 23. quæſt. 4. §. *Non ergo*, poſt cap. Vaſis iræ & illud amplectitur Bonav. in 1. diſt. 40. artic. 2. quæſt. 1. ut alios Scholaſticos omittam, quos cap. ſeq. referam. Ex hoc ergo principio aperte refellitur omnis prædeterminatio phyſica, quæ ſola efficacitate extrinſeca fiat: nam illa plane infert neceſſitatem antecedentem, ut ex ſuperioribus patet.

15 Secundum principium eſt in ſuperiori fundatum: quod præſcientia Dei ideo non tollit libertatem, quia non eſt ſuppoſitio antecedens, ſed conſequens ſecundum ordinem rationis in nunc æternitatis; quod aliis verbis dicunt multi ex Patribus; quia non ideo actus liberi arbitrii futurus eſt, quia Deus præſcivit illum futurum, ſed e converſo ideo Deus præſcivit, quia futurus eſt. Ita loquitur Hieronymus dialog. 3. cont. Pelag. Jerem. 26. Ezech. 2. & 3. Chryſoſtom. Homil. 60. in Matth. Bed. quæſt. 13. ex variis, Origen. libr. 7. in cap. 8. ad Rom. & libr. 2. cont. Celſum pag. 78. Damaſcen. dialog. cont. Manich. Juſtin. quæſt. 58. Optime Cyrill. lib. 9. in Joan. cap. 10. & ſumitur ex Auguſtino 5. de civit. cap. 10. Et hos Patres imitati ſunt Magiſt. ſent. & fere cæteri Scholaſtici in d. 38. Alex. Alen. 1. p. quæſt. 32. memb. 3. Abulenſ. Joſue 11. quæſt. 76. circa medium, & Matth. decimo octavo quæſt. trigeſimatertia, qui eodem modo ait præſcientiam non tollere libertatem, quia ſubſequitur operationem, non præcedit.

Qui Patres declarant, ſcientiam futurorum cum libertate non pugnare.

16 Rurſus hoc ita declarant Patres: quia ſcientia futurorum, ut ſic, id eſt, ut eſt ſimplex intuitio eorum quæ futura ſunt, non eſt cauſa rerum, ſed mera tantum notitia, quæ ſententia nomine Div. Thomæ habetur in Opuſc. de præſcient. & prædeſtin. cap. 4. his verbis: *Si præſcientia Dei accipiatur pro ſimplici notitia futurorum, certum eſt, quod ipſa non eſt cauſa rerum præſcitarum, & ideo, licet præſciat res futuras, non tamen eis neceſſitatem imponit.* Quod aliis verbis dixit Leo Papa ſerm. 16. de Paſſ. *Non præſciendo quod faciendum eſſet, egit ut fieret.* Hinc Auguſt. libr. 3. de lib. arbitr. cap. 14. quem imitatus Beda loco cit. Boet. item lib. 5. de Conſolat. proſ. 4. & 6. hoc declarat exemplo noſtræ ſcientiæ aut viſus. Sicut enim ex eo quod ego videam Petrum operantem, non immutatur modus quo ipſe operatur: idemque foret, ſi viderem nunc quicquid craſtina die eſſet acturus: quia nihilominus ea ſe ipſe acturus eſſet, & non ex mea viſione. Unde non ideo facturus eſſet, quia videretur a me; ſed e converſo ego viderem illum operantem, quia operaturus eſſet: Ita igitur ajunt Patres prædicti accidere in divina præſcientia, ut eſt ſimplex intuitio ſeu notitia; & hoc exiſtimant neceſſarium, ut libertatem non violet, aut impediat; ſupponunt ergo nullum actum immanentem Dei, antecedentem omnino uſum voluntatis noſtræ, ita in illam influere; ut illam prorſus prædeterminet ad agendum: alioqui, ſi in voluntate divina hoc cenſerent poſſibile, non eſſe ei ſcientiæ repugnare exiſtimarent.

17 Neq; obſtat, quod aliis in locis ajunt etiam Patres, res ideo eſſe futuras, quia præſciuntur a Deo. Auguſt. lib. 6. de Trinit. cap. 10. & lib. 15. cap. 13. Gregor. lib. 20. Moral. cap. 24. & Div. Thom. 1. part. quæſt. 14. art. 8. ad 1. & art. 13. ad 1. Hoc (inquam) non obſtat: primo quidem, quia hi Patres non dicunt, res eſſe futuras, quia Deus novit eſſe futuras; ſed dicunt, Deum efficere res futuras, quia novit illas, & non e converſo, noviſſe illas, quia illas fecit. Alterum ergo e duobus, vel utrumq; ſimul intendunt. Unum eſt, Deum non recipere cognitionem ſuam a rebus, quod eſt certiſſimum, & hoc maxime intendit Auguſt. ut legenti facile conſtabit. Unde quum alii ſancti dicunt, ideo Deum ſcire res eſſe futuras, quia illæ futuræ ſunt, non ſignificant in rebus eſſe veram rationem cauſæ reſpectu ſcientiæ Dei, ſed eſſe rationem objecti ſeu termini, quod in ratione objecti veri neceſſarium eſt, ut videri poſſit. Aliud quod declarare intendunt eſt, Deum ea ſe habere perfectam ſcientiam earum rerum, quæ in tempore futurę ſunt, per quam Deus eſt cauſa totius eſſe, quod futurum eſt in talibus rebus; & per eandem omnino in ſe manentem ſine ullo reali augmento vel additione cognoſcit res eſſe futuras: ideoque eadem ſcientia eſt cauſa futuræ actionis, licet non cauſet illam ſecundum quod intelligitur habere ad illam habitudinem ſimplicis & intuitivæ notitię rei præſentis in ęternitate.

Quare aliquando affirment Patres, ideo res fieri, quia Deus novit illas, non e converſo.

18 Ultimo poteſt hoc confirmari ex eo, quod Patres, cum ſępe interrogent, cur Deus permiſerit hominem Adamum (verbi gratia) ita operari, quem peccaturum pręſciebat; Reſpondent, ita ſe gerere Deum cum homine, ne violet ejus libertatem, eique neceſſitatem inferat. Ita Chryſoſtom. homil. 26. in Joan. dicens, *Non vi & neceſſitate quadam Deus bonos facere conſuevit.* Tertull. lib. 2. cont. Marcion. cap. 6. Epiphan. Hęreſi 16. Anſelm. in Elucidario, paulo poſt principium. Theophylact. in id Joan. 6. *Ad quem ibimus.* Hęc autem reſponſio Patrum, nullius momenti eſſet, ſi, ſalva libertate, poſſet voluntas hominis ad bonum prædeterminari a Deo: ergo ſentiunt plane, Deum ablaturum fuiſſe libertatem homini, ſi ejus voluntatem ſua efficaci præmotione & voluntate ad volendum bonum determinaret,

Intentum roboratur ex reſponſione quam adhibent Patres quæſtioni ſępe ſæpius inculcatæ.

19 Dices, argumentum hoc, vel nimium probare, vel nihil; ſimili enim modo inferri poſſet, non poſſe Deum præſervare hominem a peccato ullo modo, ſalva ejus libertate, quod falſiſſimum eſt; ut non ſolum in Chriſto, ſed etiam in Virgine Beatiſſima & aliis certum eſt. Sequela probatur, quia, ſi Deus permittit peccatum, ne voluntatem neceſſitet: ergo, quoties non permittit, neceſſitat; alioqui, ſicut non dicimus, poſſe Deum non permittere peccatum in aliquo, non neceſſitando illud, ſed alio modo illi providendo; ita dicent alii, poſſe idem facere Deum prædeterminando illum ad bonum. In omni ergo ſententia eſt difficilis ratio illa Patrum; non vero urget contra prædeterminationem phyſicam.

Objectio

20 Reſpondetur eſſe valde diverſam rationem; nam, ſi prædeterminatio illa per voluntatem Dei extrinſecam, poſſibilis eſt, ſalva libertate, indifferens erat voluntas Adæ, v. g. in eo momento quo peccavit, ut ad volendum vel nolendum prædeterminaretur a Deo; & ideo nulla ratio reddi poteſt, cur Deus permiſerit illum peccare, cum ſervando eundem modum determinandi libertatem ejus, æque debitum, ac conſentaneum ipſius naturæ, poſſet illum ad bonum determinare. Atque ita eſt ratio revera efficaciſſima: cur enim Deus peccare ſineret hominem, quem poſſet ad bonum determinare, præbendo proprium

Diſſolvitur.

con-

Digitized by Google

concurſum, & connaturalem determinatum ad hunc potius actum, quam ad illum, quod non ex homine, ſed ex ſolo Deo pendebat, ut oſtenſum in ſuperioribus eſt? Hoc ergo modo optime ex permiſſione peccati colligunt Patres, determinationem ad unam partem potius, quam ad aliam, ab extrinſeca Dei voluntate provenientem non eſſe debitam humanæ voluntati; imo eſſe repugnantem libertati ejus, & involvere neceſſitatem ſimpliciter; & ideo non pertinere ad ordinariam providentiam Dei ſic prædeterminare voluntatem, ſed illam indifferentem relinquere. Contra hoc vero non obſtat objectio facta, eſto enim verum ſit, poſſe Deum præſervare hominem a peccato, ſalva ejus libertate, tamen non ſemper poſſet id fieri per ordinariam, & communem providentiam naturæ vel gratiæ, ſed per dona & auxilia extraordinaria, quæ Deus non debet; nec expediebat ea ſemper & omnibus conferri. Et ideo prædicti Patres non excludunt hunc modum præſervandi a peccato, neque illius mentionem faciunt, ſed ſupponunt non eſſe debitum. Neque de illo quærunt, cur non ſemper Deus hoc gratiæ beneficium conferat, ſed de ipſa conditione naturæ; cur videlicet, non tali modo condita eſt natura, ut determinata fuerit ad nunquam peccandum? Hoc ergo ſenſu ratio eſt optima, quæ ex his, quæ libro ſecundo dicemus, fiet evidentior.

Auctores Scholaſticos pro hac ſententia efferam ſequenti capite.

CAPUT XIV.

Quomodo concurſus cauſæ primæ ad actus liberos humanæ voluntatis ſine phyſica prædeterminatione conſiſtat.

Ratio quæſtionis movendæ.

1 NOn ſatis eſt demonſtraſſe, quæ incommoda ex hac prædeterminatione ſequantur, niſi etiam oſtendamus, eam nulla ratione eſſe neceſſariam, ut & Deus tanquam voluntatis humanæ, & operum ejus author, & cauſa prima ad omnes ejus actus concurrat, & noſtrum liberum arbitrium debitam ſubordinationem ad Deum habeat, ut ad primam cauſam, quæ omnibus providet, & univerſa gubernat: hoc autem nulla alia ratione melius fieri poteſt, quam proponendo & declarando modum alium, quo ſine hac prædeterminatione poſſunt hæc omnia ſufficientiſſime & exactiſſime intelligi: atque hoc pacto noſtram ſententiam omnino confirmabimus, & fundamento contrariæ ſententiæ ſatisfaciemus. Quæ in eo potiſſimum nititur, quod cauſa prima non præbet ſuum concurſum, niſi volendo: ejus autem volitio antecedit, & æternitate, & cauſalitate volitionem cauſæ ſecundæ: ergo prius Deus vult ut ego velim, quam ego reipſa velim: imo non poſſem ego velle, niſi prius Deus ſua voluntate efficaci diſpoſuiſſet ut ego velim: ergo neceſſe eſt, ut per illam ſuam antecedentem voluntatem, quæ efficaciſſima eſt, voluntatem humanam prædeterminet. Declaratur amplius: quia vel Deus vult me velle aliquid, quia ego id ſum voliturus, & Deus prænovit, vel e contrario homo vult, quia Deus voluit & diſpoſuit, eum velle. Primum dici non poteſt, quia eſt contra debitum ordinem & ſubordinationem, tum quia involvit repugnantiam, cum homo nihil velle poſſit ſine voluntate divina: ergo neceſſe eſt dicere ſecundum: ergo prædeterminatur voluntas humana ad volendum per illam voluntatem efficacem, qua Deus voluit & diſpoſuit, ut aliquid vellet.

Præcipuum oppoſitæ ſententiæ fundamentum.

2 Explicatur hoc amplius: quia, ut voluntas Dei concurrat cum noſtra, debet conjungi cum illa in volendo eundem actum ſeu actionem: duæ autem voluntates non poſſunt conjungi vel convenire in eodem effectu, niſi vel una ſupponatur, & altera illi conſentiat, ſuppoſita illius ſcientia; vel altera moveat & trahat alteram, ut conſentiat ſecum: nam, ſi alterum horum non intercedat, non poteſt intelligi quomodo duæ voluntates in aliqua re volenda conveniant, niſi forte a cauſa & fortuito. At vero non poteſt voluntas divina conſentire humanæ in volendo actu ejus, eo quod prævideat Deus humanam voluntatem habentem talem actum, ſeu hoc vel illud volentem; quia non poteſt voluntas humana quidquam velle, niſi jam Deus etiam id velit: unde illa præſcientia Dei ſupponit neceſſario voluntatem Dei jam idem volentem: ergo non poteſt voluntas divina conſentire humanæ ex præſuppoſitione, & præcognitione voluntatis humanæ: ergo neceſſe eſt, ut fiat hæc conſenſio & conjunctio ex eo, quod voluntas divina efficacitate ſua trahit humanam, ut ſecum conſentiat, idque velit, quod ipſa vult, eam velle; quod eſt illam ad volendum determinare, quaſi per extrinſecum imperium. Si ergo oſtenderimus, hoc neque neceſſarium eſſe, neque liberis cauſis proportionatum, ruet totum illius ſententiæ fundamentum.

Ab inconvenienti demonſtrator intentum.

3 Poſſemus autem hoc in primis a poſteriori demonſtrare, quia ſi hoc genus divinæ voluntatis prædeterminantis eſſet omnino neceſſarium, etiam in pravis voluntatibus interveniret, verumque eſſet dicere, nos velle prava objecta, quia Deus vult, nos ea velle, & quia efficaciter vult, ut ea velimus: hoc autem & impium eſſe & ſanæ doctrinæ contrarium, omnibus recte ſentientibus videtur. Sed hanc rationem, licet efficaciſſimam, nunc latius non expendamus: quia in ſecundo hujus operis libro diligenter id præſtare curabimus.

4 Ut ergo a priori res iſta declaretur, ſuppono: Deum quidquid operatur, ſive ſolus, ſive cum cauſa ſecunda operetur, voluntate ſua operari: omnia enim quæcunque voluit, fecit; & non alia, nec alio modo, quia omnia operatur ſecundum conſilium voluntatis ſuæ. Unde Aug. in Enchir. cap. 102. & 103. *Quidquid Deus operatur, volens operatur.* Et 26. cont. Fauſt. cap. 4. de Elia loquens ait: *Hoc de illo factum eſt, quod Dei voluntas habet: quod Dei autem voluntas non habet, ſcimus de aliquo fieri omnino non poſſe.* Hoc autem dupliciter a Theologia exponitur. Primo, quod ipſamet voluntas ſub propria ac præciſa ratione concepta, ſit ipſamet efficaciſſima omnipotentia Dei, qua id exequitur quod vult. Secundo, quod omnipotentia, per quam Deus in res creatas influit, ſit attributum ratione diſtinctum a voluntate: quod tamen nihil operatur, niſi præeunte intellectu et dirigente, & voluntate ut applicante. Et, quamvis ad præſens inſtitutum non multum referat, uno vel alio modo loqui, nos autem ſemper juxta poſteriorem ſententiam loquemur, tum quod aptior ſit ad divinam operationem, & providentiam explicandam; tum quod ſit conformior doctrinæ S. Thom. tum etiam quia Scriptura hoc modo declarat omnipotentiam Dei, *Quia ſubeſt ei, cum voluerit, poſſe.* Nam quia talis naturæ (ut D. Thom. ait) id eſt, quia eſt ipſum eſſe per eſſentiam, per ſe ipſum efficax eſt cujuslibet eſſe participati; tamen, quia perfectiſſimum agens eſt, non niſi per intellectum, & voluntatem operatur: quia vero omnipotens eſt, virtutem habet, qua omne quod vult, prout vult exequitur.

Quidquid Deus operatur volens operatur.

Omnipotentia divina ratione differt a voluntate.

D. Th. 1. p. q. 19. art. 4. ad 4. & 25. art. 1. ad 4. Sapien. 12.

5 Secundo eſt obſervandum, duobus modis poſſe intelligi, Divinam voluntatem velle influere in actum liberum humanæ voluntatis; primus eſt, ſupra expoſitus, ſimpliciter & abſolute volendo, ut talis actus a tali voluntate, tali tempore, & modo fiat; voluntate ſcilicet, quæ ſecundum rationem antecedat præſcientiam abſolutam talis effectus ut futuri; & ſit ipſa efficax, ut potenter efficiat, aut per ſe ipſam, aut (noſtro more loquendi) applicando ſuam omnipotentiam ut efficaciter influat, & ſecum ferat, ac determinet humanam voluntatem, ut ſimul in eundem actum influat; & hunc modum hactenus impugnavimus. Alius ergo modo, quo hoc intelligi poteſt, hic eſt, Deum non abſolute, ſed quaſi ſub conditione velle, ut hic actus fiat a voluntate creata, ſi ipſa ſeſe ad illum eliciendum determinaverit: & ſub eadem conditione velle influere & concurrere in eundem actum, expectando tamen (ut ſic dicam) influxum creatæ voluntatis; non quia non poſſet ipſe aliter illum actum efficere; ſed quia vult ſeſe noſtræ voluntati ita accommodare, ut ejus non lædat libertatem. Ea vi autem hujus divinæ voluntatis, ita manet applicata divina omnipotentia ad influendum in actum humanæ voluntatis, ut, hac influente, abſque nova Dei voluntate, aut applicatione ſuæ poten-

Quot modis Deus per voluntatem ſuam poſſit in actum creatæ voluntatis liberum influere. Modus expectandi concurſus cum voluntate creata, qui eligitur, explicatur.

riæ Deus etiam influat quaſi neceſſitate quadam orta ex ejus voluntate, quæ ad id quod vult & quomodo vult, efficax eſt, & immobile.

Prædictus modus probatur omnino poſſibilis.

Hunc igitur modum concurrendi primæ cauſæ eſſe poſſibilem, ex ipſa ejus declaratione videtur perſpicuum; quæ enim repugnantia vel implicatio contradictionis in eo poteſt excogitari, nedum repetiri? Argumentor itaque in hunc modum. Divina voluntas eſt omnipotens, ut faciat quod vult, & quomodo vult, poteſtque omne id velle, in quo non eſt contradictio: ergo poteſt concurrere cum cauſis ſecundis prædicto modo a me expoſito, cum in eo non ſit contradictio. Confirmatur & declaratur exemplis, nam ſol eſt ex natura ſua illo generali modo veluti expoſitus ad concurrendum cum ſingulis cauſis ſecundis, quæ ab illo pendent, juxta uniuſcujuſque capacitatem ac modum: quid ergo mirum quod Deus ſua volũtate poſſit efficacitatem ſeu potentiam ſuam prædicto modo veluti indifferenti ac generali applicare & offerre humanæ voluntati, ut ſit paratus ad concurrendum cum illa ad actum quem ipſa effecerit? Item, unus homo poteſt hoc modo offerre auxilium ſuum ad omne id, quod alter eleget: ſed quia homo imbecillis eſt, id facit multiplicando actus & mutationes: ac extrinſecus tamen juvando potius ad operis continuationẽ vel conſummationem, quam ad primam inchoationem. Deus ergo, qui omnipotens eſt, poteſt illo modo concurſum ſuum, ſeu auxilium offerre, ſecluſis imperfectionibus. Nam, quia ejus voluntas eſt infinita & efficaciſſima, nullo novo actu indiget; ſed hoc ipſo, quod potentiam ſuam applicuit, perpetuo manet ad influendum proxime applicata: atque ita intime & convenienter, ut in ipſum operis initium influat ita, ut nec mente concipi, aut præſcindi poſſit aliquod momentum aut ſignum, in quo actio procedat a voluntate creata, & a divina potentia. Eſt ergo abſque ulla dubitatione poſſibilis Deo hic concurrendi modus.

De facto prædicto modo Deus cum voluntate concurrere, oſtenditur.

7 Quod ſi poſſibilis eſt, dubitari non poteſt, quin etiam ſit aptiſſimus & accommodatiſſimus ad utramq; libertatis partem in voluntate humana tuendam: ſcil. quoad ſpecificationem & exercitium: ſeu quoad poſſe agere, & poſſe non agere. Etenim, cum poteſtas liberæ voluntatis ſit veluti ſuperior, & eminentior cæteris naturalibus agentibus, ut in ſuo uſu non contrahatur, & ad unum tantum aſtringatur ex parte divini concurſus: neceſſe eſt, ut hic concurſus cum eadem eminentia, abſtractione, & univerſalitate (ut ſic dicam) tribuatur: nam, ſi ad alteram partem determinetur, ad illam erit voluntas neceſſario aſtricta; neceſſitate, videlicet, non ab ipſamet orta, ſed omnino ab alio, quæ eſt neceſſitas ſimpliciter & libertati repugnans; ut ſatis in ſuperioribus demonſtratum eſt: ergo Deus ita confert ſuum concurſum voluntati liberæ, ut integrum ei ſit eo uti vel non uti; & hunc vel illum actum omnino efficere. Eſt ergo hic modus concurrendi non ſolum aptiſſimus ad libertatis uſum, ſed neque ullus alius ad hunc finem videri poteſt accommodatior.

8 Quocirca, licet poſſit Deus alio modo cum noſtra voluntate concurrere, illam ſua voluntate phyſice prædeterminando, tamen ille concurſus longe diverſæ rationis eſſet ab eo, quo nunc ipſum concurrere declaravimus: & licet ſufficeret voluntati noſtræ ad agendum, non tamen ad agendum libere; quia jam ageret ab alio determinata ad unam partem, & impotens prorſus effecta ad alterã partem, ut ſatis oſtenſum eſt. Unde, quia in hoc involvitur contradictio, quod, ſcil. eadem potentia hic & nunc & reſpectu ejuſdem actus, agat determinata, & non determinata, indifferens poſitis omnibus requiſitis in actu primo, & determinata ab illo in actu primo, id eſt, non indifferens: nam hæc duo idem ſunt, ideo non pertinet ad omnipotentiam Dei poſſe hoc modo concurrere cum potentia libera; ſcilicet, prædeterminando illam, & ejus indifferentiam in ipſo uſu & exercitio conſervando. Neque hoc eſſe fortiter & ſuaviter negotium liberi arbitrii diſponere, ſed eſſet potius fortiſſime illud ligare, &, ne ad utrumlibet ſolutum maneat impedire; & vi potius quam ſuavitate illud ad conſentiendum pertrahere. Quomodo autem poſſit Deus, fortiter & ſuaviter, atq; adeo ſine illo genere determinationis, vel concurſus liberum arbitrium, quo vult, convertere, ſalva ejus libertate, poſtea declarabimus.

Modus aſſignatus, Scripturæ ac Patribus conſonat.

9 NOn eſt autem ille concurrendi modus rationi ſolum, ſed etiam modo loquendi ſacræ Scripturæ, & Patrum conſentaneus. Quid enim aliud Scriptura ſignificat; cum inquit; *Reliquit Deus hominem in manu conſilii ſui?* Certe, ſi illi obtulit concurſum ad unum tantum actum determinatum, nullus relinquitur locus conſilio ac deliberationi: quia determinatio illa omne humanum conſilium, non ſolum ut in tempore exiſtens, ſed etiam ut ab æterno prævisum, anteceſſit: & poſt illam determinationem nullum eſt relictum medium nec poteſtas evitandi actum illum, nec alium faciendi. Fingamus, quæſo, hominem ſcire, ſe non habere paratum concurſum Dei ad ambulandum, ſed omnino decreviſſe Deum, illi non auxiliari ut ambulet; nunquid poſſet deambulando conſulere, niſi eſſet amens? ergo, quod nunc homines de ſuis actionibus conſulant, ſolum eſt, quia putant ſe gaudere poteſtate indifferente, & in manu ſua habere concurſum Dei ad utramque partem: tãmen, ſi re vera non habent, decipiuntur: & exiſtimatione tantum ac errore libere videntur agere, non tamen vere & reipſa. Cum autem Scriptura dicat: *Reliquit illum in manu conſilii ſui;* non exiſtimatione tantum, ſed vere ita eſt, ut ſupra dicebamus: ergo vere etiam habet homo in manu ſua concurſum Dei neceſſarium ad ea, de quibus vere poteſt conſultare. De quo etiam dicitur in aliis locis, *Appoſui tibi ignem & aquam: Vitam & mortem: Elige: Tibi optio datur,* & ſimilia. In quibus & aliis ſimilibus locis, cum ſermo ſit de poteſtate proxima & morali, non ſola facultas proximæ potentiæ, ſed etiam indifferens concurſus Dei ad illa, ſeu in actu primo propoſitus & oblatus, evidentiſſime oſtenditur. Patres etiam eodem modo de libertatis uſu loquuntur; unde idem plane ſentiunt. Ad quod perſuadendum ſufficere exiſtimo teſtimonia ſuperiori ſectione adducta, quibus lib. 3. addemus alia.

Eccleſ. 15.
Eccleſ. 15.
Joſue 24.
Eccleſ. 15

Scholaſticorum teſtimoniis eadem veritas roboratur.

10 NUnc Scholaſticorum Doctorum auctoritatem adjungere oportet; inter quos nullum hactenus reperi, qui divinum concurſum cum libero arbitrio aliter declararit. Eorum igitur ſententias breviter annotabo, ut conſtet etiam, quam ſit recepta, & antiqua hæc doctrina. Div. ergo Thom. non ita diſtincte & in particulari ad hæc explicanda deſcendit, tamen in primis nullibi affirmat, Deum ex ſe, & ſola ſua efficaci voluntate ad unum actum determinaſſe eum concurſum, quem erat exhibiturus voluntati humanæ, prædeterminando eam ad illum. Et quidem, ſi ipſe ſenſiſſet Deum hoc modo prædeterminare ſua voluntate efficaci hos omnes actus, docuiſſet aliquando, cognoſcere Deum hæc futura in hac prædeterminatione ſuæ voluntatis: at hoc nunquam docuit, ut conſtat ex 1. part. quæſt. 14. art. 13. ubi ſimpliciter ait, cognitionem futurorum in cauſa eſſe conjecturalem. Unde, ut in Deo ſit certa, revocat illam ad præſentiam æternitatis. Deinde plurimis in locis docet, voluntatem ſeſe determinare & habere proximam & expeditam poteſtatem ad utramque partem; quod non poſſet eſſe verum, niſi Deus offerret libero arbitrio concurſum ex ſe indifferentem. Rurſus 1. 2. quæſt. 9. art. 6. ad 3. cum dixiſſet hominem per rationem determinare ſe ad volendum, addit, eos, qui per gratiam a Deo excitantur, ſpecialiter moveri ab ipſo ad unum determinate volendum. Quo loco expreſſe docet Div. Thom. generalem concurſum Dei ut primæ cauſæ non conſiſtere in hoc, quod voluntatem determinet ad unum, ſed potius, Deum ex ſe conferre concurſum indifferentem in ordine ad objectum adæquatum voluntati, quod eſt bonum, nam quod D. Thomas de generali concurſu loquatur, conſtat ex illis verbis: *Sine hac univerſali motione homo non poteſt aliquid velle*: ſequitur ergo, hanc motionem ſeu concurſum,

Expenditur accurate D. Th. teſtimonia aliquot.

Digitized by Google

curſum, indifferenter offerri, quantum eſt ex parte Dei: per rationem vero & libertatem determinari voluntatem cum illo generali concurſu, ad aliquid determinate volendum. Imo, ſi attenta illa verba ponderentur, non ſolum excludit D. Thomas prædeterminationem Dei efficacem, ſed etiam omnem motionem præviam per ſpecialem actionem diſtinctam a generali concurſu: excludit autem illam non ut impoſſibilem, ſed ut non per ſe & eſſentialiter neceſſariam ad concurſum primæ cauſæ. Et ideo addidit exceptionem de his quos Deus movet per gratiam: quæ exceptio intelligenda eſt de omni gratuita motione, & inſpiratione, quam Deus conferre poteſt, non ſolum in ſupernaturalibus, ſed etiam in moralibus & politicis; ut cap. 11. dicebamus. Hinc vero aperte ſequitur, Deum non ita movere omnes, nam exceptio (ut aiunt) firmat regulam: ergo multo magis ſequitur non prædeterminate omnes, multo enim minus movere ad unum determinate volendum, quam prædeterminare ad unum, nam qui alteri conſilium præſtat, eum movet ad unum determinate, non autem illum determinat, ut illud omnino velit: & ita etiam illos, quos Deus per gratiam movet, non prędeterminat, ut latius infra l. 3. dicam. In hoc loco aperte docet D. Thomas, hujuſmodi prædeterminationem non pertinere ad debitam ſubordinationem & dependentiam liberi arbitrii a prima cauſa: quod nunc tantum intendimus.

Et eandem plane doctrinam ſeperis idem Doctor Sanctus 1.2.q.10.art.4. dicens. Deum ſe accommodare naturis rerum, eaſque movere ſecundum earum conditionem: ideoque ita movere voluntatem noſtram ex ſe indifferentem, ut non ex neceſſitate illam ad unum determinet. Quo loco D. Thom. nullam exceptionem adhibuit: quia loquitur de tali motione, quæ omnino & ex neceſſitate inferat determinationem ad unum: clarum eſt autem hanc neceſſitatem non eſſe aliam, niſi quæ ex tali præmotione infertur: & hanc docet D. Thom. repugnare indifferentiæ libertatis. Quo modo etiam loquitur lib. 3. contr. Gent. cap. 90. ut cap. pręced. diximus.

Præterea afferri poteſt, quod ait q. 5. de verit. art. 5. ad 3. exponens Damaſcenum: actus liberos non eſſe per providentiam divinam ita determinatos ad unum, ſicut ea, quæ libertatem non habent; & ſimilia habet q. 3. de potent. art. 7. ad 13. ubi expreſſe dicit, determinationem actus relinqui in poteſtate rationis & voluntatis. Et idem habet aliis locis citatis, cap. præced. tractans loca Damaſc. & Gregor. Nyſſ. Rurſus facit, quod nunquam D. Tho. declaravit hanc prædeterminationem ex parte Dei, ſed ubique ait, non impedire Deum uſum libertatis, quia ſeſe unicuique rei accommodat juxta modum ipſius, ut videre licet in cit. locis, & 3. cont. Gent. c. 73. & Opuſc. de præſc. & prædeſt. cap. 4. ſi vere illi attribuitur. Alia attingemus lib. ſeq. agendo de concurſu ad actum peccati.

Solum poteſt objici, quod 1. p. q. 25. art. 5. ad 1. dicit; fieri non poſſe ut Deus aliqua faciat, quæ non præſcivit, & præordinavit ſe facturum, quia ipſum facere ſubjacet præſcientię & ſubordinationi. Sed Div. Thom. eo loco nihil aliud intendit, quod explicare ſubordinationem actionis divinæ ad extra ad voluntatem Divinam: quia nihil poteſt efficere niſi per voluntatem ſe applicet ad agendum: & hanc vocavit præordinationem: ibi tamen non explicat, qualis debeat eſſe illa præordinatio, an abſoluta & prædeterminans omnino, vel ſolum ſub conditione.

Bonav. in 2. diſt. 36. art. 1. qu. 1. ad ult. ſatis expreſſe docet hanc ſententiam, quia tamen in particulari agit de concurſu Dei ad actum peccati, referam ejus verba ſequenti lib. 3. & videri etiam poteſt 1. diſt. 40. art. 2. qu. 1.

Alex. Alenſis in primis 1. part. q. 23. membr. 3. art. 4. ait, cauſam ſuperiorem non eſſe determinatam, & ideo non cogere inferiorem, & qu. 24. memb. 5. generatim amplectitur doctrinam Anſelmi, quod neceſſitas antecedens tollit libertatem. Deinde q. 26. memb. 4. art. 3. differentiam conſtituit inter modum, quo Deus providet naturalia, & libera; & providentiam circa libera dicit eſſe ſecundum conceſſionem: quia libero arbitrio concedit ut conſentiat, vel non conſentiat, ſive in bonum, ſive in malum: & memb. 7. art. 2. ait, Deum ſua providentia non inferre neceſſitatem actibus liberis ad hoc, quod ſint; ſed cum jam futura prævidet, ad hoc vel illud ordinat: & hoc confirmat ex doctrina Damaſceni ſupra allegata. Et q. 40. memb. 4. ad 3. docet, Deum velle actus liberos ſine prædeterminatione eorum: quia ſic vult illa, ut relinquat noſtræ facultati & voluntati, & ſi fiat contrarium, non fit contra ejus voluntatem, ſed præter voluntatem beneplaciti.

Capreol. in 1. diſt. 38. qu. 1. art. 1. ad 2. Scoti contr. 4. concluſ. primum ait, conſiderando virtutem cauſæ, cauſam primam prius agere: conſiderando autem ſuppoſita agentia, cauſam ſecundam eſſe immediatiorem effectui, quam primam. Deinde ſubdit; dato quod cauſa prima, prius natura attingeret effectum, quam ſecunda, non tamen in aliquo ſigno priori ad ſignum in quo attingit ſecunda. Aſſertque D. Thomam q. 5. de verit. art. 9. ad 12. dicentem. Effectum non ſequi ex cauſa prima, niſi poſt ſecunda: ad 16. dicentem. *Actio primæ cauſa quodammodo determinatur ad hunc effectum per cauſam ſecundam.* Et tandem ſic concludit Capreolus. *Ex quibus patet, quomodo non ſuperfluit cauſa ſecunda & quomodo in nullo priori inſtanti* (ſcilicet naturæ: de hoc enim erat ſermo) *cauſa prima facit effectum, quam ſecunda.* In tota hac doctrina intendit Capreolus, cauſam primam in re ipſa non habere aliam præmotionem in ſecundam, propter concomitantem concurſum in quo non eſt realis prioritas, & cauſalitatis, ſed tantum ordinis ſeu ſubordinationis; qui ordo pręciſe ſumptus non ſufficit ad neceſſitatem effectus, ſi cauſa ſecunda eſt libera; etiam ſi prima ponatur agere ex neceſſitate naturæ, de qua re ibi differit. Et hoc ſenſu ſatisfacit argumento Scoti; & alio modo non poterat ſatisfacere. Quod etiam Cajetanus vidit; & ideo eodem modo proceſſit, ut ex 1. p. q. 24. art. 13. & qu. 19. art. 8. jam ſupra citavi. Imo & moderni Thomiſtæ hoc etiam viderunt; & ideo ponentes præmotionem in cauſa ſecunda, jam conſentiunt cum Scoto: quod ſi prima cauſa concurrens ageret: ex neceſſitate naturæ, actus voluntatis eſſet neceſſarius ſimpliciter, in quo ab antiquioribus Thomiſtis diſcrepant: Fateantur ergo neceſſe eſt, hos veteres Thomiſtas non agnoviſſe illam prædeterminationem.

Huic ſententiæ favet etiam Capreolus in 2. diſt. 1. quæſt. 2. art. 3. ad argum. cont. 6. concluſ. & diſt. 25. qu. 1. art. 3. ad 4. Scoti contr. 2. concluſ. infra vero ad argumenta Heotici cont. eandem concluſ. ſpecialiter de primo actu voluntatis, ſentit in illo intervenire præmotionem aliquam Dei imprimentis voluntati aliquid per modum actus primi. Sed ex hoc ipſo colligimus, eum ſenſiſſe, hoc non eſſe neceſſarium in cæteris actibus, & conſequenter non eſſe ex vi ſubordinationis cauſæ ſecundæ ad primam. Quam vero probabile illud ſit in eo ſpeciali actu, ad præſentem controverſiam nihil refert, expreſſius autem, quam in aliis locis docuit noſtram ſententiam Capreolus in 2. diſt. 28. q. 1. art. 3. ad 12. cont. 2. concluſ. ubi ex Gregorio refert duos modos, quibus Deus adjuvat voluntatem noſtram ad operandum. Unus eſt efficiendo cum illa actum ejus, immediate ipſum efficiendo in voluntate; ita tamen, ut, non ipſe ſolus talem actum efficiat, ſed voluntas etiam cum illo cooperans. Alter modus eſt, ſpeciali aliqua motione applicando & promovendo voluntatem, ut operetur. Priorem modum eſſe communem, quo concurrit Deus ad cujuslibet agentis effectum: Poſteriorem vero eſſe ſpecialem, pertinereque ad auxilia gratiæ, quibus Deus libere movet voluntatem eamque adjuvat ut bene operetur: ſubdit vero poſtea Capreolus. *Hæc Gregorius, & concordat S. Thomas 1.2.q.109. fere ſingulis articulis.* Ergo ex ſententia Capreoli, & mente D. Th. generalis concurſus primæ cauſæ ſolum requirit immediatum influxum in effectum, & actionem cauſæ ſecundæ, adjuvando illam, & non aliam præviam motionem.

Ægidius opuſculo de prædeſtinatione & præſcientia multa habet, quibus noſtram ſententiam innuit: plura in locis ſupra citatis as 2. ſentent. diſt. 1. & Opuſc. de ente & eſſent. Quibus locis concurſum Dei generalem modo a nobis expoſito declarat.

Henricus quodl. 9. qu. 5. & quodlib. 11. qu. 6. & quodlib. 12. qu. 26. multa docet quibus hanc ſententiam confirmat, quæ omitto, quia moleſtum eſſet omnia referre: in ſumma docet, ſæpe voluntatem determinare ſe ipſam; & aliter non cenſet ſalvari propriam indifferentiæ libertatem.

Marſil. in 1. d. 40. art. 2. p. 1. concl. 4. in fine. *Sicut effectus*, ait, *dependens a cauſa libera ab ea libere dependet, ſic diſpoſuit Deus æternaliter, ad omne id quod illa voluntas elegerit ſive voluerit, ſe libere concurſurum, præſciendo æternaliter ad quam partem voluntas inclinabitur*. Similiter in omnibus fere concluſionibus hoc ipſum inculcat, docet etiam neceſſitatem ex ſuppoſitione ſimpliciter antecedente repugnare libertati, ideoque futura libera non ideo eſſe futura, quia præſcita ſunt a Deo, ſed potius ideo eſſe præſcita, quia futura ſunt, & in 3. part. art. ſuppo. 4. eodem modo ait: *Deum diſpoſuiſſe concurrere cum hominis voluntate ad omnem electionem ejus in quamcunque partem flecti velit*: & hoc putat eſſe neceſſarium ad ſalvandam libertatem.

Gregorius in 1. d. 38. q. 2. art. 2. opinionem Scoto attributam reprobat: quoniam exiſtimat hujuſmodi prædeterminationem Phyſicam libertatis voluntati repugnare, & ideo art. 3. ait: ſcientiam futurorum ſupponere objective determinationem liberam voluntatis: atq; adeo futura non ideo eſſe futura, quia præſcita, ſed potius e converſo. In 2. autem d. 21. q. 1. art. 3. ad 12. videtur ponere applicationem præviam voluntatis. Tamen non loquitur de omnibus actibus, neque ex vi ſubordinationis cauſæ ſecundæ ſeu ex vi concurſus cauſæ primæ: imo aperte ibi dicit: hunc concurſum ſolum conſiſtere in partiali coefficientia Dei, nec per ſe eſſe neceſſaria applicationem aliam præviam in cauſa ſecunda: & ita declarat ipſe concurſum Dei ad actum malum, ut ſeq. lib. cap. 3. videbimus, loquitur ergo ſpecialiter de actibus bonis, ad quos omnes putat eſſe neceſſarium auxilium gratiæ prævenientis, & per illud dicit applicari voluntatem, non tamen determinari nec neceſſitari, ſed ita ut poſſit reſiſtere. De qua re poſtea ſuo loco dicemus.

Gabriel in 1. d. 45. & latius in 2. d. 1. q. 2. art. 2. concl. 4. & art. 3. dub. 1. & d. 37. art. 1. late defendit concluſionem a nobis declaratam, & negat eam primam determinare, aut neceſſario præmovere etiam ſecundam, aut in aliquo ſigno agere ſine ſecunda, ſed agere tamen cum illa: *ſed in cauſis liberis*, ait, *in earum eſſe poteſtate, quod cauſa prima efficiat nec ne*. Et ad libertatem dicit, neceſſarium eſſe, ut Deus offerat concurſum illum indifferenti modo, ſcilicet ut velit coefficere omnem actum, quem liberum arbitrium elegerit.

Adam, in 3. diſt. 14. q. 2. dub. 1. & q. 3. dub. 1. hoc indicat: clarius dub. 2. q. 3. ubi ait. *Non determinare Deum voluntatem ſuam ſimpliciter ad unum actum cauſæ liberæ, ſed indifferenter, ad omnem illum, quem ipſa voluerit*, & dub. 3. refert hunc articulum Pariſienſem. *Falſum eſt omnia eſſe præordinata a cauſa prima, quia ſic omnia evenirent de neceſſitate: quod eſt error*.

Andreas de Caſtronovo in 1. diſt. 22. per plures quæſtiones hoc diſputat, & expreſſe tenet noſtram ſententiam, præſertim quæſt. 2. ad 2. ubi declarat, Deum concurrere cum cauſis ſecundis per quoddam velle, quod vocat *generalis*, quod non eſt abſolutum ſimpliciter, ſed ſecundum quid & conditionatum, & quæſt. 5. in fine optime dicit: Deum, dum concurrit cum cauſa ſecunda, nullum effectum novum facere præter effectum ipſius cauſæ ſecundæ: ſed ait interdum dare Deum auxilium aliquod ſpeciale cauſæ ſecundę, ut animę noſtrę non eſt neceſſaria influentia cauſæ primæ: ſed ex aliqua ſpeciali ratione. Habet tamen ibi aliquas concluſiones, quæ videntur contradicere ſuperiori doctrinæ: ut cauſam primam agere prius quam ſecundam: & eſſe cauſam, cur cauſa ſecunda agit, & non e contrario. Sed ſatis ibidem declarat præſertim quæſtion. 5. in fine, ea omnia non dici propter aliquam præviam actionem cauſæ primæ in ſecundam, ſed ſolum quia cauſa prima dat ſecundæ virtutem agendi, & adjuvat illam: hæc vero pendet ab illa, & non e converſo. Idem repetit d. 38. q. 1. & ſpecialiter declarat in ſolut. ad 4. ad 6.

Almainus tit. 1. Moralium c. 1. citant Dionyſ. ut concilient: influentiam Dei cum libertate, ait, concurſum Dei non eſſe ex antecedentibus actionem liberam ſed ex concomitantibus.

Hangeſtus in Moralib. c. 1. com. 2. notab. 1. ait concurſum Dei actualem cum voluntate, eſſe tantum concomitantem; prius autem natura ſolum eſſe Deum paratum voluntati coegere, ideoque poſſit voluntatem non agere ſi velit, & c. 3. dicit. Agens liberum ſine extrinſeca determinatione poſſe ſeipſum ad actum, vel ad contrarium, vel ad neutrum determinate, & hoc eſſe ad libertatem neceſſarium.

Ocham etiam in primo eandem habet doctrinam, ac eodem modo, quo Gabriel & Gregorius illam declarat.

Dionyſius Ciſtercienſis in 2. diſt. 35. art. 2. per totum & præcipue concluſ. 5. negat præmotionem divinam antecedentem, efficacem, & prædeterminantem: quia non poteſt eſſe cum libertate: & quæſt. 2. art. 2. in tertia parte articuli, ait, cauſam primam & ſecundam, ſeu Deum & voluntatem noſtram quoad actionem æque immediate influere, licet dicatur Deus immediatius influere: quia principalius, & quodammodo intimius operatur.

Armachanus toto fere l. 16. de quæſt. Armen. hanc ſententiam declarat; & præſertim c. 5. 7. & 12. & 13. ait, voluntatem creatam eſſe cauſam, quod Deo abſoluta velit actum ejus, quod dictum videtur, vel quia eſt ratio ob quam voluntas conditionata tranſit in abſolutam: vel quia poſito conſenſu voluntatis humanæ, ſequitur voluntas approbationis in Deo, ſi actus bonus ſit: & c. 15. declarat ad efficaciam, & omnipotentiam Dei pertinere, ita velle aliquos effectus, ut & fieri poſſint, & impediri per voluntatem humanam, & ita c. 16. & 18. expreſſe concludit, illud velle divinum, quod eſt quaſi fons generalis concurſus primæ cauſæ quaſi conditionatum ſeu requirens concomitantiam cauſæ ſecundæ: quæ ſi ſit libera, poteſt illam adhibere vel cohibere: nec ad alterutrum determinatur per illam Dei voluntatem. Idem proſequitur cap. 19. & 21. & l. 17. c. 3. & ſeq. plura teſtimonia ſacræ Scripturæ congerit, & ex hoc principio illa declarat.

Adrianus ſolet in contrarium referri in 4. quæſt. de Pœnitentiæ ſacramento ad finem: Sed ibi non agit de generali concurſu primæ cauſæ, ſed de auxilio quod Deus dat, vel negat quibuſdam hominibus ſingulariter induratis: & dicit. interdum negare Deum ſpeciale auxilium, non vero generale gratiæ, quo converti poſſent, ſi totas vires exercerent: quod ſi feciſſent ut re vera poſſent, veniam obtinerent. Quæ doctrinæ noſtræ non adverſatur, ſed potius illi favet: ſentit enim concomitantem concurſum poſitum eſſe in manu hominis, quod nos præcipue intendimus.

Conradus 1. 2. qu. 10. art. 1. ad 3. cum dixiſſet Deum eſſe primum principium movens intellectum, & voluntatem ſubdit. Sed dico, quod intellectus & voluntas virtute hujus principii, naturaliter & primo tendunt in bonum & verum commune: ſed ad particulare bonum voluntas ſeipſam determinat per conſilium rationis. Ita quod illud exterius principium eſt cauſa univerſalis omnis interioris motus: non tamen adimit voluntati libertatem determinandi ſe ad hoc vel illud bonum.

Soto primo de natura & gratia c. 16. aperte favet huic ſententię, nam loquens de ſupernaturalibus actibus, duo dici valde notanda. Unum eſt, motionem Dei, qua poſita, voluntas noſtra neceſſario movetur in ſenſu compoſito, non eſſe aliud a concurſu Dei: quem tamen ibi dicit eſſe ipſius natura vel comparatione ad effectum, & non ad concauſam, ſcilicet liberum arbitrium: vel modo quo Cajetanus id explicuit & ante eum Capreolus de prioritate independentiæ, & in ſubſiſtendi conſequentia, ut ſupra declaratum eſt. Aliud eſt, Deum non concurrere cum voluntate libera per ſuæ voluntatis actum omnino abſolutum, & *per voluntatem* (inquit) *beneplaciti, cui non poteſt reſiſti*, ſed voluntate quadam, cui reſiſti poteſt. Sic igitur ait: *Quicquid Deus vult voluntate abſoluta & quæ dicitur beneplaciti fit, juxta illud: Voluntati ejus quis reſiſtet? Quando autem cum libero homine concurrit, non vult illud, fieri, niſi ſalva humana natura, & libera voluntate, quæ idcirco reſiſtere Deo poteſt*. Notetur diſtinctio: nam cum hanc poſteriorem

volun-

voluntatem a priori diſtinguit, & priorem vocat abſolutam, cui reſiſti non poteſt: hanc poſteriorem plane vult eſſe conditionatam, & conditionem explicuit illis verbis, *niſi ſalva libera voluntate*, quod nos aliis verbis diximus, voluntate cooperante libera, & non alias. Rurſus notetur, non loqui de voluntate qua poſſumus operari, ſed qua Deus concurrit: nam licet priora verba ſufficerent, tamen darent locum inutilibus diſtinctionibus & evaſionibus: in verbis tamen quæ poſuit, nullus tergiverſationi locus relinquitur. Denique notetur, quod verbum reſiſtendi, facit plane ſenſum compoſitum. Unde docent eandem voluntatem quæ ſufficit, ut Deus nobiſcum operetur, poſſe fruſtrari effectu ea noſtra libertate: quod eſt concurſum dari indifferentem prout declaravimus.

Vega etiam huic ſententiæ favet lib. 6. in Trid. c. 6. dum ait, concurſum Dei generalem eſſe immediate in poteſtate noſtra, etiam quando non operamur: hoc enim eſſet impoſſibile, ſi ulla prædeterminatio neceſſaria eſſet, quia, ut oſtendimus, illa prædeterminatio non eſt in poteſtate noſtra. Unde ibidem ſentit: repugnare libertati, aliquid eſſe neceſſarium ad operandum, quod vel homo jam non habeat, vel non ſit in hominis poteſtate. Quare quod idem Vega eodem libro cap. 4. ait, effectum cauſæ ſecundæ principalius prius eſſe a prima, aa quia cauſa prima movet ſecundam ad agendum, & facit ſuo influxu, & applicatione, ut illa operetur: hæc (inquam) intelligenda ſunt, ſicut alia ſimilia in aliis auctoribus declaravimus: quia alias ſibi eſſet contrarius.

Corduba libro primo, quæſtionum Theologicarum quæſt. 55. dub. tractando opinionem 3. quæ eſt Scoti, infra ait, voluntatem noſtram determinare divinam, prius natura quam ipſa ſe determinet ad volendum & concurrendum cum noſtra voluntate ad productionem talis actus, & dub. 10. poſt varias ſolutiones approbat ſententiam Gregorii, & aliorum ſupra relatam, quamvis in ejus explicatione nonnulla dicat, quæ nobis non probantur: & præſertim, quod concurſus vel determinatio noſtræ voluntatis ſit prior natura, quam concurſus Dei, & in priori quodam ſigno modificetur voluntas Dei a noſtra, & in alio poſteriore ſigno voluntas Dei velit determinate concurrere cum noſtra voluntate ad actum determinatum. Sed cum hæc ad cauſam, de qua agimus, neceſſaria non ſint, eorum impugnatio ad præſens inſtitutum non attinet. Nobis ſatis eſt, hunc etiam authorem, neceſſarium exiſtimaſſe ad ſalvandam libertatem noſtram, ut concurſus Deo offeratur indifferens & non determinetur ad unum ſine voluntate noſtra.

C A P U T XV.

Solvuntur objectiones aliquot contra ſuperiorem doctrinam.

1 AD duo capita videntur reduci omnia quæ contra ſententiam a nobis expoſitam objici poſſunt. Unum eſt ex parte divini concurſus. Aliud ex parte divinæ providentiæ. De hoc poſteriori dicemus capite ſequente: hic vero primum expediendum.

Objectio prima. Videri ergo poteſt modus divini concurſus a nobis declaratus nonnullas imperfectiones includere. Primo quia videmur Deo attribuere concurſum quemdam per confuſam, & generalem applicationem ſuæ voluntatis, vel potentiæ ad concurrendum cum voluntate creata: hic modus applicandi ſe ad operandum, imperfectus valde videtur.

Secunda. Secundo, quia hinc fieri apparet, Deum cæco, &, veluti ignoranti modo, influere in actum voluntatis & quaſi incertum tendere: nimirum, in id quod creata voluntas elegerit, quod Deus neſcit quid vel quale futurum ſit, niſi prius ad illud concurrat, ſaltem ſecundum anteceſſionem rationis. Nam, licet, Deus, propter æternitatem ſuam, cui omnia ſunt præſentia, videat ab æterno, quid eventurum ſit ex ſuo concurſu cum voluntate creata, tamen in ipſa æternitate prius concurrit, quam videat ad quid concurrat: quod valde abſurdum eſt.

Tertio quia hinc etiam ſequitur cauſam ſecundam determinare primam ad operandum & influendum in hunc actum, potius quam in alium: quod eſt abſurdum. Tertia. Sequela patet ex dictis, quia ſi cauſa prima indifferenter applicat ſuum concurſum: ergo ipſa non ſe determinat ad hunc effectum determinatum: ergo determinatur a cauſa ſecunda. Hoc autem eſſe abſurdum, patet: quia potius ad cauſam primam ſpectat determinare ſecundam: nam cauſa, quæ aliam determinat, ea ratione videtur eſſe illi ſuperior: & habere quandam vim in illam. Adde etiam, quod ſupra diai, cauſam primam determinare ſecundam ad individuum actum ſeu effectum ſingularem: ergo non ſit e contrario.

Quarto, quia ex dictis ſequitur: Deum ut cauſam primam influere in operationem voluntatis per modum agentis naturalis expoſiti ad operandum juxta paſſi capacitatem, ſeu juxta cauſæ ſecundæ indigentiã. Quarta. Unde etiam conſequenter fit: influere per actionem tranſeuntem in effectum cauſæ ſecundæ: at hæc omnia videntur eſſe imperfecta: nam ille modus agendi, quaſi per naturalem emanationem & actionem externam, eſt inferioris ordinis: præſertim quia actio tranſiens addit aliquam perfectionem agenti, cum ſit quædam extenſio, & actuatio virtutis ejus; repugnat ergo Deo talis actio, & nova perfectio.

2 Sed hæc omnia tam facile diſſolventur, ut eorum reſponſio ad confirmandam doctrinam traditam plurimum valere poſſit. Advertendum eſt ergo: Divinam providentiam (ut more noſtro loquamur) partim voluntatis, partim intellectus actibus conſtare. Antecedit enim divina cognitio, quæ repræſentat Deo & omnia quæ ab ipſo fieri poſſunt: & omnia media, & cauſas per quas fieri poſſunt. Unde etiam repræſentat, quidquid per cauſas ſecundas, & voluntates creatas cum hoc vel illo auxilio & concurſu fieri poteſt. Quæ cognitio ſcientia ſimplicis intelligentiæ a Theologis dicitur. Sed quod mirabilius eſt, non ſolum cognoſcit Deus hac infinita & anteriori ſcientia, quid omnes voluntates poſſint facere: ſed etiam quid facient, ſi cum hoc auxilio vel occaſione ad hoc vel illud volendum procreentur. Et hæc ſcientia vocari ſolet conditionalium contingentium, & a nonnullis appellatur ſcientia media, inter ſimplicem intelligentiam, & ſcientiam viſionis. De qua propter ejus difficultatem, & quia ab antiquis Scholaſticis non videtur tam aperte tradita, moderni Theologi nonnulli ſubdubitant: alii etiam negare audent, quod repugnantiam involvere videatur. Ego autem exiſtimo juxta doctrinam antiquorum Patrum clariſſimis Scripturarum teſtimoniis munitam eſſe, nec poſſe in dubium revocari, quin Deus hanc ſcientiam eminentiſſime habeat. Cenſeo præterea, hanc ſcientiam eſſe ſumme neceſſariam Deo, ut perfectam Deoque dignam effectuum omnium futurorum providentiam & gubernationem habere poſſit, ac denique, quamvis a nobis hujus ſcientiæ divinæ modus ſatis comprehendi non poſſit (quod in rebus divinis, ut ſumma veneratione ſuſpiciantur, & credantur, expectandum non eſt) non deeſt tamen, ut opinor, probabilis modus, quo poſſit noſter intellectus ad hanc veritatem ſibi perſuadendam manu duci: tum ſolvendo difficultates circa hoc ſcientiæ genus occurrentes: tum ex aliis myſteriis fidei, aliiſque conjecturis hanc veritatem confirmando. De qua ſcientia, quoniam fundamentum eſt multarum rerum, quæ in hoc opere a nobis tanguntur, & quoniam ab aliis ſcriptoribus non eſt tam exacte diſputata, proprium edemus Opus, in quo ſcientiam hanc in Deo reperiri oſtendemus, modumque illius declarare conabimur. Hac ergo ſuppoſita ſcientia in Deo, accedit divina voluntas, quæ res ſingulas in ſuo fine deſtinat, & media eligit, quæ ſunt naturis rerum conſentanea: vel quæ ſibi placent. Quorum mediorum ratio in intellectu divino exiſtit, & ad opus per voluntatem applicata providentia dici ſolet: quamvis alii ipſi voluntati hoc nomen tribuant ex Damaſceno libr. 2. cap. 9. quorum parum refert. Quæ autem ſic Deus ab æterno ordinavit, poſtea in tempore per omnipotentiam ſuam exequitur, quæ executio, creationem, conſervationem & gubernationem complectitur. Atque hæc omnia conſtant ex Divo Th. prima parte, qu. 22. 23. 43. & 105.

Ordo cogitationũ quæ in Deo noſter intellectus præſcindit

Oſten-

Digitized by Google

Oſtenditur quo pacto Deus diſtinctiſſime ad particularem actum concurrat: quo ſit ſatis primæ objectioni.

His poſitis, ad primam difficultatem, negamus, Deum confuſo aliquo modo, aut imperfecto concurſum ſuum offerre voluntati creatę, eo quod non ad unum tantum actum, ſed indifferenter ad plures illum offerat. Deus enim diſtinctiſſime prævidens omnes hos actus in ſpecie, & in individuo, quos hęc voluntas humana in hoc momento cum hoc objecto, aliiſque circumſtantiis, efficere poteſt, diſtincte ac definite vult ad hunc, & illum, & ſic de cęteris, prębere concurſum; ſeu offerre quantum in ipſo eſt: atque ita facile tollitur omnis confuſio: tamen quia Deus etiam prævidet, quem actum illa voluntas effectura ſit, ſi his omnibus conditionibus ſeu circumſtantiis concurrentibus Deus ipſe ſuum concurſum offerat, ideo Deus determinate ac definite etiam vult cum illa concurrere ad talem actum in particulari & in individuo. Ita tamen, ut ex vi hujus actus voluntatis ſuæ, non prædeterminet creatam voluntatem ad talem actum, nec illum abſolute velit, ſed cum dependentia ejuſdem actus a proxima cauſa ſeu voluntate creata: & includendo in ſe implicitam conditionem ſi ipſa conſentire voluerit. Rurſus quamvis Deus præſciat, eadem ſcientia conditionali, hanc voluntatem creatam ſic explicatam ad agendum, non effecturam alios actus, præter illum unum, quem Deus, ut diximus, præcognovit, etiam ſi alios efficere poſſet: nihilominus Deus ſimili actu voluntatis ſuæ offert illi ſufficientem concurſum ad alios actus: quia non obſtante illa præſcientia, ita providet Deus cauſis ſecundis & liberis, ut re vera poſſint ſuos effectus producere, nec per Deum ſtet, quo minus illos efficiant. Sic enim etiam in ordine gratiæ confert ſufficientia auxilia his, quos ſcit non eſſe illis bene uſuros. Alioqui ſi Deus propter illam præſcientiam ſuum auxilium ad concurſum denegaret: aut, quod idem eſt, illum non offerret, hoc ipſo tolleret potentiam proximam, atque adeo libertatem ad alia: & conſequenter non poſſet imputari homini, ſi id faceret: quia Deus non imputat homini quid faceret, ſi hoc vel illud ei occurreret, quando ſuæ providentia impedit, ut homo in tali occaſione non conſtituatur, ne hoc vel illud faciat: juxta illud Sap. 4. *Raptus eſt, ne malitia mutaret intellectum ejus*. Et Matth. 24. *Si non fuiſſent brevitati dies illi, non fieret ſalva omnis caro, ſed propter electos breviabuntur dies illi.* Sicut ergo in his eventibus, quando Deus prævenit occaſiones ne occurrant, non imputatur homini id quod facturus eſſet, quia id re ipſa non facit. Ita ſi Deus prævidens quid homo facturus ſit, & non facturus, ſuum concurſum prębet ad unum, & non ad aliud, non imputabitur homini, ſi illud non faciat, ad quod non habet paratum concurſum, etiam ſi non eſſet illud facturus, quamvis haberet concurſum: quia jam re ipſa & de facto non fuit potens, nec libere omiſit. Ut ergo utraque libertas, ad exercitium ſcilicet, & ſpecificationem integra maneat, offert Deus concurſum ſuum indifferentem, etiam ad ea, quæ ſcit non eſſe futura. Offerre autem indifferenter, non eſt offerre confuſe ſed offerre ad multa: clare tamen & diſtincte propoſita.

4 Atque ita expedita eſt, non ſolum prima, ſed etiam ſecunda difficultas: non enim ignoranti aut cęco modo Deus influit cum voluntate, ſed clariſſimis oculis pręvidens quid ipſa factura ſit, & volens, ad illud efficiendum, potentiam ſuam & voluntatem applicare. Unde etiam in æternitate, non prius concurrit Deus, ſeu potius non prius applicat ſuam potentiam ad concurrendum, quam pręvideat, quid ex illo concurſu & applicatione, in tempore eventurum ſit: quia totum hoc pręſupponitur innoteſcere ipſi per dictam ſcientiam conditionatam. Quod ſi ſit ſermo de pręſentia abſoluta futurorum eventuum, quæ appellari ſolet ſcientia viſionis, ſic nullum eſt inconveniens, hanc pręſcientiam, ſecundum rationis ordinem ſequi voluntatem, non antecedere: imo id docent omnes Theologi, & illi etiam, cum quibus nunc diſputamus. Imo qui negant eſſe in Deo prędictam conditionalem ſcientiam; conſequenter ajunt; Deum non aliter pręſcire effectum liberum futurum, quam pręſciendo ſe concurſurum ad illum: itaque non ideo concurrit: quia præſcit futurum, ſed potius, quia ipſe concurſurus eſt, ideo præſcit, effectum eſſe futurum. Quomodo loquitur præcipue Scotus locis ſupra citatis capite 5. Et, niſi aliunde conſtaret nobis eſſe in Deo prædictam conditionalem ſcientiam, nullum abſurdum vel inconveniens eſſet in illa ſcientia: quia ad perfectionem divinę actionis non eſt neceſſe, ut ſcientia viſionis præeat ſecundum rationis ordinem, ſed ſatis eſt antecedat ſcientia ſimplicis intelligentiæ, applicata per voluntatem: & quod ſcientia viſionis ex æternitate comitetur actionem, poſita tamen illa ſcientia conditionata, quæ veriſſime Deo attribuitur, facilius & exactius hæc omnia explicantur a nobis, ut viſum eſt.

Ad ſecundam difficultatem reſpondetur.

Deus libere ſe determinat ad intra ad concurrendum cum noſtra voluntate.

5 Ad tertium de cauſæ primę determinatione, dicendum eſt: determinationem hanc duo poſſe ſignificare: Unum eſt, applicatio illa, qua Deus ſuam omnipotentiam applicuit, & ordinavit ad adjuvandam cauſam ſecundam, & concurrendum cum illa: nam recte intelligitur a nobis hanc applicationem fieri per quandam liberam determinationem divinę voluntatis, quæ poſſet ſuum concurſum non dare cauſæ ſecundæ: & libere ſe determinavit ad illum dandum vel offerendum in particulari, prę videns, ubi & quomodo habiturus eſt effectum. Determinationis vero hoc modo ſumptę, quæ poteſt dici determinatio ad intra, non eſt cauſa ipſa voluntas humana. Imo cum hæc determinatio in ipſa ſit voluntate divina nullam habet cauſam propriam, ſed ipſamet voluntas divina ſe ipſa ſuaque libertate, ita ſe formaliter determinat. Ex parte autem objecti, vel humanæ voluntatis reddi poteſt nonnulla ratio hujus determinationis nimirum, quia ex natura ſua poſtulat hunc operandi modum: & in eo habet eſſentialem dependentiam a ſuo auctore. Unde hoc ipſo, quod ab eo creatur, poſtulat hunc modum concurſus, eaſque ratione Deus decrevit ſic illam juvare, ejuſque proprium operandi modum minime immutare.

Tertiæ objectionis ſolutio.

Aliud vero eſt in hac determinatione, quod poteſt dici determinatio ad extra: videlicet, determinata actio creata egrediens a divina voluntate & potentia, cooperante cum humana voluntate. Et hoc modo veriſſimum eſt, actionem illam accipere determinationem ſuam a proxima cauſa, ſeu voluntate humana: non quod ab hac ſola talis determinatio effective procedat: nam illa determinatio nihil aliud eſt, quam exercitium talis actionis in tali ſpecie, & hoc totum neceſſe a Deo fieri, ſine quo nihil fieri poteſt: ſed quod humana voluntas ſit propria & proxima ratio illius determinationis. Divina enim potentia indifferenter applicata eſt: & ex vi ſuæ efficaciæ, & illius voluntatis, per quam eſt ad concurrendum applicata, æque poſſe ad hunc vel illum actum influere, vel etiam ad nullum, ſi voluntas creata non influeret. Proxima vero cauſa, ſeu voluntas humana ſuo influxu determinat actionem ad hanc ſpeciem, ad hoc tempus, &c. Quod nullam in Deo arguit imperfectionem, ſed potius perfectionem maximam: tum quia hic modus determinationis non eſt per aliquam vim ſeu actionem circa ipſam cauſam primam, ſed ſolum per cooperationem cum illa ad hanc actionem potius quam ad aliam: tum etiam quia hoc ipſum non eſt propter indigentiam cauſæ primæ: poſſe enim ipſa, ſi vellet, prædeterminate cauſam ad effectum, niſi vellet libere fieri ab homine: ſicut etiam poſſet ſe ſola producere, niſi vellet vitaliter fieri ab homine. Neque eſt, quia cauſa ſecunda poſſit neceſſitatem inferre primæ, ut ad talem effectum concurrat; ſed eſt ſolum ex voluntate ipſius primæ cauſæ; quę, ut jura libertatis humanæ integra conſervet, hunc modum concurrendi, & operandi ſtatuit, & voluit ad eam actionem cooperari, ad quam humana voluntas influeret, & non ad aliam, & quando illa vellet, & non antea. Loquor

Quo ſenſu actio creata egrediens a Deo dicatur determinari a voluntate noſtra.

autem

autem de actione quoad exercitium ejus, & quoad ſpecificam determinationem: quomodo enim cum hoc ſtet, determinationem quoad individuum actum eſſe ex Deo, jam ſupra dictum eſt.

Objectio. 6 Dices, in eo momento, in quo eadem actio fit a voluntate humana & divina, utraque voluntas prius natura quam in actum influat, eſt indifferens ad influendum & non influendum; & ad influendum in hunc actum, & in actum alium: quando vero in ſecundo ſigno naturæ utraque influit in actum, utraque etiam eſt formaliter determinata, quoad actionem: cur ergo potius attribuitur determinatio cauſæ ſecundæ, quam primæ? Diſſolvitur. Reſpondetur, quoad efficientiam utrique poſſe attribui, & neutri ſine alia, ut dictum eſt: quia neque cauſa ſecunda poteſt quidquam agere ſine influxu primæ; neque cauſa prima in tali modo agendi, qui ſit liber cauſæ ſecundæ, poteſt efficere determinationem ejus ſine illa. At vero quodam ſpeciali modo attribuitur hæc determinatio cauſæ ſecundæ, ejuſq; libertati, tanquam proximæ radici illius: quia ex illius libertate dependet talis determinatio: Deus enim in illo inſtanti in quo influit ut cauſa prima, prius natura intelligitur habere quandam determinationem a ſua voluntate ortam, qua expoſitus eſt ad concurrendum in hunc vel illum actum, ut dixi: & ſolum eſt indifferens univerſali quadam & abſoluta indifferentia: determinatus tamen quaſi ſub conditione ad cooperandum creaturæ, ita ut, ſi hæc adjungatur, neceſſario ipſe influat: quæ licet in illo non ſit niſi neceſſitas immutabilitatis, & ex ſuppoſitione ſuæ liberæ voluntatis; tamen, illa ſuppoſita, & adjuncta cooperatione cauſæ ſecundæ, procedit actio a Deo tanquam a cauſa determinata, non minus quam ſi ex neceſſitate naturæ eſſet determinatus ad ſic concurrendum: & ſi cauſa ſecunda non influit, eadem neceſſitate, nec Deus influit, & ideo determinatio actionis non poteſt illi ſpecialiter attribui. At vero proxima ſeu creata voluntas in illo priori naturæ eſt omnino indeterminata, & nullam habet neceſſitatem influendi, neque ſimpliciter, neque ex ſuppoſitione alterius actus ſui ipſius, ſed ex ſola ſua indifferentia libertatis, actum inchoat, quando & qualem vult: & ideo in eam tanquam in radicem proximam hæc determinatio revocatur; quamvis eam non efficiat ſine concurſu primæ cauſæ, nec ſimpliciter, neque in aliquo ſigno naturæ, vel etiam rationis, ut ſæpe dictum eſt.

Improprie dicitur cauſa ſecunda influere in genere cauſæ materialis priuſquam prima.

7 EX quibus obiter intelligitur, quænam harum cauſarum dicenda ſit prius natura influere in talem actum ſeu determinationem: frequenter enim dici ſolet cauſa prima prius natura influere in genere efficientis, cauſam vero ſecundam antecedere in genere cauſæ materialis, quia ut dixi, in hoc genere actionis ſeu concurſus non conſideratur cauſa prima ut influens aliquid in ſecundam, quod ab illa, ut a materia circa quam actio verſatur, determinationem recipiat: ſed ſolum conſiderari debet ut influens cum illa ad eandem actionem: in quo genere cauſa ſecunda eſt minus principalis, & ſubordinata primæ, & ex ſua imperfectione & indigentia poſtulans ejus adjutorium: & quoad hoc dici poteſt ſecundum imitationem, vel imperfectionem, cauſa ſecunda ſe habere ad modum materialis. Proprie ergo concurrit cauſa ſecunda ut concauſa efficiens inferioris generis: prima vero concurrit cum ſecunda ut ſuperior & adjuvat illam. Deinde, quod attinet ad ordinem prioris & poſterioris, ſi prioritas naturæ ſumatur proprie ſecundum cauſalitatem, hoc modo neutra harum cauſarum priuſquam alia influit; quia neutra influit in aliam, ſed utraque in effectum, vel actionem, & neutra applicat aliam, aut facit illam facere ex vi hujus concurſus.

Cauſa prima non antecedit ſecundam. Aliis vero rationibus poteſt cauſa prima antecedere in cauſando: quatenus dat & conſervat eſſe cauſæ ſecundæ: & quatenus omnes alias conditiones vel applicationes aut motiones, quæ ad illam actionem antecedunt, efficit. Sumendo autem prioritatem naturæ ſub aliis rationibus, ſic dicitur cauſa prima ſimpliciter prius natura antecedere: quia & præſtantiorem adhibet concurſum: & ex ſuo genere independens, magiſque neceſſaria cauſa. Unde non convertitur ſubſiſtendi conſequentia cum cauſa ſecunda: quia, ſi hæc agit, illam etiam agere neceſſe eſt; non tamen e converſo, in communi loquendo, licet in tali modo actionis neutra poſſit ſine alio agere. Prioritate cauſalitatis ſed aliis rationibus. Cauſa vero ſecunda, licet ſimpliciter ſit hoc modo poſterior natura, tamen quantum ad determinationem actionis eſt quodammodo prima radix: & hoc ſignificare voluerunt, qui eam in genere cauſæ materialis prius natura concurrere dixerunt.

8 Ad quartum, veriſſimum eſt, Deum ſuppoſito decreto ſuæ voluntatis ea quadam neceſſitate agere, non minus quam ſi ex natura ſua, & abſque prævia voluntate ſua eſſet expoſitus ad ſic influendum. Solvitur quarta objectio. Sicuti ex ſuppoſita voluntate, qua ab æterno voluit Deus mundum creare tali tempore, ſine nova voluntate ea neceſſitate quadam poſtea mundus prodiit a Deo, quod reſpectu divinæ voluntatis ſolum eſt neceſſitas immutabilitatis, reſpectu vero potentiæ operativæ ad extra eſt quædam neceſſitas ſimpliciter, quia ſimpliciter neceſſarium eſt, Deum per ſuam potentiam facere, quod per voluntatem decrevit facere: ita ergo ſe habet, quantum ad influxum in actionem voluntatis humanæ, ſuppoſito ſuæ voluntatis decreto, quo voluit, ſuum concurſum illi offerre. Quod vero de actione tranſeunte in illo argumento tangitur, parvi momenti eſt, ſive enim actionem creaturæ, quis vocet actionem Dei, ſive effectum appellet, negari non poteſt, quin Deus in illam actionem influat immediate, non ſolum dando effectui eſſe quod habet terminus, ſed etiam illud eſſe quod habet actio, ut actio eſt, etiamſi in re aliquo modo diſtinguatur a termino: & hoc nobis ſatis eſt, quidquid ſit de illo modo loquendi, in quo nihil eſt abſurdi, ſi dicamus, ipſammet actionem creaturæ eſſe etiam actionem Dei: quia actio nihil eſt aliud, quam res ut prodit ab agente, ſeu dependentia effectus ab agente: & hanc rationem habet actio illa, etiam reſpectu Dei, neq; eſt ulla imperfectio quod Deus habeat in affectibus actiones tranſeuntes, quia nec tales actiones prodeunt a Deo ex neceſſitate, quod eſſet imperfectio, ſed media ejus voluntate: nec addunt Deo aliquam perfectionem: ſed in affectibus ponunt perfectionem, quam eminentiori modo ſupponunt in Deo.

CAPUT XVI.

Solvitur alia objectio, & declaratur an liberi actus poſſint a Deo prædefiniri?

1 SUpereſt ſolvenda præcipua objectio, quæ adverſus doctrinam a nobis traditam fieri ſolet: Propoſitio objectio. quod videlicet ex ea ſequi videatur, Deum non habere perfectam providentiam noſtrorum actuum liberorum, nec illos prædefinire abſoluto & efficaci decreto ſuæ voluntatis, priuſquam videat illos fieri a noſtra voluntate cum ſuo generali concurſu. Sequela eſt clara: tum quia ſi illos prædefiniret illo ſuo decreto, efficaciter ac determinate moveret voluntatem noſtram ad efficiendum actum prædefinitum: quia decretum illud, cum ſit abſolutum & efficax, neceſſario debet habere effectum, quem tamen habere non poteſt, niſi efficaciter applicando noſtram voluntatem ad actum prædefinitum, quod non negamus: tum etiam, quia ſi admittatur prædefinitio, vel contra illam procedunt omnes rationes, quas contra prædeterminationem phyſicam formavimus: vel, ſi hic non ſunt efficaces, nec ſententiam a nobis propoſitam ſatis confirmabunt. Maxime cum prædeterminatio, & prædefinitio idem eſſe videantur. At vero negare prædefinitionem horum actuum videtur eſſe omnino alienum a modo loquendi Scripturæ, & perfectione divinæ providentiæ: ſic enim multa veluti caſu evenirent reſpectu Dei, & non quia eſſent ab illo præordinata, & proviſa, quod fidei plane repugnat.

Hæc objectio tangit difficultatem, quæ eſſe ſolet præcipua in hac materia: ſcilicet quo modo Deus poſſit actus liberos prædefinire, ſi illos non prædeterminat: aut quomodo poſſit eorum perfectam providentiam

tiam habere, ſi illos non prædefinivit. Sed quoniam in hoc non eſt eadem ratio de omnibus actibus liberis humanæ voluntatis: aliter enim de bonis, aliter vero de malis: item aliter de naturalibus, aliter vero de ſupernaturalibus ſentiendum eſt: ideo non poteſt hæc res hoc loco, ubi in communi tantum loquimur, exacte ac complete tractari: ſolum ergo hic præmittam quædam generalia principia: in lib. autem 2. & 3. in ſingulis actuum generibus, quid de eorum præfinitione ſentiendum ſit, dicam.

Quid nomine prædefinitionis intelligendũ.

2 Appellatur ergo prædefinitio quoddam æternum decretum divinæ voluntatis, quo abſolute ſtatuit, ut aliquid fiat in tempore; verbi gratia, ut voluntas Petri tali tempore & loco actum contritionis eliciat. Quod decretum intelligi poteſt, velut ſubſequens ſcientiam viſionis, qua Deus ſcivit, Petrum habiturum illum actum contritionis: & hoc decretum ſub hac ratione non vocatur prædefinitio, prout nunc loquitur. Nam, licet conſiderando anteceſſionem æternitatis ad tempus, poſſet ita appellari, ſicut cognitio talis effectus futuri appellatur, præſcientia: tamen conſiderando rationem providentiæ & cauſæ, ille actus non eſt cauſa effectus, quem prævisum jam ſupponit ut futurum, quia neceſſe eſt ut ſupponat etiam omnes cauſas ejus. Unde nec ad rationem providentiæ proprie ſpectat: quia providentia includit aliquo modo rationem cauſæ: ordinat enim media, & conſequenter diſponit cauſas ad effectus: illa autem voluntas non eſt ordinativa mediorum vel cauſarum, ſed dicitur voluntas approbationis ſeu complacentiæ in effectu prævisо, juxta illud, *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*. Poterit autem illa voluntas ad providentiam pertinere, quatenus ex illa ſequitur, ut talis effectus ad aliquid aliud ordinetur, ut ad præmium, vel ad aliquid ſimile. Prædefinitio ergo proprie dicit decretum antecedens præſcientiam futuri actus, quo Deus, antequam videret Petrum habiturum actum contritionis, abſolute decrevit ut haberet illum; & ideo ordinavit media, per quæ fieret: & in hoc ſenſu utimur nunc illa voce, ut ſcilicet dicit anteceſſionem ad præſcientiam viſionis, & ad rationem providentiæ ſpectat.

Ge. 1. 2.

Quorundã prædefinitionem quamlibet negativã opinio.

3 Hoc ergo modo de prædefinitione loquendo, nonnulli ex his, qui noſtram ſententiam ſequuntur, exiſtimant conſequenter fieri non poſſe, ut Deus, hoc modo aliquem actum liberum prædefiniat: quia hoc ipſo tolleret ejus libertatem: quia illa prædefinitio eſt cauſa efficax, & eſt ſuppoſitio antecedens: qua poſita, non poteſt non poni effectus. Ac denique, quia eadem inconvenientia ſequuntur hac prædefinitione poſita, quæ ex prædeterminatione phyſica a nobis illata ſunt: quia etiã hæc prædefinitio, neceſſario infert effectum: &, ſi illa ponenda eſt, erit etiam neceſſaria, & cõſequenter etiam ſine illa non poterit poni effectus. Maxime autem coguntur hunc modum philoſophandi tenere, qui non admittunt in Deo ſcientiam conditionatam futurorum contingentium. Quia, ſi Deus prædefinivit aliquem actum humanæ voluntatis in particulari cum omnibus conditionibus ac circumſtantiis ejus, neceſſe eſt ut ex vi illius prædefinitionis efficaciter faciat, illum actum fieri: quia ejus prædefinitio non poteſt ſuo effectu fruſtrari, ſed neceſſe eſt eſſe infallibilem; neceſſe eſt igitur, ut vel per ſeipſum efficaciter determinet voluntatẽ humanam ad talem actum, vel applicet alia media, quibus efficaciter aut infallibiliter determinetur: ſi ergo vel per ſcientiam conditionatam non præcognovit Deus voluntatem ipſam cum his vel illis conditionibus fore infallibiliter determinandam ad talem actum, neceſſe eſt ut ipſe efficacia ſua illam determinet: alias prædefinitionis effectus non eſſet omnino infallibilis, quod repugnat. Ajunt vero hi Theologi, Deum non prædefinire in particulari hoc actus, neque hoc ſpectare ad perfectionem providentiæ ejus, ſed ſolum ut unicuique rei provideat modo conſentaneo naturæ illius. Quod ſi interdum Deus prædefinit aliquem effectum, qui per actus liberos mandandus eſt executioni, ajunt non prædefinire ſingula media in particulari, ſed præordinare talem mediorum ſeriem & ordinem, ut, ſi unum non habeat effectum, aliud applicetur, & eo deficiente aliud adjungatur, donec effectus intentus obtineatur. Qui dicendi modus videtur interdum non diſplicuiſſe D. Thom. nam ad hunc modum declarat interdum providentiam, quam Deus habet circa ſuos electos, ut lib. 3. c. 16. videbimus.

Atque hi quidem doctores conſequenter loqui mihi videntur: & ſi verum eſſet, Deum non habere ſcientiam illam futurorum contingentium conditionatorum, ita eſſet omnino philoſophandum, potiuſque eſſet hoc totum admittendum, quam ponenda phyſica noſtræ voluntatis prædeterminatio ad ſingulos actus: multo enim certius eſt, Deum non prædeterminare hoc modo voluntatem noſtram, quam ſit certum, vel habere conditionatam illam ſcientiam, vel prædefinire actus humanos & liberos prius ratione, quam præſciat, illos eſſe futuros. In his enim duabus ultimis ſententiis nihil eſt, quod apertam ac neceſſariam connexionem habeat cum aliquo certo dogmate fidei, ſicut eſt in illa priori. Nam ex illa determinatione phyſica, poteſt inferri ablatio liberi uſus actuum humanorum: ex aliis vero ſententiis neque hoc, nec aliud ſimile inconveniens tam efficaci argumentatione colligi poteſt.

Iudicium fertur de prædicta opinione.

4 Nihilominus tamen, poſita in Deo illa ſcientia futurorum ſub conditione, quam, ut dixi, infra in 4. parte hujus opuſculi oſtendam in Scripturis & Patribus habere magnum authoritatis pondus, & eſſe divinæ perfectioni, omniq; rationi valde conſentaneam, ac fere nullam habere difficultatem, quæ in ſcientia abſoluta futurorum contingentium non inveniatur: hac (inquam) ſuppoſita ſcientia, omni anguſtia & perplexitate liberamur, & uſum libertatis noſtræ cum quacunque perfectione divinæ providentiæ, & prædefinitione actuum liberorum, ubi neceſſaria fuerit, ita componimus, ut, quantum res patitur, difficultates omnes ſuperaſſe videamur. Neque enim conſequenter mihi loqui videntur, qui admiſſa illa conditionali ſcientia, verentur concedere, poſſe Deum ſalva libertate noſtra prædefinire abſolute & in particulari actus noſtros liberos directe & in ſeipſis: ſed tantum poſſe præordinare cauſas ſeu conditiones illas, cum quibus ſcit fore infallibile ut illi actus a nobis fiant. Hoc (inquam) nec vere dici exiſtimo, neq; conſequenter: tum quia ad efficaciſſimam, & ſapientiſſimam Dei providentiam pertinet, ut poſſit præordinare actus noſtros honeſtos, Deoque dignos ac decentes, prout voluerit: quia *cor Regis in manu Dei eſt, & quocunque voluerit inclinabit illud*: tum etiam, quia, ſi Deus poteſt præordinare cauſas, quibus ſcit fore infallibile, ut voluntas humana talem actum operetur; & alioquin ille actus honeſtus eſt, quem merito poteſt Deus per ſe amare ac velle, cur etiam non poterit eas cauſas præordinare propter talem actum a ſe prædefinitum, & efficaciter intentum ut finem talium cauſarum, ſeu mediorum? Ego ſane nullam hujus cauſam reperio, neque ullum incommodum contra libertatem noſtram hinc ſequi video, ut jam exponam, & alioqui eſt hoc magis conſentaneum divinæ providentiæ perfectiſſimæ, & modo loquẽdi ſacræ Scripturæ & Patrũ. Sed hoc latius eſt a nobis oſtendendum in ſecunda, & tertia hujus operis parte, in fine.

Poſita in Deo conditionali ſcientia, ponenda eſt aliquorum actuũ prædefinitio.

Prov. 21.

Duo igitur hoc loco dicenda mihi ſunt, & declaranda. Unum eſt, aliquam prædefinitionem divinam non repugnare libertati actuum humanorum, quoad exercitium, ſeu non tollere poteſtatem non agendi. Aliud eſt hanc prædefinitionem non eſſe ſimpliciter neceſſariam ex parte affectuum, neque ex ſubordinatione, ac dependentia eſſentiali, quam habet cauſa ſecunda a prima in operando: ſed, ſi interdum adhibetur, ſolum eſſe ex perfectione Dei operantis optimo modo efficaciſſimo, & ſuaviſſimo propter honeſtiſſimos fines efficaciter intentos. Et hanc ob cauſam ex hoc capite non tolli libertatem quoad ſpecificationem, ſeu non impediri poteſtatem veram efficiendi illos etiam actus, qui prædefiniti non ſunt.

Prædefinire poteſt Deus actum liberum humanæ voluntatis abſolute faciendum.

5 PRimum horum videtur quidem valde conſentaneum modo loquendi ſcripturæ in qua hæc efficacitas divinæ voluntatis tribuitur, ut poſſit inclinare vel movere humanam voluntatem, quo voluerit;

Ex Scriptura probatur.

juxta

Digitized by Google

Auguſtini authoritas.

juxta illud: *Cor regis in manu Dei eſt*, & alia, quæ ſuperius cap. 11. adducta ſunt, & quæ libr. 2. & 3. afferemus. Nihilque eſt frequentius apud Auguſt. quam hoc pertinere ad omnipotentiam Dei, ut patet in Enchirid. cap. 94. & 95. & lib. 1. ad Simplician. quæſt. 2. ubi ait: Non defuiſſe omnipotenti modum mutandi voluntatem Pharaonis, ſi vellet, id eſt, ſi efficaciter & prędefinitive vellet. Idemque in libris de grat. & lib. arb. de prædeſt. Sanct. & de bon. perſever. ſæpiſſime reperit. Et ſane per ſe videtur incredibile, & indignum Deo dicere, quod non poſſit abſoluto decreto ſuæ voluntatis aliquid faciendum ſtatuere, ſi per voluntatem creatam liberam faciendum ſit, niſi prius videat tales effectus abſolute eſſe futuros: ſic enim & poteſtas Dei in actum humanę voluntatis nimis eſſet contracta & limitata, & omnes effectus liberi, licet non eſſent præter ſcientiam Dei, neceſſario tamen eſſent præter intentionem efficacem ejus, vel ſine illa, quod eſt præter omnem rationem. Nam licet in aliquibus, præſertim in malis, id verum ſit, tamen in omnibus id aſſerere, & ea neceſſitate, ita ut non poſſit Deus aliud facere, neque eſt conſonum perfectioni ejus, nec modo, quo Scriptura loquitur de multis effectibus providentiæ divinæ, qui per cauſas liberas fiunt: ut in ſequentibus libris latius proſequemur. Sit ergo nobis conſtans & certum, id eſſe poſſibile Deo: ſcilicet ante abſolutam præſcientiam futuri actus humani alicujus efficaciter velle & præordinare ut fiat, & ut libere fiat.

Explicatur modus quo Deus actum liberũ prædefinire. Auguſt. Duplex prædefinitionis modus.

6 Ut autem intelligatur, quomodo hoc fieri poſſit, & non repugnet his, quæ hactenus diximus, adverto, quod, ſicut noſtro intelligendi, & loquendi modo aliud eſt in Deo providentia, aliud gubernatio; nam providentia dicit ipſam rationem rerum agendarum, prout eſt in mente Dei, gubernatio vero dicit rationem illam, prout in actiones ſeu effectus externos ſe prodit: unde fit, ut providentia ſit æterna, gubernatio vero temporalis; quo modo etiam Auguſtinus de prædeſtinatione Sanct. c. 10. & de bon. perſever. c. 14. diſtinguit inter prædeſtinationem & gratiam ſeu donationem gratiæ: ita in hac divina prædefinitione ſeu prædeterminatione phyſica diſtinguere nos poſſumus, quandam eſſe prædefinitionem internam, quam Deus in ſua voluntate ſtatuit, non ut per eam immutet cauſam ſecundam immediate, aut illam determinet, extrahatur a ſuo proprio & connaturali loquendi modo: ſed ſolum ut in ſeſe definitam & abſolutam intentionem habeat alicujus finis, & ex vi ejus applicet media conſentanea & aptiſſima, ut eo modo, quo prædefinitus eſt, infallibiliter fiat. Aliam vero eſſe aut cogitari poſſe prædefinitionem divinæ voluntatis, quod cum tali tantaq; efficacia in effectum externum exeat, ut voluntatem humanam phyſice determinet ad ſuum actum. Prior vocari poteſt prædefinitio interna vel immanens: poſterior prędefinitio externa ſeu tranſiens: aut prior, prædefinitio per modum intentionis: poſterior, per modum executionis: aut prior vocari poteſt prædeterminatio ſolius divinę voluntatis ad volendum talem actum: poſterior vero, prædeterminatio etiam voluntatis humanæ, ut illum faciat: vel ut ſimplicioribus ac brevioribus verbis utamur, priorem vocabimus præfinitionem ſeu prædefinitionem; poſteriorem vero prædeterminationem. Nam prior vox ex vi ſuæ ſignificationis ſolum actum animæ internum denotat, ſicut providentia, vel prædeſtinatio: poſterior autem vox magis referri poteſt ad actum & effectum exteriorem.

7 Quia vero legentis animus non quieſcet, hac partitione audita, niſi etiam membrorum diverſitatem & confirmationem percipiat, hoc etiam a nobis pręſtandum eſt. Divina etenim voluntas, non ſolum efficaciſſima eſt ad operandum quod vult, ſed etiam quomodo vult, & per media quæ eligit aut vult, quod per ſe notum eſt. Quamvis ergo Deus abſoluto & efficaci propoſito aliquid fieri velit, non ideo cogitur quodcunque medium, aut quamcumque vim & efficacitatem ad effectum illum applicare, ſed poteſt velle illum effectum ſolum per medium, quod ad infallibilem conſecutionem illius effectus intenti ſufficiens ſit: quia hoc ſatis eſt, ut illa voluntas omnino impleatur: quod ſolum neceſſario ſequitur ex vi illius voluntatis, quantumvis abſolutæ prædefinientis.

8 Quod intelligitur facilius, ſuppoſita illa ſententia, quam ſupra propoſui: videlicet, divinam voluntatem non operari ad extra immediate per ſe ipſam, ſed per divinam omnipotentiam: nam, ſi hoc ita eſt, quamvis illud decretum internum Dei in ſe ſit abſolutum & efficax, quantum ad determinationem divinæ voluntatis ad hoc volendum; non tamen per ſe ipſum quicquam efficit, nec immutat cauſam ſecundam, aut illam præmovet, ſed quaſi applicat divinam potentiam, per quam ille effectus fiat: ergo licet variis modis poſſit illum effectum per ſuam potentiam efficere, ex vi illius decreti ſolum applicat ſuam potentiam ut illo modo efficiat, & concurrat ad illum effectum, qui ad intentum finem obtinendum infallibiliter ſufficiat; ſi vero fuerit ſufficiens concurſus alius cum cauſa ſecunda abſque prædeterminatione phyſica ejus, ex vi illius decreti non ſequetur talis prædeterminatio. Imo contingere poteſt, ut hæc prædeterminatio phyſica repugnet cũ illo decreto, ut in actibus liberis prædefinitis contingit: & tunc non ſolum non ſequetur neceſſario ex tali prædefinitione prædeterminatio cauſæ ſecundæ, verum etiam repugnabit ſequi: quia impediret libertatem, quæ ſimul cum actu prædefinita erat. Quin potius etiam ſi quis opinetur, voluntatem ipſam Dei per ſe ipſam eſſe potentiam executivam eorum quæ vult, adhuc poterit diſtinguere, & intelligere aliquam prædefinitionem internam voluntatis Dei, quæ non determinet exterius ac phyſice cauſam ſecundam: quia, ſi illa voluntas eſt per ſe ipſam executiva eorum quæ vult, etiam poteſt non plus agere quam vult: licet ergo abſolute prædefiniat effectum, ſeu actum humanæ voluntatis, poteſt etiam ſimul velle, non plus neque efficacius illam movere ad talem actum, quam neceſſe ſit ut actus infallibiliter fiat: ſi ergo ad hoc non eſt neceſſaria prædeterminatio phyſica, non neceſſario ſequetur ex vi illius prædefinitionis. Quod autem neceſſaria non ſit, patet, quia ſufficit alia motio moralis cum communi concurſu, adjuncta conditionata ſcientia, qua Deus prævidit fore, ut his poſitis, voluntas humana libere conſentiat in talem: nam hoc eſt medium infallibile, & ſatis efficax ut illa divina voluntas impleatur.

Ex perfectione actus divinæ voluntatis, ipſiuſque eminentia hoc declaratur.

9 Id ipſum ulterius in hunc modum declaratur: nam licet actus divinæ voluntatis ſimpliciſſimus ſit, tamen in eo eſt unita omnis perfectio, quæ in variis actibus humanæ voluntatis reperitur diviſa; & in eo eſt abſq; admixtione alicujus imperfectionis. In illo ergo actu voluntatis divinæ, ut libere ad extrinſeca objecta terminatur, eſt propria ratio intentionis, electionis, & uſus: nam hæ rationes ut tales ſunt, perfectionem dicunt, & poſſunt ſine imperfectione unitæ reperiri. Poteſt ergo Deus ita prædefinire actum liberum per modum intentionis cujuſdam proximi finis, ut per illam intentionem præciſe ſumptam nihil ad extra efficiat: quia intentio ſecundum ſe eſt actus mere internus (ut ſic dicam) & per ſe ipſum nihil operatur niſi media electione & uſu. Recte ergo poteſt intelligi in Deo prædefinitio, quæ per ſe non determinet phyſice voluntatem creatam: quia non imperat illi, nec utitur illa, ſed media electione, quæ poteſt eſſe talis, ut hanc determinationem non efficiat, nec requirat: quia ſine illa poteſt eſſe ſufficiens ad exequendam intentionem, ut jam explicatum eſt. Nec refert, quod Deus ob ſuam comprehenſionem, & infinitam perfectionem non intendit finem ſeorſum a mediis, ſed ſimul cum illis: ſimul, videlicet, intendendo hunc finem per hæc media, & volendo hoc modum propter hunc finem. Hoc enim non obſtat, ſed potius confirmat quod intendimus, nam Deus intendens abſoluta & prædefinitiva voluntate actum liberum hominis, ſimul prædefinivit illum per tale medium, quod non determinet phyſice humanam voluntatem, ſed eo ſuavi & efficaci modo illam moveat, quem dicta ſua infinita præſcientia vidit, hic & nunc ita fore accommodatum voluntati ſic diſpoſitæ, ut infallibiliter eam ſit ad conſentiendum attracturus. Et a converſo vult Deus hominis voluntatem hic & nunc eo modo excitare, & movere, quo ſcit libere operaturam, ita tamen ut id velit, aut ſaltem velle poſſit

Satisfit objectioni

Auguſt. l. 83. q. 68. ad Simpl. q. 2. circa medium.

ſit

ſit ea intentione efficaci, quam habet ut ſic operetur.

10 Sic igitur intelligi facile poteſt voluntas Dei prędefiniens actum liberum ante abſolutam pręſcientiam ejus, non determinans phyſice liberum arbitrium ad talem actum efficiendum. Eſtque multiplex differentia inter voluntatem ſic prędefinientem ad intra, & prędeterminantem ad extra. Primo enim prior voluntas pure prædefiniens actum, habet conjunctam voluntatem, vel potius ſimul eſt voluntas talis medii, quod non determinet liberum arbitrium, ſed contingenter illud moveat, quantum in ipſo eſt, infallibiliter autem ea præſcientia: poſterior autem voluntas prædeterminans non requirit aliud medium, quam ſuam efficacitatem, qua ſecum rapit voluntatem, determinando illam. Secundo prior voluntas prædefinit actum cum habitudine ad modum operandi cauſæ ſecundę: unde in objecto ſuo includit actum ut faciendum ea determinatione ipſiuſmet liberi arbitrii, cum concurſu & auxilio accommodato, juxta ſapientiſſimam Dei gubernationem, ex dicta pręſcientia. Poſterior vero voluntas prædeterminans habet pro objecto non ſolum actum, ſed etiam modum ſeu prędeterminationem phyſicam per efficacem Dei motionem. Tertio hinc fit, ut prior prędefinitio abſtracte concepta, ut prędcindit ab effectione, ſeu applicatione medii accommodati, non ſit immediate activa ad extra, nec applicativa potentiæ divinæ, donec intelligatur determinata ad tale medium, quamvis enim hęc in re idem ſint, poſſunt per intellectum præſcindi: at vero altera prędeterminans voluntas per ſe ipſam eſt activa, vel applicativa potentiæ divinæ ad vim, ſeu neceſſitatem, aut prędeterminationem inferendam voluntati creatæ. Quarto denique, ex vi illius prioris prædefinitionis non variatur concurſus Dei concomitans, quo Deus concurrit cum voluntate, ſed ſolum ita dirigitur & gubernatur voluntas, ut infallibiliter eo utatur, vel illi ſeſe accommodet. At vero, ex vi alterius voluntatis phyſice prędeterminantis neceſſe eſt variari concurſum Dei, talemque præſtari, ut ille potius voluntate utatur, quam voluntas illo: nec voluntas illi ſeſe accommodet, ſed ille potius voluntatem ſecum operari compellet, nec ſit indifferens talis concurſus, ſed determinatus ad unum.

Hucuſque expoſita prædefinitio quanam ratione libertati quoad exercitium non obſtet.

11 EX his etiam facile intelligitur, quomodo hæc prædefinitio non tollat libertatem quoad exercitium in actibus prędefinitis, quia nimirum, ipſa non movet proxime voluntatem creatam, & conſequenter non immutat modum naturalem operandi ejus, ſed applicat medium, quo ita moveatur liberum arbitrium, ut revera poſſit non operari, quia tota illa motio quantum eſt ex ſe ſubjacet poteſtati liberi arbitrii quoad actualem uſum, quamvis ex divina pręſcientia certus ſit & infallibilis conſenſus liberi arbitrii. Unde, ſi rem potius ſpectemus, quam ſophiſticas argumentandi formulas, manifeſta cernitur differentia inter hanc internam prędefinitionem, & executivam (ut ſic dicam) prędeterminationem: nam, licet utraque habeat infallibilem connexionem cum actu prędefinito, vel prædeterminato; tamen in priori prędefinitione fundatur connexio, & neceſſaria conſecutio in divina pręſcientia, adjuncta providentia, morali modo attrahente, vel inducente voluntatem humanam modo illi accommodato, ut habeat effectum juxta divinam pręſcientiam. Poſterior vero prędeterminatio habet neceſſariam connexionem cum actu ex vi ſuæ phyſicæ efficacitatis, qua prædeterminat voluntatem ad unum, cui illa nullo modo poteſt reſiſtere ob infinitam efficaciam divinæ voluntatis. Ob hanc ergo cauſam prior prædefinitio non lędit libertatem, nec immutat aliquo modo operationem voluntatis: poſterior autem prędeterminatio illi repugnare videtur, quia impedit intrinſecam, & propriam determinationem ejus.

12 Quod ſi quis inſtet, quia etiam hic habet locum ille argumentandi modus: poſita prędefinitione, voluntas non poteſt non facere, & prędefinitio illa eſt ſuppoſitio antecedens: nam ponitur ante pręſcientiam futuri effectus: & antequam ipſa voluntas ſeipſam determinet, etiam in pręſcientia divina: ergo etiam hęc prædefinitio tollit libertatem. Ad hanc objectionem dicendum eſt, in utraque parte antecedentis reperiri magnam differentiam inter hanc prædefinitionem, & aliam prędeterminationem. Et, ut a poſteriori incipiam, prędefinitio hęc non eſt ſimpliciter antecedens uſum libertatis, quia ſuppoſuit pręſcientiam ejus, ſaltem ut futuri ſub tali conditione, ſine qua pręſcientia nullo modo intelligi poſſet talis prędefinitio, niſi includens ordinẽ ad phyſicam prædeterminationem voluntatis: quia, ſecluſa illa præſcientia, non eſſet aliud medium omnino certum & infallibile ad prædefinitionem implendam. At vero, ſi ſupponatur ille conſenſus liber futurus, ſi hæc vel illa conditio adhibeatur, prędefinitio ex tali ſuppoſitione concepta reſpicit intrinſece conſenſum illum liberum ut perducendum ad effectum per illud medium, ſeu per illam conditionem, qua poſita, præcognitus eſt infallibiliter futurus. Hac ergo ratione hæc præfinitio non eſt ſuppoſitio ſimpliciter antecedens, ſed ſupponens aliquo modo uſum libertatis, cui ſeſe accommodat in modo quo ad executionem perducitur. Alia vero prædeterminatio eſt ſimpliciter antecedens: & ſolum ex ſua vi & efficacitate infert effectum: unde ex vi illius non eſt neceſſe occaſionem vel opportunitatem libertati accommodatam obſervari: quia per ſe & vi ſua determinat voluntatem in quocunque eventu, & cum quavis cognitione objecti: quia ejus neceſſitas in his non fundatur, ſed in ſola efficacitate & omnipotentia voluntatis Dei.

13 Atq; hinc etiam fit, ut ſimpliciter non ſit verum dicere poſita prædefinitione priori; non poſſe voluntatem humanam non facere actum prædefinitum; ſimpliciter enim poteſt; quia illa prædefinitio non immutat modum operandi ejus, nec per eam prædefinitur ut non poſſit; ſed ſolum ut hoc faciat, quod factura eſſe præſcitur, ſi hoc vel illo modo inclinetur. Et ideo hæc poteſtas non eſt ad reſiſtendum voluntati Dei: tum quia illa voluntas Dei non movet immediate humanam voluntatem, & ideo ex hac parte neceſſe non eſt illi reſiſtere; tum etiam quia non diſponit, ut actus fiat ſine potentia ad oppoſitum, nec alio modo quam præſcitus eſt; & ideo ex hac etiam parte illa potentia non eſt ad repugnandum divinæ voluntati, quamvis ſit potentia ad impediendum effectum, quem Deus prædefinivit ut fiat, quia ſimul prædefinivit, ut impedibiliter fiat (ut ſic dicam) & tamen infallibiliter: hæc enim duo non repugnant, ut bene declaravit Ferrara t. cont. Gen. cap. 85. ex D. Thom. quæſt. 23. de veritate art. 5. ad 3. & juxta modum a nobis expoſitum, non obſcure intelligitur. Sicut etiam, ſuppoſita præſcientia Dei, poſſum nihilominus non facere, quamvis nunquam aliter faciam, quam ſit præſcitum. Solum ergo fieri non poteſt ut ſimul ponantur vel componantur hæc duo: ſcilicet, aliquid eſſe præſcitum, vel prædefinitum, & in effectu ac re ipſa non fieri: hæc enim compoſitio includit repugnantiam, ad quam nulla poteſt eſſe potentia. Tamen hæc repugnantia non oritur ex ſola vi & cauſalitate alicujus ſuppoſitionis: ſed ex eo, quod per prædictam præſcientiam ſupponitur talis uſus liberi arbitrii futurus cum tali conditione; & ideo illa neceſſaria, non eſt alia, quam illa, de qua dixit Ariſtot. rem quando eſt, neceſſario eſſe: ſecus vero eſt in alia prædeterminatione phyſica, per quam divina voluntas efficaciter agit in humanam; & ideo ſimpliciter impoſſibile eſt, ut illi reſiſtat, eamq; ob cauſam, poſita illa ſuppoſitione, ſimpliciter non poteſt voluntas humana non facere, aut non conſentire, idque non ex præſuppoſitione ſui liberi uſus; ſed ex vi & efficacia talis ſuppoſitionis, & impotentia intrinſeca, quam habet ad reſiſtendum illi. Et hæc de libertate quoad exercitium.

Conciliatur prædefinitio, explicata cum libertate quoad ſpecificationem.

DE libertate vero quoad ſpecificationem, & poteſtate operandi abſque tali prædefinitione, res eſt facilis & perſpicua: Hæc enim prædefinitio non eſt neceſſaria ad operandum ex vi ſubordinationis cauſæ ſecundæ ad primam: nec ob neceſſarium concurſum

Dei

Inter prędefinitivam Dei voluntatem & prædeterminantem quæ differentia.

Objectio.

Solutio.

Poſita prędefinitione actus, voluntas ſimpliciter poteſt illum non efficere.

Fiat actus infallibiliter cum indifferentia ſimul.

Dei ad actum liberum voluntatis: jam enim a nobis expoſitus eſt ſufficiens modus concurrendi ſine ulla prædefinitione; & in ſeq. lib. oſtendemus eſſe plures actus humanos, ad quos Deus ut prima cauſa concurrit; etſi eos non prædefiniat. Atque hinc fit, ut licet actus voluntatis non ſit a Deo prædefinitus, nihilominus poſſit voluntas habere, quantum eſt ex parte Dei, paratum ſufficientem concurſum ad talem actum; & conſequenter habere abſolute & ſimpliciter potentiam ad eliciendum illum, & libere illum non exercere. Quia concurſus generalis non datur per hanc prædefinitionem; neque ad illum eſt neceſſaria: ergo ſine tali prædefinitione poteſt dari ille concurſus: ergo etſi deſit hæc prædefinitio, nihil deeſt neceſſarium ſimpliciter, vel ad poteſtatem operandi, vel ad libertatem in non operando. Et in hoc eſt clara differentia inter hanc prædefinitionem, & illam prædeterminationem phyſicam; nam hæc ponitur neceſſaria ea vi concurſus, & generalis influxus primæ cauſæ; quia, ſcil. non concurrit niſi per abſolutam voluntatem prædeterminantem & promoventem cauſam ſecundam: hoc enim ſenſu ponitur hæc prædeterminatio ab auctoribus contrariæ ſententiæ: quia ponitur ea vi neceſſariæ ſubordinationis & dependentiæ cauſæ ſecundæ a prima: vel cauſæ indifferentis a cauſa prædeterminante. Ex quo fit, ut cauſa quæ caret hac prædeterminatione, careat neceſſario concurſu, ita ut non ſit in poteſtate ejus illum habere; & conſequenter, ut poſſit ei attribui quod non operetur.

Diſſolvitur objectio.

15 Dices, ſi prædefinitio hæc non eſt neceſſaria ex parte cauſarum ſecundarum ad effectus earum, nec ad concurſum primæ cauſæ cum illis, non oportet illa Deo tribuere circa ullos effectus, vel actus creaturarum, præſertim liberarum. Reſpondeo in primis, hactenus dictum non eſſe, hanc prædefinitionem eſſe neceſſariam, ſed ſolum eſſe poſſibilem, & non repugnantem libertati, quod non poteſt eſſe verum, etiam ſi neceſſaria non ſit, ut per ſe conſtat. Deinde, licet aliquid non ſit neceſſarium ex parte effectus: poteſt tamen eſſe neceſſarium aut valde conveniens ex parte operantis, ut perfecto modo operetur: nam, ut homo moveat manum vel ſcribat, ex parte effectus neceſſarium non eſt id fieri ex bono fine præconcepto & intento: id tamen ſpectat ad perfectum modum operandi hominis. Sic ergo in præſenti, licet prædefinitio hæc actus liberi, non ſit ſimpliciter neceſſaria ex parte effectus, vel ut Deus generali concurſu in illum influat, poteſt eſſe vel neceſſaria, vel valde conveniens ex parte Dei, ut convenienti modo provideat & præordinet ea, quæ ſub ejus voluntatem, & actionem cadunt. Unde tandem concludimus, ex vi præciſæ ſubordinationis cauſæ ſecundæ ad primam, de qua in toto hoc libro tractamus, non eſſe neceſſarium, vel ponere, vel auferre a Deo hanc prædefinitionem prout a nobis explicata eſt: ideoque ex aliis principiis, vel conditionibus actuum ſpectandum eſſe, an Deus illos prædefiniat prædicto modo necne: hoc autem fiet a nobis in ſequentibus libris, ubi de ſingulis ordinibus actuum humanorum, prout a divina voluntate ac motione pendent, diſſerendum erit.

Reſponſio ad rationem dubii in principio poſitam.

Ad objectionem ergo in principio capitis poſitam, reſponſio conſtat ex dictis: quia nec poſita prædefinitione, ſequuntur incommoda ibi illata, ut oſtenſum eſt; nec illa ablata reſpectu aliquorum actuum ſequitur ulla imperfectio in providentia, quandoquidem ex certa ſcientia & voluntate, Deus ad omnia concurrit, ad ſingula juxta modum convenientem, ut ſine ſequentis libri ex profeſſo declaraturi ſumus.

CAPUT XVII.

Reſolutio totius doctrinæ in ſuperioribus traditæ per nonnullas propoſitiones.

Scopus doctrinæ hujus capitis.

1 UT finem debitum huic libro imponamus, ex omnibus quæ in illo dicta ſunt propoſitiones aliquas elicere oportebit: quibus & ſententiam noſtram diſtinctius explicemus, & quia in hac cauſa, quod ad partem hanc attinet, certius nobis ſit, clare ac dilucide proponamus.

3 Principio igitur ſimpliciter aſſerendum cenſeo, voluntatem humanam in ſuis actibus liberis ſeipſam determinare cum divino concurſu proportionato, ita ut, priuſquam velit, poteſtatem habeat ſe determinandi, ſi cætera requiſita adſint; & quum incipit velle, ſeipſam determinet ad volendum in actibus liberis. Hæc concluſio, licet ſub his terminis ac verbis *determinandi ſe*, fortaſſe non reperiatur in Scriptura, vel definita in Concil. tamen ex æquivalentibus ac non diſſimilibus exiſtimo colligi poſſe. Ubicunq; enim in Scriptura optio homini datur, & electio in manu ejus ponitur, & poteſtas faciendi & non faciendi illi tribuitur, ſatis docetur, integrum eſſe homini, quando per rationem ei aliquid eligendum, vel amandum proponitur, ſeſe ad hoc vel illud eligendum determinare: quia in integrum ei eſſe dicitur, eligere & non eligere: ergo & ſe determinare: quia nec ſe determinat, niſi eligendo, vel repudiando hoc vel illud: nec eligit, niſi ſe determinando: nam electio ipſa eſt ad alteram partem.

Prima propoſitio voluntas ſeipſã determinat ad actus liberos. Auctor. citati c. 14. hoc ſupponunt.

Vide etiam Aug. lib. 1. ſuorr. Mor. 2 Reg. 24. Joſue 24. Eccleſ. 15. Actor. 5.

Confirmatur ac declaratur, nam vel determinatio antecedit electionem, vel eſt omnino idem cum illa; vel ſubſequitur illam. Hoc tertium eſt per ſe improbabile: unde nullus hactenus id dixit, quia hoc ipſo, quod voluntas eligit, evidens eſt, jam eſſe determinatam ad id quod eligit: vel formaliter per ipſam electionem, vel ante ipſam. Si autem dicatur ſecundum, quod veriſſimum eſt, ut exiſtimo & ſupra probavi, plane convincitur, ſicut voluntas eligit, ita etiam ſeſe determinare: hæ namque voces ſolum ratione & habitudine differunt: nam electio dicitur per comparationem unius ad aliud, quia unum pro alio amatur: vel certe, quia unum propter aliud acceptatur: determinatio autem dicitur reſpectu ipſius voluntatis, quæ cum eſſet indifferens, per ipſam electionem in hoc tendit potius, quam in illud: & ita determinari dicitur: tamen quia voluntas non eligit, nihil faciendo in ſe electionem cum habeat poteſtatem non faciendi: ideo non poteſt eligere, quin ſe determinet, quia ipſa electione determinatur.

Eligendo voluntas ſe determinat, non ſe determinando eligit.

At ſi prima pars aſſeratur, ſcil. determinationẽ antecedere ad electionem, ulterius inquiram: an voluntas moraliter ac phyſice effecerit in ſe illam determinationem, quidquid illa ſit, vel non effecerit. Si primum dicatur, id eſt quod intendimus: nam voluntatem determinare ſe, nihil aliud eſt, niſi efficere in ſe determinationẽ ad hanc partem potius quam ad illam. Si vero ſecundum aſſerant: ergo mera fictio eſt, ac res de ſolo titulo, quando Scriptura dicit: *Vobis optio datur*; nam ſi voluntas in ſe non poteſt efficere determinationem ſui, non ipſi optio datur, ſed ei qui illam determinat. Deinde fictum erit, quod homini in Scriptura dicitur, *ſi vis*, potestis hoc facere, vel illud: ſine cauſa etiã laudabitur, quod hoc fecerit, potius quam illud: totum enim tribuendum erit ei, qui ipſum determinaverit: ergo eſt determinatio voluntatis ab ipſa moraliter & phyſice, juxta phraſim & intentionem Scripturæ ſacræ: hoc enim re vera eſt, *relinqui hominem in manu conſilii ſui*, Eccleſ. 15.

Matth 19. Luc. 9. 1. Cor 7. 3. Reg. 5.

4 Atq; hoc ipſum argumentum ſumendum eſt ex locutionibus Patrum, qui eiſdem modis, quibus divina Scriptura, de uſu liberi noſtræ voluntatis loquuntur: quod nimirum, poſſit ſeipſam huc & illuc flectere ac movere, quod eſt ſeipſam determinare. Unde Euſeb. l. 6. de demonſt. c. 5. *Cum ſentiamus* (ait) *noſtra nos appetitione moveri, non omnino amentiſſimum erit, ab exteriori quadam vi, quaſi animi expertes, moveri nos credere?* & infra. *A noſtro ipſorum conſilio, aut ad fugiendum, aut ad ſequendum moveri nos, profecto ſentimus*. Hinc optime Chryſoſt. ſer. 2. de fato, tractans verba illa. *Poſui ante te vitã & mortem, ad quod volueris, extende manum*, ait: *Dæmon dicit, non eſt in te, quod extendas manum tuam, ſed neceſſitate quadam & vi id agis*. Perinde enim eſt quod dicitur, *extendere manum*, ac ſe determinare: eſt ergo hoc in nobis: nos ergo noſmetipſos determinamus. Et hic idem eſt ſenſus Sanctorum, quoties dicunt, in nobis eſſe facere vel non facere. Damaſc. l. 2. c. 29. Greg. Niſſ. l. 7. Philoſoph. c. 3. & optime Cyrill. lib. 9. in Jo. c. 10. *Suæ voluntatis* (inquiens) *habenas unicuiq; commiſit, ut in eo ſit, quicquid probaverit eligere*. His adjungi poteſt Abulenſ. Matth. 22. qu. 229. qui in hoc differre dicit agens liberum a naturali, *quod liberum indeterminatum eſt, & ipſum ſe determinat*.

Legatur Bellar. l. 4. de grat. & lib. arb c. 9. Ex Patrib. probatur prima illa propoſitio hoc Cap.

De-

Denique eodem modo loquuntur Scholaſtici, ubicunque de noſtra libertate diſputant, maxime D. Tho. 1.2.qu.6. ubi voluntati tribuit movere ſeipſam quoad exercitium. Nam ad ipſam ſpectat movere alias potentias: nec ipſa poteſt ab alia moveri: quia eſt primum movens intrinſecum in ſuo genere: nec poteſt ab extrinſeco moveri: quia inde argumentamur tolli libertatem. Idem autem eſt movere ſe, quod ſe determinare, ut per ſe conſtat.

Ex Scholaſt. in 1. diſt. 38. & 39. in 2. d. 24. D. Thom. 1. p. q. 83. art. 1. ad 3. q. 105. a. 4. ad 2. & 3. & 1. 2. q. 109. art. ad 1.

Atque ex his etiam ſatis declarata eſt ratio hujus veritatis: ſcilicet, quia ſine hac intrinſeca determinatione, quæ a nobis ipſis moraliter fiat, nec ſatis poteſt intelligi libertas, nec quomodo in poteſtate noſtra, vera & ad agendum expedita ſit, ad hoc vel illud extendere manum, ſeu affectum.

Explicatur locus adductus ex D. Tho. doctrina.

5 Solum poteſt quis hærere in citato articulo Divi Thomæ, docet enim ibi: voluntatem movere ſe ad electionem mediorum, non tamen ad ſimplicem motum in finem, qui eſt amor vel intentio ejus: ergo, ut hæc intentio non eſt libera, vel poteſt intelligi actio libera, in qua voluntas non ſe moveat, nec ſe determinet. Sed ex hoc loco in primis habemus, voluntatem ſeſe determinare in electione mediorum, & non determinari ab alio; & conſequenter hoc non pertinere ad concurſum primæ cauſæ, qui etiam ad actus electionem datur. Deinde de intentione finis poteſt eſſe quæſtio de re, & de modo loquendi. De re erit, an ille actus ſit liber necne: in qua licet nonnulli Theologi negaverint, illum actum eſſe liberum, præſertim illum qui eſt omnium primus, & verſatur circa bonum, vel beatitudinem in communi, ut Capreolus & alii: tamen vera ſententia D. Thomæ. & reliquorum eſt, illum actum eſſe liberum, vel quoad ſpecificationem, ſi ſit de fine proximo & particulari: vel ſaltem quoad exercitium, ſi ſit de bono aut beatitudine in communi, quia voluntas humana in hac vita, ſi ratio ſatis advertat, non neceſſitatur quoad exercitium actus, cum non ſit ei ſimpliciter neceſſarius talis actus, ſed in eo aliquid incommodi poſſit reperire. Et eadem ratione non determinatur ad particulares fines, etiam quoad ſpecificationem, quia vel in eis, vel in eorum dilectione, poteſt difficultatem, aut incommodum pati. Unde Damaſcenus lib. 2. cap. 22. etiam voluntatem finis liberam eſſe docet. Et certiſſimum eſt Dei amorem ſuper omnia eſſe maxime liberum: cum tamen ſit amor ſupremi finis: ſimiliter ſpes obtinendi beatitudinem, liber actus eſt, & tamen eſt intentio efficax illam obtinendi.

Capreo. in 2. d. 25. q. 1. ar. 3. ad 8. & d. 23. q. 1. art. 3. ad 7. D. Tho. 1. 2. q. 10. art. 2. Scot. quodl. 21. Henric. quodlib. 10 quæſt. 26 Cajet. 1. 2. q. 9. art. 4. Ferr. 1. cont. gent. c. 89. Soto 1. de nat. & gra tia c. 16. Damaſc.

Quæſtiuncula de modo loquendi. D. Thom.

6 Quæſtio autem de nomine erit, an in tali actu dicenda ſit voluntas ſeſe movere. Et breviter dicendum eſt, ſi actus ille conſideretur, ut eſt ſimplex tendentia in finem, voluntatem non dici moraliter ſe movere per eum actum in finem: quia nunc ex priori inclinatione, quæ ab ipſa ſit, movetur, ſed ex inclinatione naturali in bonum; & ideo propriiſſime dicitur homo movere ſe in electione mediorum: quia, ex præcedente intentione ac electione in finem a ſeipſo facta, fertur ad conſultandum de mediis, ac tandem eligit illa. Quantum ad hanc ergo moralem proprietatem dicitur homo non ſe proprie movere in finem: non quia ipſe non efficiat in ſe illam intentionem, per quam revera tendit in finem: ſed quia inclinatio unde illa oritur, non eſt ab ipſo homine, ſed ab auctore naturæ. At vero, ſi illa intentio conſideretur quatenus libera eſt, ſimpliciter dicendum eſt, voluntatem ſe ad illam determinare; & in eodem ſenſu ſe movere in eo actu. Hoc ſatis probatur argumento facto, quia voluntas elicit actum illum ex poteſtate ſua indifferente, & non ab alio determinata ad alterutram partem: alias non libere operaretur: ergo a ſe, quia ex libertate ſua nunc ſe applicat ad hunc actum, potius quam ad alium vel carentiam ejus. Et explicatur amplius etiam juxta mentem D. Thom. & Ariſtot. nam ille actus, quatenus liber eſt, aliquid participat de electione: ſed in omni electione voluntas ſeipſam movet: ergo etiam in illo actu ut liber eſt, ſe determinat. Minor patet ex D. Tho. citato loco & Ariſt. 3. Ezech. c. 2. & 3. Major declaratur: nam ſi ille actus ſit liber quoad ſpecificationem licet non ſit electio medii ad finem, tamen per illum præfertur hic finis aliis, & ipſemet actus præfertur aliis, ut amor Dei amori creaturæ, & licet finis iſte non ametur propter aliud, tam intentio ſeu amor hujus liber amatur intrinſece propter ipſum finem; & ſic quodammodo eligitur. Si vero ſit tantum liber quoad exercitium, ibi eligitur amor præ carentia amoris; & exercitium præ otio; & ita etiam ibi virtute invenitur quædam electio, ratione cujus recte dici poteſt voluntas ſe movere ac determinare in eo actu.

Voluntas a nulla cauſa phyſice prædeterminatur ad actus liberos.

7 Ex hac priore aſſertione, quæ eſſe debet præcipua, & fundamentalis in hac materia, ſequitur alia; ſcilicet, voluntatem non prædeterminari phyſice ad ſuos actus liberos: nec a Deo ſolo: neque ab alio agente extrinſeco, ita ut talis determinatio non ſit in poteſtate activa, & indifferente ipſius voluntatis. Hæc aſſertio, ut opinor, tam eſt vera, ſicut præcedens; & eodem modo ſequitur ex iiſdem principiis. Nam ſi determinatio eſt ab alio, & non ab ipſa voluntate, etiã ſi ſit a Deo ſolo, non eſt libera ipſi voluntati: quia reſpectu illius ſolum paſſive ſe habet: ergo voluntas ex neceſſitate, & non ex libertate determinatur ad unum: ergo non determinat ſe moraliter, cujus oppoſitum oſtenſum eſt. Rurſus, vel per illam determinationem ab alio receptam, voluntas amittit proximam indifferentiam activam ad volendum & nolendum, vel adhuc retinet illam. Si amittit: ergo amittit indifferentiam abſque uſu libertatis per meram paſſionem, & receptionem ab alio; ergo ſic affecta & determinata jam non operatur libere, quia non operatur indifferens. Si vero adhuc retinet indifferentiam: ergo non eſt determinata, ſed ad ſummum propenſa magis vel inclinata ad unam partem, quam ad aliam: quod etiam fieri poteſt per habitum: unde eſt impertinens ad rem de qua agimus; quia illa, nec eſt determinatio phyſica, nec per ſe neceſſaria ad concurſum cauſæ primæ.

Secunda propoſitio.

8 His vero addi poteſt ſimpliciter aſſerendum eſſe: Deum determinare voluntatem, non ſine illa, ſed cum illa. Hæc quantum ad rem ſpectat, eſt clara, quia, quicquid agit cauſa ſecunda, agit prima: ſi enim ignis calefacit, etiam Deus calefacit; quia, ut ſupra dictum eſt, actio cauſæ ſecundæ magis eſt a prima cauſa, quam a ſecunda: ſed voluntas determinat ſe: ergo Deus determinat ipſam. Item Deus efficit determinationem voluntatis: nam illa determinatio aliquid eſt, quod non poteſt fieri ſine Deo; ſed determinare voluntatem non eſt aliud: quam efficere determinationem ejus: ergo. Tandem Deus convertit voluntatem ut Scriptuta loquitur: ergo determinat illam.

Tertia propoſitio: Deus determinat voluntatem non tamen ſine illa.

Quod ſi quis in hunc modum objiciat. Voluntas amat, & tamen Deus non amat illo amore, quamvis efficiat illum cum voluntate, ergo, licet efficiat determinationem, non determinabit voluntatem: reſpondetur, non eſſe ſimile: nam amare, non eſt tantum efficere amorem, ſed informari amore, quod convenit voluntati elicienti amorem, non vero Deo cum illa concurrenti. At vero determinare voluntatem ſolum dicit agere, & ideo proprie dicitur de Deo: & ita res eſt clara.

Objectioni reſpondetur.

9 Quod vero ſpectat ad locutionem, videtur in primis convenientiſſimum, ſemper addere illam determinationem, ſcilicet determinare Deum voluntatem non ſine illa, ne videatur tota efficientia Deo, voluntati vero ſolum receptio determinationis tribui, ex quo ſequitur, lædi libertatem. Deinde eſt obſervandum, non eſſe eundem ſenſum, ſi utamur verbo determinandi, quo nos uſi ſumus in prædicta aſſertione, ac ſi uteremur verbo, prædeterminandi: nam particula illa, *præ*, videtur dicere efficaciam divinæ actionis antecedentem ad voluntatis conſenſum, & ſola ſua efficacitate determinantem illam; & ideo ſub illis verbis videtur potius neganda, quam admittenda propoſitio. Quamvis in verbis non ſit multum hærendum ſi ſatis explicatur, illam prædeterminationem non eſſe ſimultaneo conſẽſu voluntatis; & per illam particulam, *præ*, non ſignificari actionem aliquam, quæ fit a ſolo Deo, & nõ a voluntate: nec ſignificari præmotionem extrinſecam effectivam ipſius Dei: ſed ſignificari ſolum concurſum Dei in illa actione eſſe principaliorem, & aliquo

Explicatur modus tenendus in locutione de determinatione voluntatis.

modo

modo priorem natura ſecundum independentiam, & ſubſiſtendi conſequentiam; ut ſupra explicatum eſt. Ultimo obſervandum eſt, quæ dicta ſunt de verbo determinandi, multo magis habere verum in verbo movendi: nam, ſicut voluntas ſe movet, ita vere dicitur Deus movere illam ea vi generalis concurſus, quia efficit illum actum in voluntate, qui dicitur motus ejus: & non eſt aliud movere rem aliam, quam efficere in illa motum. Præmovere ſimiliter poteſt dici Deus, ut cauſa prima eſt, non motione, quam ipſe ſolus faciat, vel quæ cauſalitate antecedat affectionem ipſius voluntatis; ſed ſolum in ſenſu prædicto, ad denotandam prioritatem naturæ in ratione perfectionis, independentiæ, &c. Dico ut cauſa prima eſt, quia ſolum conſidero nunc neceſſariam ſubordinationem cauſæ ſecundæ ad primam: ſi autem velit Deus majori providentia vel ſpeciali genere motionis uti, recte poteſt præmovere voluntatem, vel per intellectum, vel excitando in ipſa aliquos motus, quibus ad liberum conſenſum præſtandum allicitur, ut de actibus gratiæ in lib. 3. oſtendemus; tamen hoc non eſt neceſſarium ſimpliciter & per ſe ad concurſum primæ cauſæ, ſed in operibus gratiæ ex ratione propria & ſpeciali neceſſarium eſt, ut ſuo loco videbimus: & præterea hæc ipſa præmotio non eſt prædeterminatio: nam movere & allicere latius patet, quam determinare, ut per ſe notum eſt, ut ſupra cap. 11. eſt tactum. Atque hæc ad intelligendos antiquos authores præ oculis habenda ſunt.

10 Sed quanquam voluntas in prædicto ſenſu determinetur a Deo, nihilominus abſolute dicendum eſt, eſſe in poteſtate voluntatis ſeipſam determinare: atque adeo ad liberam determinationem neceſſarium eſſe, ut voluntas prius natura, quam ſe determinet, habeat aliquo modo vel actu, vel in poteſtate ſua omnia, quæ ad ſuam determinationem neceſſaria ſunt. Hoc conſtat ex principiis ſupra poſitis, quia, ſi aliquid horum deſit, quod non ſit in poteſtate voluntatis, neque determinatio ipſa eſſe poterit in poteſtate ejus: ergo non erit libera. Et hoc amplius conſtabit ex his, quæ de auxilio ſufficienti dicemus infra libr. 3. cap. 8. Quocirca, quamvis neceſſe ſit, quod Deus hanc determinationem efficiat, tamen, ut determinatio ſit in poteſtate voluntatis, neceſſe eſt, Deum ita eſſe expoſitum ad cooperandum illi, ut ſolum quidẽ expectet liberi arbitrii influxus, & ſimul etiam ponatur in actu ſecundo influxus Dei. Atque hoc modo dicitur ille influxus vel concurſus Dei eſſe in poteſtate voluntatis, quia in manu ejus poſitum eſt vel facere, ut ille concurſus in actu ſecundo ponatur, cooperando, vel, ut non ponatur, ſuſpendendo ſuam cooperationem. Jam vero occurrebat hic quæſtio, utrum in aliquo vero ſenſu poſſit determinatio voluntatis humanæ ad operandum ſoli ejus libertati attribui: ſed, quoniam hæc quæſtio de ſolis ſupernaturalibus actibus difficultatem aliquam habet, in fine lib. 3. commodius expedietur, ideoque de hoc primo libro hæc dixiſſe ſufficiat.

Quarta propoſitio voluntas libera ſeipſam determinat.

LIBER SECUNDUS

DE DEPENDENTIA,

QUAM LIBERUM HOMINIS ARBITRIUM HABET A DEO, EJUSQUE PROVIDENTIA IN ACTIONIBUS AD NATURÆ ORDINEM SPECTANTIBUS.

HUmanarum actionum varii ſunt gradus, ſeu genera, quæ non eodem modo a Deo pendent, vel in ſuo eſſe phyſico, vel morali, ſeu in genere entis, aut boni vel mali actus, ſed in ſingulis horum actuum ordinibus aliquid proprium reperitur, ratione cujus non æque, neque eodem modo Deus ad illos influit, & concurrit. Quamobrem ad exacte declarandam ſubordinationem, quam humanum liberum arbitrium ad Deum habet in actionibus ſuis, non ſatis eſt, generalem rationem dependentiæ, quam ex communi ratione cauſæ ſecundæ ad Deum, ut primam cauſam, habet, conſideraſſe, ſed neceſſe eſt ad ſingulos ordines horum actuum deſcendere, & quid unicuique proprium ſit contemplari, & ſpecialiter inquirere, an ſit aliquis actus, qui ex peculiari ratione ſua petat divinam præfinitionem vel prædeterminationem: an e converſo ſit aliquis, cui, præter communem rationem libertatis, ex propria ratione talis prædeterminatio repugnet. Partimur igitur hos actus in duo præcipua capita, naturæ, videlicet, & gratiæ. De naturalibus actibus dicemus in hoc libro, de ſupernaturalibus in ſequenti. Actus rurſus naturales poſſunt in duos ordines diſtingui, bonorum ſcilicet, & malorum actuum. Quæ diſtinctio in ſupernaturalibus locum non habet: omnes enim mali actus voluntatis tales ſunt, ut naturalibus viribus humani arbitrii fieri poſſint: omnes enim ſunt inferioris ordinis, & ex aliquo motivo humano procedunt. In principio igitur hujus libri dicemus de actibus peccaminoſis, de quibus præſens controverſia maxima ex parte agitata eſt, & multorum animos perturbavit. De bonis autem actibus moralibus, & ordinis naturæ, pauca in ſpecie dicenda occurrunt, cum in eis nihil ſit peculiare, ac proprium, præter generalia principia, quæ in libro ſuperiori tradita ſunt: dicemus tamen aliqua, ut differentiam inter eos, & malos actus conſtituamus, & divinæ providentiæ rationem in eis declaremus.

CAPUT I.

Proponitur quæſtio, an actus mali ſint ex ſpeciali præfinitione, ac prædeterminatione divinæ voluntatis, & ſententia hoc affirmans tractatur.

1 DUo ſunt certa principia, in quibus omnes conveniunt. Prius eſt: Deum abſolute & ſimpliciter non eſſe cauſam peccati: hoc enim ſub his terminis de fide eſt, & ſatis expreſſum in Sacra Scriptura, noviſſimeque definitum contra hujus temporis hæreticos, ut inferius commodiori loco videbimus. Poſterius principium eſt: proprio & reali influxu concurrere Deum ad hos actus liberi arbitrii, ut reales actus ſunt, etiam ſi peſſimi, & intrinſece mali ſint. Nam cum hi actus ſint vere res, & effectus reales, neceſſe eſt ut ſaltem illam dependentiam a Deo habeant, quæ omnibus cauſarum ſecundarum effectibus generalis & omnino neceſſaria eſt. Supereſt ergo quæſtio, an præter hunc generalem concurſum, habeat Deus aliquem alium in hos actus liberos, & humanos, quod ita ſiunt, ut inordinationem ſeu malitiam moralem habeant adjunctam: vel an per ipſum met concurſum Deus phyſice prædeterminet voluntatem creatam ad hos actus: ſimul vero attingemus, an poſitive illam inclinet vel moveat, aut ſemper, aut interdum, & an hos actus præfiniat: ac denique quomodo de illis perfectam providentiam habeat.

Senſus & ſtatus q.

Prior ſententia.

2 Eſt itaque quorundam opinio, Deum & prædefinire hos actus æterno conſilio voluntatis ſuæ, antequam præſciat illos eſſe futuros, & in tempore prædeterminare voluntatem angeli, vel hominis, & applicare ipſam ut illos eliciat. Dicunt autem hi doctores Deum prædefinire hos actus quoad materiale peccati, ut ajunt, non quoad formale. Et hoc modo evitare ſibi videntur, ne Deum faciant authorem peccati. Quoniam tota (inquiunt) entitas actus peccati bona eſt, & illam tantum prædefinit Deus, & ad actus bonos ordinat: permittit autem malitiam & inordinationem, quæ ex ſola voluntate peccantis inde conſequitur. Hanc ſententiam docent fere omnes illi Theologi, qui de ſubordinatione cauſæ ſecundæ ad primam ita ſentiunt, ut putent ſecundam nihil poſſe operari, niſi præmotam, prædeterminatam, & applicatam a prima modo ſuperiori libro tractato. Item qui cenſent ad perfectionem divinæ providentiæ pertinere, ut omnes actus liberos cauſæ ſecundæ ſua voluntate efficaci perfiniat, antequam præſciat, quid cauſa ſecunda operatura ſit. Nam ex his generalibus principiis neceſſariis conſecutione illa concluſio ſequitur: quia dum actum peccati elicit humana voluntas, operatur ut cauſa ſecunda exiſtens ſub divina providentia, ejuſque concurſum requirens.

Authores quibus hæc opinio falſo tribuitur Scot. Capreol. Cajetan.

3 Solet autem hæc ſententia tribui Scoto in primo diſtin. 42. quæſt. unica. Sed ibi nihil dicit præterquam permitti a Deo peccatum, Deumque præſcire ſe cooperaturum illi. Quod eſt valde diverſum: falſo ergo citatur. Magis autem falſum eſt, omnes Scotiſtas ita ſentire, ut cap. 3. videbimus. Tribuitur item Capreol. in 2. diſtin. 37. quæſt. 1. artic. 3. ad 2. principale con. 2. concluſione; Sed falſo, & præter ejus mentem, ut capite tertio oſtendam. Citatur etiam pro hac ſententia Cajetan. jentac. 6. quæſt. 2. Sed ibi non loquitur de prædeterminatione phyſica, nec de præmotione neceſſaria, ex vi generalis concurſus primæ cauſæ. In hoc autem favet, quod ait, ſicut malum non eſt Deum cooperari actionibus peccatorum, quantum ad bonitatem naturæ, ita malum non eſſe illas præcipere. Quæ verba intellecta de actione per ſe indifferente, & quæ bene exerceri poteſt, ſunt vera, tamen de actione ita mala intrinſece, ut bene exerceri non poſſit, ſunt falſa: ut ex dicendis conſtabit, niſi verbum præcipiendi metaphorice ſumatur, ut ſolet in Scriptura, & infra dicetur. Similiter quando Cajetanus ait 2. Reg. ultimo, incitare Deum poſitive ad actiones peccatorum ut poſitiva entia ſunt, nec prædeterminare dicit, nec loquitur de generali concurſu, ſed de aliqua ſpeciali ratione providentiæ divinæ, & pie exponi poteſt juxta ea, quæ cap. 3. dicemus. Citatur etiam Oleaſter Geneſ. 45. Sed ibi nihil ait, niſi eſſe proprium Dei opus ordinare malum opus noſtrum in bonum finem ſuum. Citatur etiam Exodi 47. & 10. & Deuter. 2. Sed his locis non agit de concurſu Dei, ſed de induratione, de qua re infra cap. 3.

4 Hæc ergo opinio ut propoſita eſt, a nullo antiquo doctore Scholaſtico tradita eſt. Imo & moderni ſcriptores, qui prædeterminationem phyſicam liberi arbitrii docuere, cavere ſtudent illum loquendi modum: ſcilicet, quod Deus applicet & prædeterminet voluntatem creatam ad malum actum pro materiali: quia vident eam locutionem multorum aures offendere, multiſque gravibus doctoribus vehementer diſplicere. Nihilominus tamen alii ſententiam illam indicant ſaltem ſub generalibus verbis, ut ſunt illa: *Nulla cauſa ſecunda poteſt operari, niſi ſit efficaciter a prima determinata*: vel etiam magis in particulari, ut idem author alibi dicit: *Antecedit operationem noſtram liberam divinæ voluntatis æternum & immutabile conſilium, ſive divina providentia infallibilis præfinitio, quæ omnem operationem bonam liberam prædefinivit, imo & omnem operationem in quantum bona eſt*: ubi hanc ultimam amplificationem ponit propter actum peccati, licet ipſum proprio nomine explicare auſus non fuerit: alii vero clarius, & in particulari loqui ſolent.

Bannez 1. p. q. 14. art. 13. du. circa ſol. argum. D. Thom. 3. Sed argum. p. 115. lit. B. q. 19. ar. 10. dub. 3. poſt 1. documentum

Fundamenta hujus opinionis

5 Fundamenta hujus ſententiæ partim ſumuntur ex ſubordinatione neceſſaria cauſæ ſecundæ ad primam: partim ex perfectione divinæ providentiæ: partim ex divina reprobatione, quæ nullam ex parte hominis habet cauſam: partim ex quibuſdam ſacræ Scripturæ locutionibus, & ex quibuſdam Auguſtini teſtimoniis: partim ex eo, quod nullum ſequitur abſurdum ex hac ſententia, magis quam ex concurſu generali ad actum peccati. Sed hæc omnia proponentur melius inferius ſimul cum eorum ſolutionibus.

CAPUT II.

Non prædeterminare Deum, neque præmovere voluntates humanas ad actus pravos.

1 Diſtinximus in fine ſuperioris libri divinam præfinitionem immanentem, ſeu internam a prædeterminatione externa, ſeu tranſeunte. Neutram igitur earum habere cenſemus locum in actibus malis. Sed hoc capite, ſolum de tranſeunte ac phyſica prædeterminatione loquitur, quæ phyſicam efficaciam habet in noſtram voluntatem, ſive aliquid prævium ad actum illi imprimendo, ſive ſola efficacitate ſua extrinſeca eam efficaciter ad actum prædeterminando: in quarto vero capite de altera præfinitione agemus. Aſſertio.

Aliquos præmittimus animadverſione dignos.

2 Suppono autem inprimis in actibus malis duo poſſe conſiderari: loquemur autem ſemper de actibus internis, & elicitis a voluntate, quoniam in eis melius cernitur difficultas, & quia tota formalis malitia, ſeu deformitas moralis eſt in actibus internis & ab eis denominantur exteriores actus mali. In his ergo actibus primo conſiderari poteſt ipſa realis entitas actus liberi & voluntarii, quatenus circa tale objectum, & cum talibus circumſtantiis fit. Secundo conſiderari poteſt deformitas, ſeu malitia moralis, quæ ad talem actum conſequitur: quatenus a tali cauſa libera hic & nunc fit, primum horum appellari ſolet materiale peccati; ſecundum autem formale.

Quibus modis poſſit Deus voluntatem creatam.

3 Secundo ſuppono ex dictis in lib. 1. duplicem intelligi poſſe modum, quo Deus moveat voluntatem ad aliquem actum: unum eſt moralis; ſcilicet, vel ex parte objecti, proponendo illud, & rationes ad ipſum amandum, fugiendumve: vel per quoſdam actus excitando ad alios, ut per terrores, & minas incutiendo metum, qui ad alicujus rei odium, vel amorem inducat. Quem modum movendi voluntatem maxime ſervat Deus in operibus gratiæ, ut libr. 3. videbimus. Alius modus movendi eſt phyſicus per propriam & immediatam effectionem in ipſam voluntatem, quaſi imprimendo in illa quendam impetum, quo efficaciter impellatur ad actum ſecundum.

4 Poteſt etiam hoc loco præmitti diſtinctio mali actus voluntatis: nam quidam eſt intrinſece malus ex objecto, a quo eſt inſeparabilis malitia, ſi humano modo, id eſt, libere, & cum ſufficiente cognitione fiat: alius vero eſt ex ſe indifferens, ſeu bonus ex objecto, qui tamen ex defectu operantis male fit, a quo actu eſt ſeparabilis malitia, ut per ſe conſtat. Difficultas igitur præſens maxime videtur verſari circa priores actus, videlicet intrinſece malos: quia, cum in aliis poſſit ſeparari actus a malitia, non videtur eſſe difficultas, quin poſſit Deus movere ad actum, non movendo ad malitiam. Sed licet in prioribus actibus clarior appareat difficultas, ſeu repugnantia, ſi tamen de poſterioribus cum debita proportione loquamur, eadem de illis erit ratio: neque erit hoc loco neceſſaria diſtinctio. Itaque advertere oportet, contingere poſſe, ut actus de ſe & ex ſua ſpecie & objecto ſit indifferens: mihi autem hic & nunc non ſit indifferens ſed prohibitus: ita ut ego non poſſim hic & nunc illum honeſte exercere. Contingere etiam poteſt, ut actus ex ſe & ex ſua ſpecie & reſpectu mei hic & nunc operantis ſit indifferens, ac honeſte exerceri poſſit, licet fortaſſe ex prava intentione, ſeu voluntate mea male ſit exercendus. Quando actus eſt malus hoc poſteriori modo, non eſt dubium, quin poſſit Deus hominem ad illum inclinare, ſeu movere morali modo ſuperius explicato, etiam ſi prævideat Deus fore, ut homo ſic motus & excitatus, non bene, ſed male ſit illum actum effecturus: quia tunc Deus non inclinat, niſi ad bonum, quod homo hic & nunc, & prout a Deo movetur, poſſet

Ad actum ex ſe bonū beneq; fieri poſſibilem, an in re male faciendū inclinare poſſit Deus.

bene

bene exercere: ſi autem homo ipſe malitiam adjungat, eſt ex ſola libertate ſua, & per accidens reſpectu Dei. Nec mirum eſt, quod hoc poſſit Deus: nam & homo interdum id poteſt honeſte facere, ut cum ex rationabili cauſa precibus aliquem inducit ad mutuandum, aut jurandum, quem ſcit, aut uſuras petiturum, aut per falſos Deos juraturum. Poteſt ergo Deus ſimili modo hominem ad actum inclinare: & tunc recte dicitur movere, & inclinare ad actum, & permittere malitiam. Quapropter de hoc genere motionis non diſputamus; quamvis deſervire poſſit ad aliqua teſtimonia explicanda, ut cap. ſequenti videbimus. At vero quando actus non eſt indifferens reſpectu hominis hic & nunc moraliter operantis, quia nimirum, non poteſt ab illo bene exerceri, ſuppoſita ſcientia, advertentia, prohibitione, & aliis conditionibus, quæ illum circumſtant, tunc impertinens eſt, quod actus ſit intrinſece malus, ſeu prohibitus, quia malus: vel quod e contrario ex ſpecie ſua ſit indifferens, & nunc malus, quia prohibitus: nam in re tam eſt inſeparabilis malitia ab illo actu hic & nunc, & non mutatis circumſtantiis, ſicut ab actu intrinſece malo: imo, ſi attente res conſideretur, quodammodo dici poteſt ille actus, facta illa ſuppoſitione, intrinſece malus, quia intrinſece malum eſt facere quod eſt prohibitum, durante, & obligante prohibitione. Et hoc ſenſu in univerſum loquimur de actibus malis.

Ad formale (quod ajunt) peccati Deum nullam prædeterminare voluntatem, divina fide tenendum.

DE his ergo actibus malis, quoad formale, non eſt controverſia inter Catholicos. Sit ergo de fide certum, Deum non prædeterminare voluntatem, neque ullo modo illam inclinare ad formale peccati. Hoc ſequitur ex prima ſuppoſitione facta capit. præcedent. & omnia, quæ afferemur, hoc evidentius convincunt. Quin potius neque hæretici hoc negant, bene enim norunt, nec Deum poſſe intendere formale peccati, nec inclinare voluntatem hominis, ut illud intendat. Utrumque enim repugnat bonitati ejus: imo & voluntati hominis, quæ non operatur intendens ad malum: quare nec dæmon ipſe hoc modo inducit hominem ad peccandum; quamvis ipſe revera intendat lapſum, & ruinam hominis, & ipſius Dei injuriam, quam Deus non poteſt intendere: nam hoc ſaltem modo odio eſt illi impius, & impietas ejus: &, cum omnia propter ſe ipſum operetur & velit, deformitatem ipſam peccati nullo modo poteſt propter ſe velle, cum conſiſtat maxime in averſione ab ipſo. Itaque de formali peccati, nihil amplius dicere oportet: &, ne ſæpius id repetere neceſſe ſit, per actum malum ſemper materiale intelligemus.

6 Rurſus exiſtimo eſſe de fide certum, Deum non movere homines morali modo ſupra explicato ad actus malos & peccata. Nullum me hactenus legiſſe memini Catholicum doctorem, qui de hac aſſertione ac ſententia dubitaverit, ſed eam non præmittendam duxi; quia, & ad ea, quæ dicemus, plurimum conferet, & ad intelligendum, quantum Catholici quidam viri in exponendis ſacris Scripturis, & ſancti Auguſtini ſententiis in iſta materia hallucinentur, ut illam phyſicam prædeterminationem mordicus retineant. Hanc igitur veritatem ſatis probant illa Jacobi verba capite decimo: *Deus intentator malorum eſt, ipſe autem neminem tentat*: quia tentatio ad peccandum non fit alio modo, quam moraliter inclinando, excitando, & movendo hominem ad actum malum. Neque ad rationem tentationis neceſſe eſt, ut is qui tentat, intendat formaliter malitiam, ſeu deformitatem actus mali; ut conſtat in homine inducente alium hominem ad malum, non intendens malitiam ſed utilitatem aliquam, vel voluptatem ex opere malo. Si ergo Deus illo morali modo inſtigaret, aut excitaret hominem ad actum malum, vere ac proprie tentaret illum ad malum, atque ita munus Satanæ exerceret, quod divinæ bonitati repugnat: hanc enim vim habent citata verba:

Ad peccati actum nullum Deus inducit ſuaſionibus voluntatem, nullum exterioribus excitationib. Jacob. 1.

Deus intentator malorum eſt. Quin potius addit Paulus, 1. ad Corinth. decimo, non ſolum non tentare Deum, verum etiam nec permittere nos tentari ultra id quod poſſumus. Quæ omnia intelligenda eſſe de tentatione, qua quiſque peccato implicatur, declaravit Auguſtinus libro quæſtion. in Geneſ. quæſt. 57. & ſermon. 11. de verbis Domini, ait, eſſe tentationem, quæ *adducit peccatum*: hæc autem non eſt alia, niſi quæ moraliter inducit ad actum peccati. Rurſus lib. 2. de conſenſ. Evangel. capit. 30. appellat hanc tentationem *ſeductionem*. Quod verbum eſt annotatione dignum: nam, ſicut, qui peccat, errare dicitur practice, juxta illud: *Errant qui operantur malum*: ita inducens moraliter ad actum peccati, practice ſeducit: quod divinæ repugnat bonitati. Hinc congeri poſſent alia infinita Scripturæ teſtimonia, in quibus dicitur Deum odiſſe peccatum, & non implanare homines; & ſimilia quæ inferius attingemus, & Patrum ſententias: nunc enim in re clara non eſt neceſſe teſtes multiplicari.

7 Notanda vero ſunt verba Gregor. Nazianz. quia de hoc genere inductionis, & cauſalitatis ſunt expreſſa, orat. 3. contra Julian. ante medium §. Nec tamen: *A quibus* (inquit) *rationibus* (divinæ ſcilicet providentiæ) *non ille* (Julianus nempe) *ad malum excitatus eſt: Deus enim nullo modo mali cauſa eſt, quippe natura bonus, vitiumque ejus eſt, qui elegit, haud tamen ab impetu ſuo repreſſus eſt*. Ubi notanda eſt illa cauſalis, quod ſi Deus ad malum excitaret, mali eſſet cauſa: excitatio autem dicit cauſalitatem moralem per conſilium, affectum, &c. Hinc Ambroſius libro ſecundo, Examer. ait. Malitiæ initium nullo modo poſſe Deo attribui. *Eradicari* (inquit) *hanc Deus vult de animis ſingulorum, quomodo eam ipſe generaret? Cum clamet Propheta. Deſinite a malitiis veſtris*: & præcipue ſanctus David: *Deſine* (inquit) *a malo, & fac bonum. Quomodo ergo ei initium a Domino damus? ſed hæc opinio feralis eorum, qui perturbandam Eccleſiam putaverunt*. Legenda ſunt cætera quæ toto illo capite ſcribit, & libro de Paradiſ. capite decimo quinto; aperte enim confirmat hanc veritatem. Ex verbis autem citatis hæc poteſt ratio ſumi; quod initium peccati ex prima ſuggeſtione, & tentatione ſumitur; ergo non poteſt Deus hoc modo inducere ad actum peccati. Sunt etiam valde notanda verba Auguſtin. quinto de Civitate Dei, cap. nono: *Malæ voluntates ab illo non ſunt, quia contra naturam ſunt, quæ ab illo eſt*. Nam in bonis ideo dicitur Deus dare non ſolum poteſtatem, ſed etiam voluntatem, quia non ſolum dedit liberum arbitrium, ſed etiam inclinat illud ad bonas actiones excitando, ſuadendo, vocando; ut idem Auguſtinus declarat de Spirit. & liter. capite tertio, & trigeſimo quarto: & libro primo ad Simplic. quæſtione ſecunda, & aliis locis innumeris, quæ infra libro tertio annotabimus: ſi ergo Deus excitaret, & induceret moraliter ad malum voluntates, etiam illæ propriiſſime dicerentur eſſe a Deo; quod eſt falſum, & ideo ſcriptum non eſt; licet ſit ſcriptum, *Non eſt poteſtas, niſi a Deo*, ut idem Auguſtinus dixit de Spirit. & liter. cap. 31.

Nazianzeni teſtimonium.

Per ſimilia Auguſtin. teſtimonium.

Paul. ad Roman. 13

8 Ratio denique evidens eſt, quia inducere ad malum conſulendo, & movendo moraliter hominem, ut velit id, quod licite velle non poteſt, eſt intrinſece malum: ergo omnino repugnat Deo, ſicut mentiri. Et hanc rationem reddunt Patres, cum dicunt, Deum eſſe natura bonum; imo bonitatem ipſam: & ideo non poſſe ad malum incitare vel impellere. Unde ineptum eſt, quod hæretici ajunt, Deum hoc facere propter honeſtum finem; & ideo non eſſe contra bonitatem ejus. Nam finis honeſtus non honeſtat actionem, quæ ex objecto eſt intrinſece mala: alias eodem modo poſſet Deus mentiri propter honeſtum finem. Nec denique locum hic habet diſtinctio de formali, vel materiali peccati: neque ad hoc propoſitum hactenus ab aliquo Scholaſticorum accommodata eſt: quia re vera moralis inductio & perſuaſio non eſt, nec, moraliter loquendo, eſſe poteſt ad formale, ſed ad actum ipſum volendi, a quo ſit inſeparabilis malitia, prout a tali agente libero, hic & nunc fieri poteſt. Moraliter ergo idem prorſus eſt induce-

Ratione aſſertio demonſtratur.

re, ſeu perſuadere peccatum, & inclinare voluntatem hominis ad talem actum, quem non poteſt elicere, niſi peccando: ſicut ergo eſt de fide, Deum non eſſe auctorem peccati, neque inclinare moraliter hominem ad peccatum: ita eſt etiam de fide, non movere hoc modo ad actum malum; id eſt, quem homo ſine morali malitia libere exercere non poteſt,

Ad malos actus creatam voluntatem nullo modo Deus prædeterminat.

ULtimo addendum eſt, Deum non prædeterminare phyſice creatam voluntatem ad actus malos efficiendos. Priuſquam veritatem hanc auctoritate confirmem, variis modis, & rationibus illam perſuadebo, & ea principiis fidei elicere conabor, ſic enim vis, ſenſus, & pondus auctoritatis melius intelligetur.

Primum igitur prædeterminationem hanc neceſſariam non eſſe ad generalem concurſum, quem Deus Ratio 1. ut prima cauſa ad hujuſmodi actus præſtare debet, ex dictis in ſuperiori libro ſatis (ut exiſtimo) conſtat. Quo ſuppoſito, fere evidens eſt, non poſſe Deo attribui illam prædeterminationem, quia Deus, cum ſit ſumme bonus, non adhibet peculiarem curam, aut ſpeciale auxilium, ut fiant mala: ſed ſolum, propter neceſſarium & generale munus (ut ſic dicam) primæ cauſæ, ſuum offert univerſalem concurſum: & libero arbitrio permittit illo uti: quia hoc etiam ad ſuavem ejus providentiam ſpectat: ſolum ergo præbet Deus ad actum peccati illum concurſum, qui neceſſarius eſt ex vi ſubjectionis cauſæ ſecundæ ad primam: ſi ergo illa præmotio non eſt neceſſaria, non poteſt Deo attribui.

Ratio 2. 10 Secundo hinc fit, ſi Deus efficiat hujuſmodi prædeterminationem, eſſe auctorem peccati. Quod ita oſtendo; quia in primis Deus eſt, directe, & per ſe cauſa illius malæ voluntatis, qua Judas, verbi gratia, voluit vendere Chriſtum: & non ſolum eſt cauſa præbendo ex ſe generalem concurſum, ſed ex intentione ſua prædeterminando influxum ſuum ad talem volitionem; imo & voluntatem Judæ ad illum actum prædeterminando: quid ergo amplius requiri poteſt, ut vere ac proprie dicatur cauſa illius peccati? Si enim phyſice res conſideretur; ipſe agit totum, quod in illo actu effici poteſt; &, ut dixi, non concurſu ex ſe indifferente prout ab ipſo offertur; ſed ex ſe, & ex intentione ſua determinata ad talem actum. Si vero res conſideretur moraliter, Deus & determinat voluntatem hominis ad talem actum, & non ex neceſſitate concurſus primæ cauſæ, ut oſtenſum eſt: ergo ex ſolo affectu & voluntate, quod talis actus fiat. Denique ipſe eſt prima radix & cauſa, quod homo hic, & nunc, cum hac advertentia, &c. hoc objectum velit: ſed homo non peccat, niſi hoc volendo: ergo Deus eſt illi cauſa ut peccet.

11 Dicent fortaſſe, Deum non eſſe cauſam peccati, quia non peccat, ita determinando humanam Evaſio. voluntatem; nam, nec ſubditur legi, ut peccare poſſit, nec a ſua recta ratione diſcordat, quando ut prima cauſa ſic operatur. Sed in primis ad argumenti Refutatur vim nihil refert, ſive dicatur Deus peccare, ſive non: nam, etiam ſi quis diceret Deum eſſe auctorem peccati, non peccando, ſed faciendo tantum, ut alius peccet, in hæreſim laberetur: argumentum autem factum convincit, Deum efficaciter facere, ut alius peccet, & conſequenter ipſum eſſe auctorem peccati, ſive dicatur peccare, ſive non.

Deinde, quamvis peccare, ut in rigore ſignificat tranſgreſſionem legis, non poſſit attribui Deo ſic operanti, quia non eſt ſubditus legi, tamen, ut peccare ſignificare poteſt generatim deflectere ab eo, quod rectum eſt & honeſtum, ſic re vera peccaret Deus, data illa hypotheſi. Sicut, ſi per impoſſibile, Deus mendacium diceret, plane peccaret; non contra legem, ſed contra ſuam naturalem rectitudinem: &, quia ab hac deficere non poteſt, ideo mentiri non poteſt. Et ideo etiam non poteſt eſſe peccatum, niſi deficiendo a lege; quia is qui legem non habet, eſt per ſe rectus, nec ab ea rectitudine deficere poteſt: ſi tamen poſſet, poſſet etiam peccare ſine lege: ſic ergo in præſenti poſita illa hypotheſi falſa & impoſſibili, Deus repugnaret regulæ ſuæ rectitudinis, & hoc ſenſu peccaret. Aſſumptum patet, quia contra rationem ſummi boni eſt, amare actus malos, & ad illos eliciendos impellere homines: maxime cum Deus in hoc non ſe gereret præciſe, ut prima cauſa, ad cujus concurſum hoc non eſt neceſſarium, ſed ut proprius & peculiaris inſtigator ad malum.

12 Sed ajunt (& hæc eſt frequentior ſolutio) Deum non eſſe auctorem peccati, quia determinat ad materiale, & non ad formale peccati. Sed hæc diſtinctio Alia evaſio excluditur. non recte ad præſens accommodatur. Quid enim eſt, Deum eſſe cauſam materialis peccati, & non formalis? Aut enim eſt, quod Deus non intendit malitiam illam, ſed bona aliqua intentione determinat hominem ad actum malum: aut eſt, quod ex vi actionis, & determinationis Dei non ſequitur malitia in illo actu voluntatis humanæ.

Primum horum non refert: ſecundum autem falſum eſt; & illud ſufficit, ut Deus vere ſit auctor peccati hominis. Prior pars minoris probatur: nam homo ipſe qui peccat, non id facit intendendo malitiam, imo & dæmon ipſe via hoc modo inducit ad peccandum: quia nemo intendens ad malum operatur: ergo ut aliquis ſit auctor peccati, neceſſum non eſt, quod ita intendat malitiam.

Dicent fortaſſe hominem, dum peccat, intendere aliquem pravum finem; Deum vero intendere honeſtum finem, quando hominem ad pravum actum determinat: hæc tamen evaſio vana eſt, & nullius momenti: tum quia, ſi Deus immittit malam voluntatem in hominem, etiam illam pravam intentionem ſuggerit; tum etiam, quia bona intentio non excuſat pravam actionem, ſi ex objecto ſuo mala eſt: non enim ſunt facienda mala, ut inde eveniant bona. Denique, ſi Deus facit, quidquid neceſſarium eſt ad cauſandum peccatum, quod bona intentione id faciat, non impediet quominus ſit vere auctor peccati: ſed ſolum conferet, ut bona intentione ſit auctor illius; ut ſi unus homo induceret alium ad mentiendum ob tuendam vitam proximi, auctor eſſet mendacii, quamvis bona intentione id faceret.

Poſterior pars minoris propoſitionis declaratur, & probatur: quia Deus ita determinare dicitur voluntatem hominis ad actum peccati, ut determinet illum ad operandum cum omnibus moralibus circumſtantiis: quibus poſitis impoſſibile eſt, quin actus ille ſit malus & peccatum: verbi gratia; determinavit voluntatem Judæ, ut cum tali notitia & cognitione Chriſti, cum tali affectu, libertate, ſeu voluntate vellet vendere Chriſtum: ſed talis actus ſic factus non poterat non habere adjunctam malitiam moralem & pravitatem peccati: ergo voluntas divina ita determinavit humanam ad talem actum, ut ex vi talis determinationis ille actus habuerit tales circumſtantias: quibus poſitis neceſſario habuit adjunctam malitiam.

Dices: habere illam ut eſt a voluntate humana, non ut eſt a divina. Reſpondetur, hoc nihil aliud Occurritur objectioni. eſſe, quam iterum ad quæſtionem redire, an Deus ea ratione dicendus ſit peccare: de quo nunc non agimus: ſed an ſequatur, eſſe auctorem peccati. Ad hoc ergo non refert, quod malitia illa ſequatur ex habitudine ad voluntatem humanam: ſed ſatis eſt, quod Deus ſit auctor & cauſa, ut talis actus fiat cum tali habitudine ad voluntatem humanam, quam neceſſario conſequitur illa malitia. Et hic diſcurſus magis in ratione quarta confirmabitur.

13 Tertio, habemus etiam ex dictis in ſuperiori Ratio 3. libro, per talem prædeterminationem auferri ab homine uſum libertatis ſuæ in operando talem actum. Ex quo plane conſequitur eum non peccare moraliter in eo actu, & immerito ea de cauſa puniri. Quam rationem attigerunt in ſimili forma Cyrillus lib. 11. in Joann. cap. 21. & Auguſtinus tertio de liber. arbitr. cap. decimo octavo, quos ſupra retuli: ejuſque illationis vim late probavi. Sed omitto rationes ibi factas de libertate: & ſaltem colligo, habere hominem, dum peccat, pluſquam rationabilem excuſationem, imo

& que-

Digitized by Google

& quetelam juſtam contra Deum, quod eum ad peccandum impulerit, contra illud Eccleſiaſtici 15. *Non dixeris, per Deum abeſt: quæ enim odit, ne feceris: Non dicas, ille me implanavit: non enim neceſſarii ſunt homines impii: omne execramentum erroris odit Deus, & non erit amabile timentibus eum.* In quibus verbis apertiſſime videtur Sapiens prædictam ſententiam damnare. Quomodo enim non merito diceretur Deus implanare hominem, ſi eum phyſice & efficaciſſime ad ad actum malum, ſeu voluntatem malam determinat?

Et confirmabatur efficaciter ad hominem: nam prædicti Theologi, cum quibus diſputamus, interpretantur illa teſtimonia Scripturæ: *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater meus traxerit eum: & Deus eſt enim qui operatur in vobis velle, & perficere:* & ſimilia dicta eſſe ratione hujus efficacis prædeterminationis; quia Deus facit hominem operari tales actus bonos: ergo ratione ſimilis prædeterminationis merito dicetur Deus trahere voluntatem hominis ad malum objectum, vel convertere illam ad creaturam: hoc autem & nihil aliud eſt, hominem implanare. Neque ſolum ad hominem, ſed ſimpliciter, juxta verum ſenſum illorum teſtimoniorum, ſumi poteſt efficax argumentum. Nam, ſi Deus dicitur trahere voluntates hominum, vel convertere illas ad ſe ſolum, quia moraliter inclinat illas per ſanctas inſpirationes & affectiones, quomodo non multo magis trahit humanas voluntates ad malum, & convertit illas ad creaturam, ſi efficaciter ac phyſice prædeterminat illas, ut ad ſenſibilia bona & prohibita ferantur.

14 Atque ex his fere rationibus probata eſt prior illatio hujus argumenti; quæ in hunc modum practice (ut ita dicam) declaratur, ut fortius convincat. Conſtituamus hominem gravi quadam tentatione libidinis vexatum; qui, antequam conſentiat, per judicium rationis conſiderat, quid turpe, quidve delectabile ſit: ex vi ejus conſiderationis poteſt pro libertate ſua conſentire, vel cum divina gratia diſſentire: tunc ergo conſideremus Deum adjungentem efficaciam ſuam, & ea prævenientem conſenſum hujus hominis, & determinantem voluntatem ejus, ut conſentiat, & velit actum illum libidinoſum, ut ſibi delectabilem: ita enim affirmant prædicti auctores ſe habere Deum circa voluntatem hominis: quia totum hoc, quod propoſitum eſt, materiale eſt peccati deterioris. Quomodo ergo talis homo non poterit juſte excuſari & conqueri? dicens: Per Deum abſuit: ipſe enim potuiſſet meam voluntatem ad diſſentiendum determinare, & noluit; non mea culpa, ſed ſua voluntate: nam, antequam ego quidquam peccarem, ipſe ita decrevit & fecit. Vere etiam dicere poſſet; ipſe me implanavit: nam ipſe voluntatem meam determinavit, & fecit me facere; & niſi ipſe talem voluntatem in me inchoaſſet, ergo non potuiſſem incipere; nec poſtquam ipſe me determinavit, vitare ego potui malitiam, quam cum tali actu conjunctam habui. Revera nihil occurrit, quod tali homini reſpondere poſſet. Neque enim apparet, quomodo verum ſit, quod in eodem 15. cap. Eccleſiaſt. ſtatim ſubjungitur: *Deum relinquere hominem in manu conſilii ſui:* nam revera non eſt, niſi in manu determinationis divinæ, ut nec ad malum, nec ad mortem poſſit homo porrigere manum, niſi Deum illum determinet.

Denique hoc declaro aliter, & expendo, ut evidentius conſtet: nam in prædicto exemplo interrogo, an Deus ut prima cauſa, quæ poſſit voluntatem hominis determinare ad actum bonum, qui eſt nolle nunc tali delectatione frui: & ad actum, qui eſt malum, ſcilicet velle hic & nunc in hoc ſenſibili objecto delectari? Nemo prudens & cordatus, qui admiſerit poſſe Deum hoc poſterius facere, negabit (credo) poſſe etiam facere illud prius: nam voluntas ipſa poteſt illum actum elicere: ergo & Deus æque poterit eam ad illum efficiendum determinare. Rurſus ergo interrogo, an ex vi concurſus generalis primæ cauſæ debeatur, potius huic voluntati determinatio ad actum malum, quam ad actum bonum, necne? Nulla certe probabili ratione illud prius affirmari poteſt. Cum enim iſta voluntas æque ſit potens ad utrumque actum efficiendum cum generali concurſu: cur potius debetur illi concurſus, vel determinatio ad malum, quam ad bonum?

Occurritur objectioni.

15 Dicet fortaſſe quis, non æque deberi hanc determinationem, quia voluntas non eſt æque diſpoſita, vel propenſa ad bonum, ſicut ad malum. Contra: nam, vel illa diſpoſitio eſt culpabilis, & voluntaria, vel naturalis. Primum dici non poteſt; tum, quia loquar de primo peccato, verbi gratia, Adæ, vel Angeli; tum etiam, quia de illa culpabili diſpoſitione inquiram ex qua determinatione orta fuerit, & redibit eadem quæſtio. Secundum etiam in primis eſt falſum, ut in eiſdem exemplis cerni poteſt, de Adamo vel angelo ante peccatum. Deinde eſto ita eſſet, illa ratio potius deberet Deum inducere, ut talem fragilem voluntatem ad bonum potius actum, quam ad malum, determinaret. Quæ namque ratio permittit, nedum poſtulat, ut quiſpiam ad cadendum determinetur, propterea quod fragilis vel imbecillis ſit? Adde, quod ſi id eſſet verum, quoties Deus non determinat ad peccandum hominem tentatum, & fragilem, magiſque propenſum ad lapſum, toties ageret aliquid, quaſi miraculoſum, & præter communem curſum naturæ, negando ſcilicet tali voluntati, & in tali ſtatu, ſeu articulo conſtitutæ concurſum generalem debitum ex vi muneris primæ cauſæ: Conſequens eſt per ſe adeo abſurdum, ut nec improbare illud, nec exaggerare neceſſe ſit.

Addo denique, inde fieri pertinere ad munus primæ cauſæ, quoties dæmon vehementer hominem tentat, in eoque diſcrimine conſtituit, ut in periculo ſit conſentiendi, & ad illum actum magis propenſus, & diſpoſitus, (tunc inquam) pertinere ad munus primæ cauſæ, promovere; imo conſummare tentationem, & hominem ad illum conſenſum prædeterminare; quod, vel cogitare, horret pia mens. Eſt autem vanum, hic diſtinguere de materiali, vel de formali peccati: nam tentatio non verſatur circa formale, ſed circa materiale; nec dæmon aliud ab homine extorquere cupit, niſi ut velit, hanc rem accipere, vel ad hanc fœminam accedere. Et tamen, cum dæmon non poſſit immittere hoc velle in homine, ſed ad ſummum, ad illud eum inducere, vel hominem diſponere, pertinebit ad Deum, quando ita viderit hominem diſpoſitum, antequam ipſe ſe determinet, imo & antequam ſe determinare poſſit, ipſum ad conſenſum determinare? Abſit.

16 Quod ſi pars altera eligatur, nimirum voluntati hominis in eo diſcrimine conſtitutæ non magis deberi determinationem ad actum bonum, quam ad malum, Deum autem pro ſuo libero arbitratu hanc potius, quam illam efficere, qui ſtatim non videat, quot abſurda, quantaque horrenda ab aſſertione iſta oriantur? Primum, quod Deus ſumme bonus ſuam creaturam potius eligat perdere, quam in bono conſervare, nulla intervenente cauſa, vel culpa ex parte creaturæ; ſed omnino antecedenter ad ejus opus, ſeu conſenſum, & in eo articulo, quo, utendo munere primæ cauſæ ſecundum generalem legem, æque poſſet utrumque præſtare. Certe, ſi Deus ita ſe gerit cum creatura, non apparet quomodo illud verum ſit: *Nihil odiſti eorum quæ feciſti.* Quod enim majus odium; quam ad malum determinare, cum æque poſſet ad bonum. Revera, ſi unus homo aliquid ſimile alteri præſtaret, ſummo odio illum proſequi cenſeretur. Item non video quomodo verum ſit illud Jacobi, *ipſe autem neminem tentat.* Quæ enim major tentatio, quam ad malum determinare, cum poſſit ad bonum, & æque bene. Item, ſicut in actibus gratiæ Paulus dicit: *Quis enim te diſcernit:* & : *Non volentis, neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei,* quod prædicti auctores probant eſſe dictum ratione efficacis prædeterminationis; ita in malis actibus dicere cogentur; Deus eſt qui diſcernit peccantem a non peccante, &, non eſt volentis, neque cadentis, ſed Dei gratis odio proſequentis. Ubi ergo eſt illud?

Joan. 6.

Abſurda ex opinione contrariam.

Sapien. 11.

Jacob. 1.

Nunquid voluntatis meæ eſt mors impii? & illud: *Vivo ergo, dicit Dominus Deus: nolo mortem impii,* 1.Cor.4. Ad Rom 9 *ſed ut convertatur impius a via ſua, & vivat.* Nunquid bæc dicta ſunt, quia Deus non determinat ad formale peccati? Quid enim hoc rem moralem attinet? Ezech. 18. & 33. Aut quid confert, ut homo moriatur, vel pereat, ſi non perit, niſi volendo bæc vel illa objecta ſenſibilia: & Deus eum prædeterminat, ut illa velit, idque ſola ſua voluntate, cum æque poſſet ad alteram partem determinare?

17 Denique non video, quomodo illud verum ſit: Oſee 13. *Perditio tua ex te, tantummodo in me auxilium tuum.* Expendatur, quæſo, primum excluſiva illa: *Tantummodo.* Hæc enim determinatio ad malam voluntatem, quantumvis addas, pro materiali; eſt ne auxilium? Quis enim tale auxilium deſideret? Si ergo a Deo tantummodo eſt auxilium, quomodo ab illo eſt hæc prædeterminatio & ab illo ſolo, & ea ſola ejus voluntate? Deinde ponderentur illa verba: *Perditio tua ex te.* Nam, ſi vera eſt prædicta ſententia quam impugnamus, magis eſt perditio noſtra ex Deo, quam ex nobis, ut jam oſtendam. Unde Auguſtinus lib.1.ad Simplic.quæſt.2.quaſi prævidens hanc ſententiam, ita contra illam ſcribit: *Neque enim quomodo dictum eſt, non eſt volentis neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei, ſic etiam dictum eſt, non volentis, neque currentis, ſed obdurantis eſt Dei. Unde datur intelligi, quod infra utrumque ponit. Ergo cujus vult miſeretur, & quem vult indurat, ita ſuperiori ſententia congruere, ut obduratio Dei ſit nolle miſereri:* & concludit hac notanda ſententia: *Ut non ab illo irrogetur aliquid, quo ſit homo deterior, ſed tantum quo ſit melior, non erogetur.* Certe nulla alia re fit homo deterior, niſi ipſo actu quo conſentit: ſi ergo hunc prædeterminat Deus: quomodo nihil irrogat, quo fiat homo deterior?

Ratio quarta.

18 QUarto veritatem hanc ita declaro, quia ex oppoſita ſententia ſequitur, primam radicem, & cauſam, in quam reducenda eſt prava hominis voluntas, & conſenſus ejus in objectum prohibitum, eſſe efficaciam divinæ voluntatis: conſequens eſt plane impium, & contra dictum teſtimonium Oſeæ: *Perditio tua ex te*, & illud Eccleſiaſtici: *Non dicas, ille me implanavit;* & contra omnia illa, in quibus dicitur Deus odiſſe iniquitatem, impium & impietatem ejus. Quomodo enim odit id, quod ipſemet efficaciter facit ut fiat; imo quod non fieret, niſi ipſe eſſet prima radix, & auctor ut fieret? Denique eſt conſequens illud contra eam fidei veritatem, quæ negat, Deum eſſe auctorem peccati: nam, ſi eſt prima radix & origo ejus, certe erit etiam auctor ejus. Sequela prima probatur; quia proxima radix totius lapſus hominis, eſt voluntarius ejus conſenſus in hoc objectum cum hac ſcientia & cognitione: ſed Deus eſt prima radix hujus voluntarii conſenſus hominis, ita ut veriſſimum ſit dicere, ideo homo conſentit, quia Deus facit illum conſentire hic & nunc in hoc objectum delectabile ſic propoſitum, & in re ipſa prohibitum, ergo.

Occurritur ſolutioni cõmuni hujus rationis. Sed hic etiam occurrent illa diſtinctione de peccato pro materiali, & pro formali: & concedent materiale peccati reducendum eſſe in Deum, ut in primam radicem: negabunt tamen inde ſequi, etiam peccatum ſimpliciter dictum, ſeu pro formali, in Deum eſſe revocandum. Sed ſumamus in primis quod nobis conceditur, & evolvamus, ac declaremus illud: nam, ſi recte concipiatur, & attenta mente ponderetur, hoc ſolum ſufficit ad hanc ſententiam improbandam. Loquamur ergo de proprio peccato, quod eſt in voluntate: idem enim poteſt cum proportione applicari ad actum exteriorem, quamvis tota ratio peccati ad interiorem revocetur. In actu ergo interiori nihil aliud eſt materiale peccati, niſi interior voluntatis actus poſitivus, quo voluntas realiter & poſitive convertitur in objectum creatum tali modo ſibi propoſitum: hæc enim omnia realia ſunt, phyſica, ac poſitiva: ergo Deum eſſe primam radicem materialis peccati in peccato Judæ, vel Petri negantis Chriſtum, nihil aliud eſt, quam Deum fuiſſe primam radicem illius conſenſus, & voluntatis, qua Petrus voluit negare Chriſtum: ita ut verum ſit dicere, quia Deus ita decrevit & efficaciter fecit ut fieret, ideo Petrus voluit Chriſtum negare; & Judas illum vendere: in his enim verbis ſolum id, quod materiale eſt comprehenditur: neque formalis malitia explicatur. Confirmatur, quia Deus dicitur ab his auctoribus prima radix converſionis voluntatis in bonum honeſtum, quia determinat illam: ergo ob ſimilem determinationem concedere tenentur Deum eſſe primam radicem converſionis noſtræ voluntatis in bonum commutabile: nam hoc totum ſolum dicit poſitivum motum & realem in reale objectum. *S*ed hoc ipſum etiam ſi nihil aliud addatur, eſt contra divinam bonitatem, & contra omnem divinam prohibitionem & legem: ipſe enim non ſolum prohibet formalitatem peccati, ſed prohibet ipſum actum & converſionem ad bonum commutabile, & eam punit. Et, licet verum ſit eam prohibere & punire ratione formalis, tamen illam revera ipſe prohibet; quia revera eſt mala, licet denominative a deformitate, quam ſecum affert: ergo eadem ratione non poteſt Deus eſſe proxima radix illius converſionis ad commutabile bonum ob formalem deformitatem, quam habet inſeparabilem.

19 Unde ulterius concluditur; ſi Deus eſt prima radix illius converſionis, neceſſario conſequi, ut ſit prima radix illius deformitatis: quia proxima & efficax cauſa illius deformitatis eſt voluntaria hominis converſio ad commutabile bonum: & prima radix hujus converſionis voluntatis humanæ eſt divina voluntas & efficacia: ergo, de primo ad ultimum, Deus eſt prima radix talis deformitatis. Quod enim eſt cauſa cauſæ, ut ſit, id eſt, quod eſt illi cauſa, ut cauſet, eſt etiam cauſa cauſati a tali cauſa: quod eſt maxime verum in moralibus: nam ſæpe cauſa, quæ eſt per accidens, in rebus phyſicis, eſt per ſe in moralibus. Atque ita eſt revera in præſenti; nam voluntas humana, neque poteſt contrahere deformitatem talis peccati niſi conſentiendo libere in tale objectum utile vel delectabile ſibi prohibitum; licet non amet illud qua prohibitum, ſed qua delectabile, vel utile eſt: neque etiam poteſt deformitatem vitare, ſic amando illud: ſed Deus eſt efficax cauſa faciens ut voluntas talem conſenſum præſtet; imo ſolus ipſe ſua efficacia illam determinat ad talem conſenſum, quomodo ergo non eſt efficax cauſa (moraliter loquendo) omnis deformitatis per talem conſenſum contractæ? Item perditio hominis formaliter eſt per culpam, ut culpa eſt, tamen proxima radix & cauſa hujus perditionis eſt conſenſus voluntarius in talem actum, vel objectum ſic prohibitum, ſub ſpecie aliqua boni: ergo prima radix hujus conſenſus humani eſt prima radix perditionis hominis, quæ radix eſt divina voluntas & efficacia: falſum ergo eſt illud: *Perditio tua ex te.* Præterea dæmon tentans, eſt in ſuo genere radix peccati formaliter ſeu deformitatis ejus, quia proxime inducit ad materiale, id eſt, ad conſenſum voluntarium in talem actum vel objectum: neque enim dæmon inducit ad formale peccati ut ſit, ſed ad amandum objectum prohibitum qua prohibitum eſt; ſed ad illud tantum inducit, ad quod Deus determinat: ergo multo magis Deus erit prima radix totius formalis, quia efficacius ad illum conſenſum trahit voluntatem. Quo etiam fit, ut gravius Deus tentet hominem, quam dæmon: imo non ſolum tentet, ſed potius illum dejiciat, & proſternat: quia cogit illum (ut ſic dicam) & efficaciter trahit ut conſentiat hic & nunc tali modo, a quo conſenſu, ſic præſtito libero & humano modo, eſt inſeparabilis malitia.

20 Nec refert dicere, dæmonem eſſe cauſam deformitatis, quia tenetur non tentare, vel quia male facit tentando, aut quid ſimile. Deus autem non male facit prædeterminando, nec tenetur non facere: non (inquam) refert; tum quia, ut diximus, nunc non agimus an Deus male vel bene faciat, ſed an faciat, me peccare: tum etiam, quia jam oſtendi, Deum male

actu-

actum ſi id faceret: eſſet enim contra ipſius rectitudinem: & cum oſtenſum ſit talem prædeterminationem non deberi ex generali concurſu primæ cauſæ, plane conſequitur, Deum, quando eam efficit, non agere munus primæ cauſæ, ſed tentatoris, ſeu prævaricatoris. Denique, ſi Deus induceret ad actum peccati moraliter, ſeu excitando ex parte objecti, tentaret & induceret in virtute ad formale peccati, ut in principio capitis oſtenſum eſt: ergo a fortiori hoc totum eſt illi tribuendum, ſi efficaciter prædeterminat ad actum peccati. Scio auctores contrariæ ſententiæ has & ſimiles rationes ſolere enervare, objiciendo, quod, ſi eſſent efficaces, etiam probarent, Deum per ſe & immediate non influere in actum peccati concurſu generali. Sed capite ſequente oſtendam eſſe longe diſparem rationem.

Ratio quinta.

21 QUinta ratio & valde efficax ex dictis confici poteſt: nam ſequitur Deum non ſolum permittere, ſed velle & ordinare peccatum: conſequens eſt falſum & hæreticum, ut in ſequenti probatione oſtendam: ergo. Sequelam probo, quia Deus non ſolum voluit permittere, ut Judas venderet Chriſtum, ſed etiam id definite voluit; imo prævoluit & præordinavit, priuſquam præſciret Judam id voliturum: ideo enim id voluit Judas, quia Deus voluit, ut id vellet, & fecit etiam ut vellet. Nam in ratione proxime facta ad hoc deduximus contrarium ſentientes, ut concederent (quod & publice in lectionibus & diſputationibus faciunt) Deum eſſe primam cauſam, & radicem talis conſenſus humanæ voluntatis: eſt autem Deus prima cauſa, & radix per ſuam voluntatem efficacem, non permittentem tantum, ſed prædefinientem, & prædeterminantem humanam.

Quare hic etiam adhibent diſtinctionem: concedentes, Deum non tantum permittere, ſed etiam prædeterminare ſua efficaci voluntate illam volitionem hominis malam, permittere autem malitiam. Unde etiam ajunt, ab æterno cognoviſſe Deum, futurum fuiſſe actum illum voluntatis Judæ, quo voluit vendere Chriſtum, quia ipſe hoc prædeterminavit & præordinavit: deformitatem autem illius permiſiſſe, & in hac permiſſione cognoviſſe illam eſſe futuram. Sed primum horum eſſe ſatis abſurdum, &, ut per ſeſe apparet, divinæ bonitati contrarium, repugnanſque definitioni Eccleſiæ, & Sanctorum Patrum traditioni, ſtatim oſtendere conabor.

Secundum autem non eſt vere & conſequenter dictum, ubi enim eſt infallibilis & omnino neceſſaria conſecutio alicujus effectus ex vi prioris voluntatis præordinantis, non eſt neceſſaria permiſſio, imo vix videtur poſſibilis, ſi ea voce in propria ſignificatione utamur, & prout Patres ea utuntur, quando permiſſionem ab ordinatione diſtinguunt. Permitti enim aliquid alicui, eſt, facultati & voluntati ejus ita committi, ut id, vel oppoſitum queat ſuo arbitrio velle aut operari. Unde permiſſio interdum opponitur præcepto, ſeu illud excludit; & tunc permitti aliquid, eſt, neque præcipi, neque prohiberi: aliquando vero permiſſio excludit tantum pœnam, & tunc permitti dicitur, quod nec punitur, nec præmiatur. Reſpectu igitur voluntatis Dei permitti dicitur, quod ex vi illius, nec abſolute, & efficaciter ordinatur ut ſit, nec impeditur ne ſit, nec negatur ei influxus neceſſarius ut ſit: ergo permiſſio non habet locum, ubi res jam eſt infallibiliter futura ex vi prioris voluntatis prædeterminantis, ita vero contingit in propoſito, nam ſi Deus abſolute prædeterminat actum, verbi gratia, voluntatis Judæ, quo voluit vendere Chriſtum, cum omnibus poſitivis circumſtantiis, cum quibus id voluit ex hac voluntate prædeterminante neceſſario ſequitur deformitas; adeo ut non poſſit Deus illam impedire etiam de abſoluta potentia ſua: quomodo ergo ibi locum habet permiſſio? Revera erit titulus ſine re. Sicut ſi diceres, eum qui aquam ad ignem applicat, permittere ut frigiditatem amittat: multo enim magis neceſſario ſequitur deformitas ex illo actu voluntatis circa hoc objectum cum hac advertentia facto, quam amiſſio frigoris ex acquiſitione caloris: hanc enim poſſet Deus de abſoluta potentia impedire; illam vero minime.

Denique quomodo verum eſt, non agnoſcere Deum deformitatem futuram ex vi ſolius prioris prædeterminationis: quandoquidem illa deformitas neceſſario conſequitur ad actum creatæ voluntatis ſic factum, ſicut prædeterminatus eſt? Nam quidquid neceſſaria conſecutione & concomitantia ſequitur ad actum prædeterminatum, poteſt præſciri in ipſa prædeterminatione ſecluſa alia permiſſione: ſed deformitas neceſſario concomitatur actum prædeterminatum, prout determinatum eſt: ergo. Major videtur evidens ex terminis: quia præſcito futuro actu, præſcitur eſſe futurum, quidquid eſt neceſſario conjunctum cum illo, cum non poſſit eſſe unum ſine alio: ſed actus dicitur præſciri futurus in prædeterminatione: ergo & omne id quod illi neceſſario adjungitur. Quod vero ita ſe habeat illa deformitas & malitia, patet ex terminis: quia ille actus, ut ſuppono, eſt intrinſece malus, vel hic & nunc prohibitus, & prædeterminatur, ut fiat cum advertentia & libertate, aliiſque conditionibus ad humanum actum requiſitis: ergo ab illo inſeparabilis eſt malitia formalis, quando ab objecto inſeparabilis eſt, vel non ſeparatur malitia objectiva. Quod ſi tandem concedatur, præſciri ſufficienter futuram deformitatem in priori voluntate præordinante: ſequitur evidenter non eſſe neceſſariam permiſſionem futuri peccati: quid enim neceſſe eſt permittere fore, quod jam præſcitur abſolute futurum, tam quoad materiale, quam quoad formale? Sequitur ſubinde priorem voluntatem præordinantem, licet formaliter & directe verſetur tantum circa actum materialem, tamen quia non circa illum abſtracte, ſed in individuo, & cum omnibus circumſtantiis moralibus verſatur, ſequitur, (inquam) virtute & indirecte eſſe præordinationem etiam peccati pro formali. Ac tandem ſequitur, peccatum re vera non eſſe permiſſum, ſed præordinatum a Deo, quod dicere blaſphemum eſt.

Aſſertio ex Tridentino confirmatur.

22 UNde recte etiam concluditur hæc veritas ex doctrina Concilii Tridentini: ſic enim ait ſeſſione ſexta, canone ſexto: *Si quis dixerit, non eſſe in poteſtate hominis vias ſuas malas facere, ſed mala opera, ita ut bona Deum operari, non permiſſive ſolum, ſed etiam proprie & per ſe: adeo, ut ſit proprium ejus opus non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli: anathema ſit.* In hoc ergo decreto primum expendo illa propria verba *eſſe in poteſtate hominis vias ſuas malas facere*: & inquiro, quomodo ſit in poteſtate hominis vias ſuas malas facere, cum non ſit in poteſtate ejus divina determinatio, ſed ex ſolo Dei arbitrio pendeat, ut ſupra concluſimus: & alioqui impoſſibile homini ſit ſine divina prædeterminatione vias ſuas malas facere. Neque hic locus relinquitur diſtinctioni de materiali & formali: quia ſatis nobis eſt non poſſe homines vias ſuas formaliter malas facere, quin prius Deus ipſos determinet ad eas materialiter faciendas, nam ſi hoc fundamentum non eſt in poteſtate hominis, non eſt ſimpliciter in ejus poteſtate vias ſuas malas facere. Imo, cum poſito materiali, neceſſario conſequatur formale, ut deductum eſt, nunquam hoc eſt in poteſtate libera voluntatis, de qua Concilium loquitur, ſed tantum id erit in poteſtate Dei.

Deinde perpendo illa verba, *mala opera*, ex quibus conſtare poteſt, Concilium non tantum agere de malitia operum, ſed etiam de ipſis malis operibus, quæ proprie non dicuntur, niſi actus ipſi reales, qui a voluntate fiunt. Neque enim debuit Concilium diſtinguere formale & materiale; nec potuit clarius intentionem ſuam indicare. Quare evidentius conſtabit conſideranti; Concilium voluiſſe definire contra hujus temporis hæreticos, qui non dicunt, Deum per ſe & directe intendere formale peccati, aut per ſe illud operari, ſed volitionem ipſam malam, ad eam inſti-

gando, vel efficaciter prædeterminando voluntatem. Imo, ut Catholici ſcriptores referunt, ipſi etiam hæretici erubeſcunt, apertis verbis dicere, Deum eſſe auctorem peccati, vel inſtigare ad peccatum; ſed aſſunt Deum eſſe auctorem illius voluntatis, qua homo conſentit, dum peccat, & tentationi ſuccumbit; & ad illam, vel inſtigari a Deo, vel determinari. Et hoc nomine impugnati ſemper ſunt a Catholicis: hoc ergo ipſum intendit damnare Concilium.

Rurſus ſcrutari oportet illa verba: *Non permiſſive ſolum*, quibus ſatis excluditur evaſio dicentium, Concilium ſolum excludere præmotionem Dei moralem ad peccatum, per conſilium, inſpirationem, excitationem & ſimilia, non vero phyſicam prædeterminationem. In primis enim non eſt hoc conſequenter dictum: nam illa præmotio eſt moralis ex parte Dei, cum libere fiat, & ex parte termini etiam eſt moralis; nam ad actionem moralem hominem applicat: ex parte autem modi, licet non fiat per moralem inſtuatum, ſed phyſicum reſpectu cauſæ applicatæ & motæ, hoc tamen non minuit deformitatem actionis: nam efficacior cauſa malitiæ eſt, quæ ita movet, quam quæ ſolum morali modo movet, ut ex dictis eſt evidens. Deinde illa interpretatio repugnat dictioni excluſivæ, quam Concilium ponit: illa enim excludit omnem cauſalitatem per ſe & propriam. Et augetur vis hujus teſtimonii, quia oſtendimus juxta prædictam ſententiam nihil eſſe in peccato, quod proprie dici poſſit, permiſſive eſſe a Deo, ſed præfinitive & prærordinative, ut ſic dicam. Quo ergo veritatis colore potuiſſet dicere Concilium, opus malum ſimpliciter & abſolute eſſe a Deo, ſolum permiſſive, ſi ad ipſummet opus quod malum eſt ipſe ſuo arbitrio & voluntate humanum arbitrium efficaciter determinaret, cum ab ea determinatione inſeparabilis ſit malitia? Aut, quomodo tale opus non eſt pro-

Objectio. prie, ac per ſe a Deo, ſi ea ſua voluntate illud eligit, & facit, ut homo idem eligat, ſeu eliciat? Dices: ſi hoc argumentum eſt efficax, etiam eſt excludendus concurſus generalis ex vi definitionis Concilii Tridentini: nam per concurſum generalem vere Deus eſt cauſa per ſe effectus, in quem influit: ſi ergo Concilium loquitur de toto actu, etiam pro materiali, & negat, Deum operari illum proprie & per ſe, negat ſane generalem concurſum præſertim, cum addat particulam excluſivam, *permiſſive tantum*. Reſpon-

Solvitur. detur, hoc optime percipi Concilii mentem: cum enim ait, *permiſſive tantum*, ſignificat in primis, in permiſſione includi concurſum generalem, ſeu non excludi, quia concomitatur permiſſionem: ſignificat ſubinde permiſſionem natura ſua requirere oblationem concurſus de ſe indifferentis, ſeu non determinatis ad unum, nec prædeterminantis ad unum cum ei datur: quia hæc jam non eſt permiſſio, ſed omnimoda determinatio. Tandem ſignificat, ideo non poſſe dici Deum propriam & per ſe cauſam mali operis, quia non prædeterminat ad illud, ut hæretici dicunt, neque offert determinatum concurſum ad illud ſolum. Concedo ergo loqui Concilium de actu malo ſecundum ſe, etiam ut actus eſt a tali creata voluntate libere, poſitiveque factus: hunc vero negat poſſe refundi in Deum, ut in primum auctorem, & cauſam propriam, id eſt, ea ſe determinantem abſolute & efficaciter ſuum influxum ad illum: & ideo non ſequitur excludi generalem concurſum, qui de ſe indifferens eſt, ut cap. ſequente latius exponemus. Ubi etiam oſtendemus, hanc fuiſſe communem Scholaſticorum omnium ſententiam, qui punctum hunc diſtincte attigerunt.

Lege D. Thom. in 2.d 47 q.1 art. 1.ad 2. Scotum ibi § Ad ... argu & d 4. §. jad adhuc, & § Primum iſtorum ſolvitur.

Auctoritate Patrum confirmatur aſſertio.

23 EX Patribus autem non omnia referam, quæ adduci poſſunt, quia paſſim loquuntur eodem modo quo divina Scriptura, & Concilium Tridentinum, quod doctrinam ſuam, & loquendi modum ab eis mutuavit. Nec ipſi ſubtiliter diſtinguunt inter materiale & formale. Unde eandem evaſionem patiuntur: loquuntur tamen ſimpliciter de ipſis actibus, vel de effectu eorum, qui eſt hominis perditio, & non ſemper ſub nomine mali, aut peccati, ſed ſub nomine voluntatis hujus vel illius objecti: & eodem modo negant, Deum eſſe auctorem ejus, vel illam velle, aut prædeterminare. Ex his ergo teſtimoniis nonnulla breviter indicabo, ut res ſit evidentior. Et ſane egregium eſt teſtimonium Euſebii lib. 6. de Præparat. Evang. cap. 5. *Impius profecto judicabitur, imo vero peſſimus omnium, qui a creatore univerſi alios ad adulteria, alios ad rapinas, alios ad alia vitia impelli arbitratur, unde ſequitur, aut hæc, peccata non eſſe, aut peccandi cauſam in creatorem referri.*

Gregor. Niſſen. lib. 7. Philoſoph. cap. 1. *Non eſt fas Deo aſcribere turpes actiones*. Plura apud Damaſcenum libro ſecundo, capite vigeſimo nono, & trigeſimo, libro quarto, capite vigeſimo, & Dialog. contra Manich. fol. 480. pag. 2. Theodor. ſerm. 5. ad Græc. & in Epitom. divinor. decret. cap. de Antichriſto, ubi notetur verbum illud: *Neque enim ipſe* (ſcilicet Deus) *Cain effecit homicidam*.

Irenæus lib. 4. contra hæreſ. cap. 77. ubi Fevarden, alios Patres refert. Tertullian. libr. 2. cont. Marcion. cap. 14. ubi etiam Pamelius refert alios. Dionyſius optime de Eccleſiaſt. Hierarch. cap. 9. & de divin. nomin. cap. 4. in fine.

Cyrillus Alexand. lib. 11. in Joan. tractans illa verba Joan. 16. *Nemo ex eis periit: niſi filius perditionis, ut Scriptura impleretur. Perditionis* (inquit) *filium appellat, quia pravitate periit ſua. Non enim divino inexpugnabilique judicio in diaboli laqueum proditorem incidiſſe credendum. Nam, ſi ſic eſſet, nullo modo culparetur, cum judicio Dei nemo reſiſtere queat*. Ponderentur verba hæc, & ratio Cyrilli, quid enim per *divinum judicium inexpugnabile*, intelligere potuit Cyrillus, niſi voluntatem Dei, efficaciſſime moventem? vel certe, quicquid nomine judicii intellexeris, ratio ejus æque de divina prædeterminatione procedit: nemo enim ei reſiſtere poteſt. Sed pergit Cyrillus dicens: *Nulla neceſſitate, ſed proprio judicio fecit, quod fecit, quare merito filius perditionis nuncupatur, qui perditionem eligit. Non enim, quia ſcriptum de illo eſt, quod periturus eſſet: propterea eo nequitiæ proceſſit, ſed quia malignitate ſua periturus omnino erat: idcirco id futurum Scriptura prædicit*: & infra: *Qui novit omnia, & futura, quaſi præſentia videt, per Scripturam nobis hoc etiam prædixit. Non autem omnia quæ Deus novit, aut vult, aut imperat*. In quibus omnibus hoc plane agit Cyrillus, ut totam cauſam ruinæ tribuat humanæ voluntati, & nullo modo divinæ: & hac ſpeciali cauſa dicit, Deum non omnia velle, quæ novit. Unde inferius concludit: *Nam, ſi ad ejus laqueos* (dæmonis videlicet) *ſponte atque negligentia noſtra venimus, quem alium potius, quam nos ipſos criminamur? Nonne hoc eſt, quod Salomon ſcribit? Amentia viri vias ejus devaſtat, & Deum incuſat in corde*: oſtenſum autem a nobis eſt, ſi Deus determinaret voluntates noſtras ad conſenſum malum, non ſine cauſa poſſe incuſari Deum, eique attribui humanam perditionem.

24 Ex Auguſtino afferri multa poſſent: nunc ponderare libet quoddam ejus teſtimonium ex libro ſecundo de Peccator. merit. capite decimo octavo, ubi tractans illud Pauli: *Quid habes, quod non accepiſti?* refert e poſitionem aſſertorum, id dictum eſſe, quia Deus dedit nobis liberum arbitrium, & bene operandi facultatem, ipſe autem hoc impugnat dicens, non ideo dictum eſſe, ſed quia non tantum facultatem, ſed etiam ipſum velle bonum nobis donat Deus: *Quia alias* (inquit) *etiam illud dici poteſt, malam quoque voluntatem Deo auctori eſſe tribuendam, quia neque ipſa eſſe poſſet in homine, niſi homo eſſet, in quo eſſet: at autem homo ſit, Deus auctor eſt, ita & ejus malæ voluntates ad auctorem Deum eſſent referendæ, quod nefas eſt dicere*. Quod negat ullo modo dici poſſe de malo velle: *quia hoc* (inquit) *propriæ voluntatis eſt hominis, non operis Dei: neque enim ad hoc eum compellit, aut adjuvat Deus*. In quo teſtimonio præter Auguſtini verba, quæ ſunt ſatis expreſſa, expendo diſcurſum & rationem ejus, quæ in ſimili forma plurimum valet contra prioris ſententiæ fautores: qui omnia prædicta verba

Legatur Auguſtin. libr. 2. de pec merit. c. 17. lib 1. de nuptiis & concup. cap 28 de Prædeſt & grat. cap 4 de Prædeſt. Sanct. c. 10 libr. 83. qq. q. 3. & 21.

Pauli,

Digitized by Google

Pauli, quæ ſunt de operibus pietatis, intelligunt dicta eſſe ratione illius phyſicæ determinationis, per quam in nobis operatur Deus velle & perficere, ſi ergo eodem modo ajunt determinare Deum voluntatem ad actum malum, neceſſe eſt ut ſimiliter fateantur in nobis operari Deum pravum velle, *quod* (ut Auguſtinus dicit) *nefas eſt dicere*. Conſecutio patet, quia ſimili forma colligit Auguſtinus, ſi id eſſet dictum ob donum naturæ; vel liberi arbitrii, ſequi Deum eſſe mali auctorem, ſicut & boni. Quod ſi diſtinguant de materiali & formali, quomodo Auguſtinus non vidit, illam reſponſionem rationi ſuæ poſſe adhiberi? Vel ergo Auguſtinus non recte colligit, vel (quod verum eſt) de ipſo actu poſitivo, quo noſtrum arbitrium vult malum, cenſet eſſe nefas, illum ad Deum auctorem referre.

Confirmant veritatem hanc egregia verba, & optima ratio ejuſdem Auguſtini ad articulos ſibi falſo impoſitos, art. 6. *Sicut prævaricatoribus angelis Deus non intendit illam, qua in veritate non ſteterunt, voluntatem, ita nec hominibus hunc affectum, quo Diabolum imitantur, inſervit*. Idem art. 10. Sed maxime ſunt notanda verba, art. 15. qui talis erat: *Quando patres inceſtant filias, vel ſervi dominos occidunt, ideo fit, quia Dominus prædeſtinavit, ut ita fieret*. In quibus verbis obſerva, vix amplius contineri, quam materiale peccati. Reſpondet autem Auguſtinus: *Si diabolo abjiceretur, quod talium facinorum ipſe auctor ipſe eſſet inventor, hac ſe poſſet exonerare invidia, & talium ſcelerum patratorem de ipſorum voluntate vinceret, quia etſi delectatus ſit de furore peccantium, probaret tamen non intuliſſe vim criminum. Qua ergo inſipientia, quave dementia definiatur, ad Dei referendum eſſe conſilium, quod nec diabolo in tota aſcribi poteſt, qui in peccantium flagitiis illecebrarum adjutor non voluntatem credendus eſt eſſe generator?* Ponderetur hoc ultimum verbum, quo evidenter conſtat, non feciſſe vim Auguſtinum, nec qui eum calumniabantur, in formalitate peccati, ſed in voluntate illa, & conſenſu quo peccatur. Et de hac voluntate loquens, ait Auguſtinus. Qui eam voluntatem Deum in nobis gignere dicit, magis facere Deum peccati auctorem, quam dæmonem: quia multo pejus eſt, voluntatem hominis ad concurſum determinare (quod Deo attribuitur, & Auguſtinus id videtur appellare *inferre vim criminum*) quam allicere vel invitare, quod ſolum poteſt facere dæmon. Ad articulum etiam 13. idem repetit, nihilque eorum quæ ſunt in peccato, vult tribui Deo ut auctori, ſed libertati arbitrii proxime, remote vero, vel dæmoni, vel concupiſcentiæ; cum tamen nec dæmon, nec concupiſcentia proxime inducat & per ſe ad formale peccati, ſed ad materiale, imo nec ipſum liberum arbitrium directe ſe exerceat circa formale, ſed circa actus ipſos. Illa etiam ſententia, quæ frequens eſt apud Auguſtinum. *A Deo ſunt omnes poteſtates, non tamen omnium voluntates*, hoc optime declarat, quia in ea locutione non eſt ſermo de peccato formaliter, ſed de voluntate qua peccatur. Legatur 5. de Civitat. c. 8. & 9. l. 12. confeſſ. c. 11. & optime de Spirit. & litera c. 31.

26 Similia teſtimonia ſunt apud Proſperum frequentia 2. de vocat. Gent. c. 4. alias 12. *Quæ voluntas* (ſcilicet humana) *in malis actionibus ſola eſſe poteſt, in bonis ſola eſſe non poteſt*. Ejuſmodi habet complura in libris quibus reſpondet ad Gallos & ad Genuenſes: nam liber ad objectiones Vincentianas idem eſt cum libro Auguſtini ad articulos ſibi falſo impoſitos. In libro ergo ad object. Gallor. legendæ ſunt reſponſiones ad 1. 3. 5. 6. & in 7. notentur verba illa: *Horum lapſum Deo aſcribere immodicæ pravitatis eſt, quaſi ideo ruina ipſorum impulſor atque auctor eſt, qui illos ruituros propria voluntate, præſcivit*. Et infra. *Ne quemadmodum ex libero arbitrio oritur cauſa labendi, ita ex ipſa videatur & ſtandi: cum illud humana fiat opere, hoc divino impleatur ex munere*. Et caput undecimum totum eſt de hac re, ubi notentur illa verba. *Non ſunt Dei opera iſta, ſed diaboli, cujus gaudium eſt ruina ſanctorum*. Et in c. 12. notentur illa: *Si Deus hominem ſibi obedientem, a veritate deturbat, & bene currentem cadere facit: ergo pro bonis mala retribuit, & injuſte punit, quod ut fiat impellit. Quid tam perverſum, quid tam inſanum dici aut excogitari poteſt?* Interrogo igitur, an Deus puniat ſolum formalem, vel etiam materiale peccati? Quid dicit ſcriptura? *Quantum glorificavit ſe, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum*. Quid Theologi? Pœna damni, punitur averſio; pœna ſenſus voluntatis ad creaturam converſio. At converti ad creaturam; cave frui, ad materiale peccati ſpectat, quamvis conjunctum habeat formale, utrumque igitur punit Deus injuſte ergo punit, quod ut fiat impellit: Quis enim neget ad id Deum impellere voluntatem, ad quod eam determinat? Nullus ſane efficacior impulſus excogitari poteſt. Si ergo ad actum malum determinat, ad illum impellit: quomodo ergo illum punit? Nam quod illum puniat ut conjunctum habent formale, eum non excuſat: quia ita impellit ut materiale fiat, ut neceſſario conjunctum habeat formale. *Sed* (addit idem Sanctus) *in talem ſenſum trahuntur, qui putant, in omnibus hoc eſſe præſcientiam Dei, quod & voluntatem: cum voluntas ejus numquam velit, niſi bona, præſcientia autem & bona præſcit, & mala, ſed bona, quæ aut ipſe facit, aut ut nos faciamus imperat: Mala autem quæ omnino ipſa non facit, neque fieri ſuaſit, aut impulit*. Omnia hæc verba ſunt conſideratione digniſſima. Sed ne nimium immorer, conſiderentur tantum illa duo verba: *ſuaſit, & impulit*: nam primum videtur pertinere ad moralem motionem, & ex parte objecti: ſecundum ad phyſicam, & ea parte potentiæ, & utrumque inductionis genus in Deum poſſe cadere merito negat. Apoc. 18.

27 Ex his optime conſentiunt verba Leonis ſermo. 16. de paſſ. *Quod Dominus Jeſus Chriſtus furorem frementium pati voluit, in nulla auctor eorum criminum fuit, nec egit ut hæc vellent, ſed ceſſit ut poſſent, & ſic uſus eſt obcæcata plebis inſania, quomodo & perfidia traditoris*.

Rurſus hoc confirmant verba Fulgentii l. 1. ad Monim. c. 13. *In illis* (id eſt, bonis) *opera ſua glorificat*; (Deus videlicet) *in iſtis autem* (id eſt, malis) *opera non ſua condemnat*. Idem fere c. 21. & in toto illo libro, ut c. 4. latius videbimus.

Anſelmus lib. de caſu diab. cap. ult. cum dixiſſet; ipſum velle injuſtæ; quatenus eſt aliquid, eſſe a Deo, ait: *Nempe non ſolum hoc habet aliquis a Deo, quod Deus ſponte dat, ſed etiam quod injuſte rapit, Deo permittente*. Non potuit ſane elegantius declarari, quo modo velle quod malum eſt non inchoetur in nobis a Deo: ſponte ſua nos prædeterminante; ſed a nobis rapientibus, & quaſi cogentibus Deum, ut nobiſcum concurrat. Loquitur autem Anſelmus de malo velle ratione actus materialis, ut evidentius conſtat ex c. 20. ejuſdem libri, ubi diſerte loquitur de voluntate mala ut eſt quoddam bonum, dicitque non eſſe a Deo, niſi permittente. Præterea dialogo de liber. arb. a c. 5. probat, voluntatem non niſi a ſe poſſe ad conſentiendum tentationi efficaciter pertrahi, & cap. 8. ſpecialiter demonſtrat, impoſſibile eſſe id fieri ea motione divina, nam hoc ipſo rectum eſſet: quia jam eſſet divinæ voluntati conforme: quandoquidem ex illius efficaci impetu ac voluntate fieret.

Ubi etiam optime quadrat dictum illud Bedæ lib. 1. var. qq. qu. 13. *Deus nos non cogit ad malum ſed potius nos cogimus Deum ut videat malum*. Ex illa enim antitheſi conſtat, late ibi ſumere verbum cogendi, ut neceſſitatem vel determinationem quamcumque ſignificat. Nos enim non cogimus Deum, ſi ſtricte loquamur; ſed dum voluntas noſtra libera ad peccandum dafinitur, divinam ſcientiam objectiva determinat, ut ipſam videat peccaturam. Sunt etiam optima verba illa Bernardi, libro de grat. & lib. arb. *Velle ipſum eſt, quod vel proficit, vel deficit. Porro ipſum ut eſſet, creans gratia fecit, ut proficiat, ſalvans gratia facit, ut deficiat, ipſum ſe dejicit*. Vide Bedam tom 8. column. 46

28 Denique non omittam Fauſti Galliarum Epiſcopi teſtimonium, quia, licet ea ſe auctoritatem non habeat, indicat tamen teſtimonia & rationes non contemnendas. Igitur l. 1. c. 18. & 19. de grat. & lib. arbitr. ex profeſſo probat, homines Dei voluntate non impel-

impelli in mortem, ſed propria tantum voluntate ad malum ferri, ſeu (quod idem eſt) determinari. Et inter alia inquit. *Quomodo eos in mortem, (ut blaſphemat) impellit, quos ad vitam non ſolum nutu jubentis, ſed affectu ſupplicantis invitat?* Et infra tractans locum Lucæ 19. *Videns civitatem flevit ſuper eam. Hic (ait) conſtringendi ſunt heretici. Si Dominus perituris ſalutis intercluſerat aditum: ergo falſo illorum flevit exitium. Si autem eorum perditionem vero, ut manifeſtum eſt, dolore perdoluit, non voluntatem ſuam homini, ſed conſenſum hominis voluntati ſuæ defuiſſe monſtravit. Quid mirum ſi pro ſalute hominum lacrymas fudit, mox ſanguinem profuſurus?* Et infra: *Duas res hic agit ſermo divinus. Nam, dum dicit: Quoties volui, & noluiſti, in Deo propoſiti bonitas, in homine arbitrii eſt expreſſa libertas.* Et lib. 2. c. 2. ita concludit: *Ergo non de violentia prævidendi imponitur homini cauſa peccandi, ſed magis de conſecuturis hominum meritis ordo exoritur prænoſcendi.* Et infra. *Aliud eſt quod vult Deus, aliud quod permittit Deus, vult bonum, permittit malum, præſcit utrumque.* Et inferius. *Ubi non compulſio, ſed conſenſio peccanti deprehenditur, in querela non auctor, ſed prævaricator in culpa eſt.* Ex adductis ergo teſtimoniis ſatis conſtat mens & traditio Patrum, qui merito nihil diſtinxerunt in hac cauſa inter materiale & formale peccati, quia ſciebant, in ſubjecta materia unum neceſſario conſequi ex alio; & hæreticos, qui tribuunt Deo noſtra vitia, non aliud ſentire, quam Deum creare in nobis, vel præmovere nos ad illos actus voluntatis, quibus peccamus.

CAPUT III.

Solvuntur nonnullæ objectiones contra doctrinam capitis ſuperioris, & Scholaſtici auctores pro noſtra ſententia referuntur.

1 MUlta ſolent contra ſententiam a nobis confirmatam objici, quæ ſi recte perpendantur, eadem argumenta ſunt, quibus hæretici probare nituntur, Deum eſſe auctorem peccati: & ideo, ut hinc magis noſtra veritas confirmetur nonnulla proponemus. Primo objiciunt teſtimonia Scripturæ, in quibus actiones peccaminoſæ Deo attribui videntur, 2.

1 object. ex Scrip. Reg. c. 16. *Dominus præcepit Semei*, &c. & c. 24. *Commovitque David*, &c. Pſal. 104. *Declinaſti ſemitas noſtras a via tua.* Et ſimilia. Huc etiam ſpectat, quod Deus interdum dicitur *indurare corda hominum.* Exod. 7. Joſ. 11. Rom. 9. &c. Item excæcare Iſaiæ 63. *Tradere in reprobum ſenſum.* Rom. 1. *Decipere*, 3. Reg. 22. Job. 12. *Convertere ad odium.* Pſalm. 104. Addi etiam ſolent generales locutiones, quibus omnia opera creaturarum Deo tribuuntur, 1. Corinth. 12. *Qui operatur omnia in omnibus.* Roman. 11. *Ex quo omnia, per quem omnia.* Item Jerem. 10. *Non eſt in homine via illius.* Quod univerſim tam de recta, quam de obliqua via dictum videtur, Epheſ. 1. *Qui operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.*

Secundo objiciuntur nonnullæ duriores locutiones Auguſt. lib. etenim 5. cont. Julian. c. 3. ubi latiſſime

2. object. ex Auguſt tractat, unum peccatum eſſe interdum pœnam alterius; juxta illud ad Rom. 1. *Tradidit illos Deus in reprobum ſenſum*, referens ſententiam Juliani his verbis: *Quid eſt, quod dicis, cum deſideriis ſuis traditi dicantur, relicti per divinam patientiam intelligendi ſunt, non per potentiam in peccata compulſi?* ipſe ſic opponit. *Quaſi non ſimul poſuerit hæc duo idem Apoſtolus, & patientiam, & potentiam, ubi ait. Sic volens Deus oſtendere iram, & demonſtrare potentiam ſuam, attulit in multa patientia vaſa iræ, quæ perfecta ſunt in perditionem.* Sentit ergo Auguſt. Deum non tantum per patientiam expectare ſed etiam per potentiam in peccata compellere. Unde paulo ſuperius, *Tradit* (inquit) *Deus ſive deſerendo* (quod ſolum fatebatur Julianus) *ſive alio quocumque explicabili, vel inexplicabili modo, quo facit hæc ſumme, ac ineffabiliter juſtus.* Ergo ſecundum Auguſt. Deus tradit hominem in deſideria prava, non ſolum negative, id eſt, deſerendo, ſed etiam poſitive efficiendo & innuendo. Quod inferius apertius videtur his verbis exponere. *Facit hæc miris & ineffabilibus modis, qui novit juſta judicia ſua non ſolum in corporibus hominum, ſed etiam in ipſis cordibus operari.* Alia æque difficilia vel obſcuriora verba habet idem Aug. lib. de grat. & lib. arb. ubi ait c. 20. *Ita eſſe in Dei poteſtate, non ſolum bonas hominum voluntates, quas ipſe facit ex malis, ſed etiam illas quæ conſervant ſæculi creaturam, ut eas quo voluerit, & quando voluerit, faciat inclinari.* Et ibidem ait, *Voluntatem proprio vitio malam in hoc peccatum juſto ſuo judicio inclinavit.* Et c. 21. *Operatur Deus in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, ſive ad bona pro ſua miſericordia, ſive ad mala pro meritis eorum.* Alia quæ ad prædefinitionem peccati ſpectant, attingemus infra c. 5.

Tertio poteſt objici ratio deſumpta ex neceſſitate 3. object. ex ratione. divini concurſus ad actum peccati. Nam, ſi rationes ſuperius factæ, quidpiam probant, etiam concludunt, Deum nullo modo per ſe & directe efficere actus peccati, quoniam alias etiam dicendus erit auctor peccati, quia efficit actum hic & nunc, a quo eſt inſeparabilis malitia. Item, quia, ſi concurrit, ergo vult concurrere ad actum; ergo vult, actum illum fieri ab hac voluntate cum his circumſtantiis: ergo virtute vult malitiam. Quod ſi argumentum hic non concludit, ut revera non facit; quia id quod bonum eſt in actu, per ſe eſt ſeparabile a malitia, & Deus ſuo intellectu & voluntate poteſt hæc præſcindere; eodem ergo modo, etiamſi Deus ſua voluntate prædeterminet noſtram ad materiale peccati, non ideo determinabit ad formale, neque erit cauſa ejus. Item in moralibus perinde eſt inducere aliquem ad malum, & cooperari illi: ſi ergo Deo malum non eſt cooperari nobiſcum ad actum qui malus eſt, quod facit concurrendo, etiam non erit malum inclinare, vel determinare voluntatem noſtram ad actum eumdem. Accedit, Deum non caſu concurrere cum homine, quando illum ad actum peccati juvat, ſed perfecto conſilio & providentia: ergo, vel vult adjuvare, quia homo vult peccare, & hoc eſt impoſſibile, quia homo non poteſt velle, niſi a Deo juvetur; vel e contrario: vult hominem juvare, volendo ut homo hoc vel illud velit, & hoc eſt determinare ejus voluntatem ad actum qui eſt malus.

Circa hæc argumenta, præſertim circa teſtimonia tam Scripturæ, quam Auguſtini, in primis obſervo, ſi quid probant, non ſolum id eſſe de materiali peccati, ſed etiam de formali & ſimpliciter de toto peccato nam, ſi corticem literæ ſpectemus, interdum videtur eſſe ſermo formaliſſimum, in illis verbis, exempli gratia. *Declinaſti ſemitas noſtras a vita tua*, & ſimilibus. Sunt ergo hæc teſtimonia ab omnibus Catholicis ita explicanda, ut noſtræ ſententiæ non adverſentur, niſi velint ita ea interpretari, ut hæreticis faveant.

Deinde obſervo ex ſuperius dictis eſſe certiſſimum, Deum non inclinare moraliter voluntatem hominis aut angeli ad malum actum, nec pro formali, nec pro materiali. Ex hac ergo parte ulterius concludimus, multo minus poſſe Deum alio modo phyſico ex parte potentiæ voluntatem ad actum malum inclinare, nedum prædeterminare, quia prædeterminatio ſumma inclinatio eſt, & efficaciſſima. Unde hæc cauſalitas habet omnem abſurditatem, & malitiam, quam prior, & longe majorem; ſed hoc in ſuperiori capite actum eſt. Ad rem ergo præſentem, in omnibus teſtimoniis citatis, tam Scripturæ, quam Auguſtini, potiſſimum eſt ſermo de priori modo inductionis & inclinationis, & ideo non tam procedunt contra nos, quam contra ſententiam omnium; omnibus ergo eorum argumentorum ſolutio incumbit.

Exponuntur Scripturæ teſtimonia de permiſſione divina.

3 AD teſtimonia ergo ſacræ Scripturæ, primo in genere dicitur; omnia ſimilia loca eſſe de permiſſione divina intelligenda. Chryſoſtom. hom. 36. in Matth. non longe ab initio. *Quamquam non ipſe ſed hominum improbitas horum omnium cauſa futura eſſet, ſe tamen facturum omnia dicit, talis quippe eſt*

pe eſt ſcripturarum conſuetudo, Auguſt. de grat. & lib. arbitr. cap. 23. *Quando auditis dicentem Dominum, Ego ſeduxi*: &, *Quem vult, indurat, in eo quem ſeduci, vel obdurari permittit, mala ejus merita credite*. Damaſc. lib. 4. cap. 20. *Scire illud attinet, in Scriptura more poſitum eſſe, ut Dei permiſſionem, actionem ipſius appelles*. Idem fere Proſper ad capitula Gallor. capit. 11. & 12. Ratio item hoc demonſtrat ex generali regula interpretandi Scripturam ſumpta. Quandocumque enim ex ſenſu verborum omnino proprio & quaſi materiali ſequitur abſurdum aliquod pietati, aut aliis locis ejuſdem Scripturæ contrarium, tunc eſt ſignum evidens, in verbis illis latere aliquam metaphoram, vel myſterium, ſic ergo in prædictis locis neceſſarium eſt, verbum illud *agendi*, *ſeducendi*, *indurandi*, & ſimilia cum aliqua improprietate & metaphora interpretari, quæ non poteſt eſſe alia, niſi quod Deo tribuitur tamquam operanti, id quod ſolum permittit.

Cur interdum tribuatur Deo opus ſolummodo permiſſum.

4 Ratio autem, ob quam Spiritus ſanctus voluit, ea metaphora, & loquendi genere uti, eſſe poteſt multiplex. Prima ad terrendos homines: nam, licet Deus hæc poſitive non operetur, tamen ob ejus infinitam præſcientiam conditionalem actuum omnium quos ſinguli homines in omnibus eventibus operaturi ſunt, ſi in eis conſtituantur, ob hanc (inquam) præſcientiam, tam infallibiliter ſequitur, quod permittit fieri, ſicut id quod efficit, & præordinat. Unde, quod ad hominem ſpectat, non minus malum ei provenit, divina poſita permiſſione, quam ſi poſitiva eſſet ordinatio & efficacitas Dei. Ut ergo homines divinam permiſſionem timeant, per modum effectionis proponitur, quod eſt tantum permiſſum.

Iſaia 7.

Secunda ratio. Per hoc genus loquendi ſignificatur, quamvis peccatum non ſit a Deo, tamen effectum peccati eſſe ab ipſo intentum, & ſæpe præordinatum, vel in pœnam peccantium, vel in alium finem bonum, ſic Aſſur, v. g. dicitur *virga furoris Dei* quia licet Aſſyrii peccarent, affligendo populum Dei, tamen Deus illud peccatum permiſit in pœnam ſui populi, cujus afflictionem & paſſionem, quæ bona erat, Deus volebat, licet peccatum non vellet, ſed permitteret tantum. Tertia ratio eſt ſpecialis in aliquibus peccatis, ad denotandum; non ex ſola generali providentia, ſed aliquo ſpeciali Dei conſilio & ratione permitti. Aliquando enim Deus, præter generalem concurſum cauſæ primæ, aliquid ſpeciali & proprio ac peculiari conſilio vult, ex quo certo ſcit fore ut homo peccet; ratione cujus talis permiſſio ſpecialis dicitur; & illis locutionibus explicari ſolet, etiam noſtro loquendi more. Id autem quod Deus hoc modo vult, interdum eſt aliquid negativum, interdum aliquid poſitivum. Negativum eſt, cum Deus prævidens fore, ut, ſi hominem non corrigat, vel aliqua correctione affligat, lapſurus ſit in plura peccata; nihilominus peculiari conſilio & inſcrutabili judicio caſtigationem removet, hominemque deſideriis ſuis tradit. Hoc modo dicitur pater perdere filium, magiſter diſcipulum, & pædagogus alumnum. Unde Eccleſ. 30. *Tunde latera filii tui, ne forte induret*. Hunc modum attigit Orig. 3. Periarch. capit. 1. & explicatur optime Pſal. 72. *In labore hominum non ſunt, & cum hominibus non flagellabuntur, ideo tenuit eos ſuperbia*. Deinde poteſt etiam eſſe hæc permiſſio, quando Deus juſto judicio negat auxilium aliquod ſpeciale ad vitandam culpam, quod, licet non ſit ſimpliciter neceſſarium, eſt tamen moraliter neceſſarium, aut fere, quia, conſiderata hominis diſpoſitione, & occaſione, difficillimum eſt vitare culpam, niſi Deus ſpeciali modo adjuvet, quod tamen facere non tenetur: & ideo interdum juſto judicio illi negat. Quomodo inter homines, quia alium relinquit in manibus hoſtium, neque ei ſubvenit, dicitur eum tradere, licet poſitive non adjuvet, quo exemplo utitur Chryſoſt. homil. 3. in epiſt. ad Rom. exponens verba illa: *Tradidit eos Deus*, &c.

Interdum aliquid vult Deus ex quo certo ſcit futurum ut homo peccet. Id aliquando eſt quid negativum.

Vide Greg. 11. Moral. c. 1. Aug. epiſt. 105. & l. 1. ad Simpl. q. 2. ſerm. 88 de tem. Orig. hom. 7. in lib. Judicum Chryſoſt.

5 Poſitivum autem aliquid facit Deus, quando non ſolum homini malum non infert, ſed etiam beneficia confert, prævidens fore ut illi ſint in ſcandalum, & ruinam, quod non ſolum de temporalibus bonis, ſed etiam de ſpiritualibus verum eſt. Interdum enim mittit Deus prædicatorem ad eum, quem præſcit non fore corrigendum, ſed obdurandum potius. Sic etiam fecit miracula & ſigna coram Pharaone præſciens illum fuiſſe obſtinatiorem reddendum. In quo exemplo fortaſſe uterque modus concurrit, nimirum & poſitiva ſignorum operatio & denegatio abundantioris auxilii, illi homini neceſſarii: vel ex ſe moraliter loquendo, vel juxta præſcientiam Dei. Aliquando etiam Deus aliquid præcipit fieri, quod ſcit poſtea futurum homini occaſionem ruinæ. Sic præcipit filiis Iſrael: ut ab Ægyptiis peterent vaſa aurea & argentea; & hac occaſione dicitur convertiſſe corda eorum, ut oderint populum ſuum, non in eis odium operando, ſed aliquid ordinando, ex quo illi erant in odium excitandi, & convertendi. Aliquando etiam Deus liberam facit homini vel dæmoni facultatem, malum aliquod faciendi: & ideo ſolet nomine actionis vel præcepti ſignificari, ut Damaſcenus ſupra advertit: ut, cum Chriſtus dixit Judæ, *quod facies fac citius*, ſi formam verborum ſpectemus, videtur eſſe præceptum: fuit tamen permiſſio, & oſtenſio animi paratiſſimi ad moriendum, ut notavit Leo Papa ſerm. 7. de paſſ. ac ſi diceret, ego libenter tradar Judæis, & quam citiſſime pro hominibus moriar, tu fac quod libuerit. Sic Matth. 23. *Implete menſuram Patrum veſtrorum*, Joan. 3. *Solvite templum hoc*, & Job 1. ait Dominus dæmoni. *Ecce univerſa, quæ habet, in manu tua ſunt*; quæ ſunt verba clara ſolius permiſſionis: & tamen cap. 2. ait Dominus ad dæmonem. *Tu autem commoviſti me, ut affligerem eum fruſtra*. Joan. 13.

Interdum vero eſt poſitivum. D. Th. ad Rom. 9.

6 Ultimo eſt in his omnibus obſervandum, quod, licet Deus faciat aliquid, vel facere omittat cum certa præviſione futuri peccati, tamen nec ipſa intendit per ſe directe peccatum: neque etiam indirecte poteſt ei peccatum imputari. Non quidem illud per ſe intendit; quia malum eſt alienum a divina bonitate, quod non ſolum de formali, ſed etiam de actu ipſo peccati verum eſt, ut latius dicam in ſequenti capite: quia ille actus ratione malitiæ, quam habet adjunctam & inſeparabilem, eſt pravum, & indignum objectum, ut in divinam intentionem, & voluntatem directe cadat. Neque etiam indirecte ei imputari poteſt, quia non tenetur, vel id facere, quod omittit, vel id omittere quod operatur, ne peccatum quod prævidet futurum, inde ſequatur. Ut autem ex principiis moralibus conſtat, effectus per accidens ſecutus ex actione vel omiſſione alicujus, non imputatur ei niſi intercedat obligatio cavendi unum, ne aliud ſequatur. Quo fit, ut hujuſmodi peccata non poſſint Deo vere ac proprie attribui. Si ergo interdum in verborum ſpecie Deo attribui videntur, vel eſt metaphorica locutio, ut dixi, ad myſterium aliquod ſignificandum, præſertim ad indicandam divinam iram, & animadverſionem a qua talis permiſſio procedit; vel certe non intelligitur de ipſo peccato, ſed de aliquo bono effectu, quem Deus intendit per talis peccati permiſſionem. Sic enim dixit Auguſt. in Enchir. cap. 100. *Nec fineret bonus fieri mala, niſi omnipotens etiam de malis facere poſſet bene*.

7 Ex his facile eſt ad ſingula teſtimonia Scripturæ reſpondere. Secundo itaque Reg. 16. David permiſſionem factam Semei, ut ipſum malediceret, præceptum appellavit, non proprie, ſed tranſlate; ut Aug. notavit, de grat. & libr. arb. c. 20. cognoſcebat enim David ea ſpeciali Dei ordinatione id fuiſſe permiſſum in pœnam ſui delicti, & exercitium patientiæ ſuæ: illam ergo, quæ reſpectu Semei erat permiſſio, reſpectu ſui æſtimavit præceptum. Similiter 2. Reg. 24. verbum illud, *commovit*, permiſſive exponendum eſt, id eſt, in ſupplicium populi permiſiſſe Deum, ut David commoveretur vano & ſuperbo affectu, ad numerandum populum. Similiter explicanda ſunt illa verba Pſalm. 104. *Declinaſti ſemitas noſtras*, id eſt, permiſiſti & ſiniſti nos declinare. Idem denique eſt ſenſus cæterorum verborum, indurandi, excæcandi, quæ ita eſſe intelligenda, in aliis Scripturæ locis ſatis explicatur, Jerem. 5. *Percuſſiſti eos, & non doluerunt, attriviſti eos, & renuerunt accipere diſciplinam, induraverunt facies ſuas, & noluerunt*

Permiſſio cur interdum præceptum vocetur. 2. Reg.

rever-

reverti. Unde Pſal. 9. *Hodie, ſi vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda veſtra*. Et Rom. 2. *Tu autem ſecundum duritiam tuam*, &c. Ita late Aug. libr. 1. qu. ad Simpl. qu. 2. D. Th. ad Rom. 9. lect. 3. Unde recte dixit Fauſtus l. 1. c. 18. de grat. & lib. arb. *Non utique violentia compellentis, ſed clementia vel exantis obdurationis occaſio eſt*.

8 Ad alias generales locutiones Scripturæ reſpondetur, eſſe vel juxta ſubjectam materiam, vel cum diſtributione accommoda intelligenda. In cap. ergo 12. 1. Cor. aperte eſt ſermo de operibus gratiæ. *Diviſiones (ait) gratiarum ſunt, idem autem ſpiritus, diviſiones operationum ſunt, idem vero dominus, qui operatur omnia in omnibus*. Extendendo vero illa verba ad omnia quæ ſimpliciter fiunt, verum eſt, Deum omnia operari, vel ſpecialiter vel generaliter ad ea concurrendo, ad unum quodque quatenus ens eſt; & ita etiam operatur entitatem actus peccati concurrendo ad illam; non tamen prædeterminando. Eodem modo exponuntur verba Rom. 11. *Ex quo omnia*. Locus autem Hierem. 10. jam ſupra lib. 1. c. 11. tractatus eſt: aperte enim ibi eſt ſermo de via morum, quam non poteſt homo facere rectam, niſi a Deo dirigatur; & hoc modo dicitur non eſſe in homine; ut ibidem ſtatim declaratur. Locum autem ad Epheſ. 1. ibidem optime exponit per diſtributionem accommodam Hier. dicens: *Non quo omnia, quæ in mundo fiunt, Dei voluntate & conſilio peragantur, alioqui & mala Deo poterunt imputari, ſed quo univerſa, quæ facit, conſilio facit ac voluntate*. Sic ergo peccatum, voluntate etiam & conſilio permittit, & ad actum peccati voluntate & conſilio concurrit. Quomodo etiam dixit Auguſt. in Enchir. c. 100. *Peccatum ipſum, quod eſt contra Dei voluntatem, non eſt præter Dei voluntatem*.

Auguſtini locutiones exponuntur.

9 AD Auguſtinum priuſquam reſpondeam, certum eſt, eum numquam ſenſiſſe, Deum directe & proprie inclinare voluntatem ad malum actum, ſicut de Judæis ipſe ait, tract. 53. in Joan. *Fecerunt peccatum, quod eos non compulit facere, cui peccatum non placet, ſed facturos eſſe præſcivit*. Similem doctrinam frequenter repetit Auguſt. ſemperque exponit ſimiles locutiones ſacræ Scripturæ de permiſſione, ut videre licet epiſt. 105. & 106. & de prædeſt. & grat. c. 4. & ſeq. Ad Simpl. q. 2. Ad art. ſibi falſo impoſitos, ſæpe. Ubi notatu dignum eſt, nec Auguſtin. nec Proſperum, reſpondendo ad objectiones, reſpondiſſe, Deum eſſe auctorem peccati pro materiali; non pro formali; ſed ſimpliciter negaſſe, a Deo nos moveri ad malas voluntates vel actiones. In locis ergo in objectione citatis nihil habet Auguſtinus huic doctrinæ contrarium: ſed in primo loco merito diſtinguit inter patientiam & potentiam Dei. Nam Paulus, quem ipſe citat, illa diſtinxit: ſenſus autem diſtinctionis eſt; quod Deus, quoſdam expectat per patientiam tantum, ut eorum miſereatur: alios deſerit etiam per potentiam: quia ſuppoſita eorum malitia, vult eos acriter punire. Itaque per patientiam expectare Deum nihil aliud eſt, quam non ſtatim punire. Quod præciſe ſumptum, potius eſt opus miſericordiæ, quam juſtitiæ, juxta illud. *Ignorans, quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit?* Unde hoc modo per patientiam expectare, non eſt deſere, nam propriæ deſerere eſt opus juſtitiæ. Unde conſtat; quid ſit per potentiam tradere hominem deſideriis ſuis, eſt enim illud deſerere. Hoc autem non eſt, per potentiam inclinare voluntatem hominis, ad malum actum ſed eſt, Deum potentia ſua hominem acerrime punire: primum non agendo, ſed relinquendo: & poſtea efficiendo, ut homo, ſuam propriam voluntatem implens, ea maxime torqueatur: quod eſt ſignum maximæ potentiæ Dei: & ideo dicitur, in hoc potentiam ſuam manifeſtare, deſerendo hominem, & vitiis ac deſideriis ſuis illum tradendo, ut tandem in illo divina ira & juſtitia manifeſtetur, juxta illud: *In hoc ipſum excitavi te, ut oſtendam in te virtutem meam:* & illud. *Quod ſi Deus volens oſtendere iram, & notam facere potentiam ſuam*. Rurſus quod Auguſt. ait, *vel deſerendo, vel alio quovis modo*, ideo dixit; quia, ut declaravi, Deus non ſolum non agendo ſed etiam aliquid exterius vel ulterius, operando, id faciat: vel offert homini, quod illi eſt occaſio ruinæ, quam, licet Deus non intendat, nec ad illam directe inclinet, tamen admirabili potentia, & judicio occultiſſimo mittit, dum id operatur in homine & in corde etiam hominis, quod, licet de ſe bonum & ſanctum ſit, & ad id quod honeſtum eſt inclinans, tamen ipſi homini futurum eſt in ſcandalum & occaſionem ruinæ. Ita exponit D. Th. lect. 3. in ep. ad Rom. 9.

Ad Rom. 2.

Ad Rom. 9. Ibidem.

10 Ad alium locum Auguſt. primum reſponderi poteſt eodem modo ex generalibus principiis poſitis. Sed, ut clarius in ſpecie mens Auguſt. intelligatur, advertendum eſt, in principio capitis in particulari loqui de voluntatibus angelicis: has enim videtur intelligere, cum ait: *Verum etiam eas*, ſcilicet voluntates, *quæ conſervant ſæculi creaturam:* quamvis extendi id poſſit ad quaſcumque voluntates principum, & potentium: has ergo voluntates ait Auguſt. inclinare Deum, vel ad beneficia præſtanda, vel ad pœnas ingerendas: utrumque autem fieri poteſt ſine malitia voluntatis: & ita ex hoc cap. non ſequitur inclinare Deum voluntatem ad actum malum. Quia vero interdum punit Deus quoſdam, per malas voluntates aliorum addit Auguſt. mirabilem quemdam modum, dicens: *interdum Deum voluntatem, jam vitio ſuo malam inclinare in hoc peccatum potius quam in aliud, ut talem hominem puniat vel affligat*, vel interdum etiam ut a tanto malo eum liberet, vel ob alios fines providentiæ ſuæ, verbi gratia, cum dæmon paratiſſimus ſit ad tentandos vel affligendos homines, inclinat eum Deus ut hunc potius, quam illum affligat. Et de Semei, ait Auguſt. fuiſſe hoc modo inclinatum a Deo ad maledicendum David; quia jam ſuo arbitrio odium David conceperat, & voluntatem ei nocendi habebat. Optimum exemplum eſt in fratribus Joſeph; qui jam decreverant, eum interficere; Ruben eis perſuaſit, ut non effunderent ejus ſanguinem, ſed in ciſternam vivum immitterent; & poſtea, tranſeuntibus Madianitis, Judas fratres induxit, ut eum venderent potius quam ibi mori ſinerent: hæc ergo inclinatio illarum voluntatum in tale objectum, recte potuit eſſe ex ſpeciali Dei providentia & excitatione, de qua Auguſtinus loquitur; non de prædeterminatione phyſica. Et ratio eſt: quia hoc modo voluntatem jam per ſe malam, ex ſuo libero decreto inclinare ad hoc vel illud objectum, non eſt per ſe malum: imo poteſt eſſe honeſtum, cum ad minus malum inclinetur, ut in exemplo dato apparet; vel interdum etiam ſatis erit, ut malum ſit ejuſdem rationis & gravitatis, ſolumque materialiter diverſum, ut ſi voluntas principis decrevit inferre bellum, & deprædari quicquid poſſit, non eſt malum inclinare illam ad hanc gentem potius, quam ad illam, etiam ſi in eo cernatur minus malum: ſatis enim eſt, quod non cernatur majus. In his ergo caſibus poteſt Deus juxta infinitam ſuam ſapientiam & juſtitiam inclinare voluntates, vel directe interius conſulendo per angelos bonos hoc potius, quam illud opus eligere; vel per angelos malos eis facultatem præbendo limitatam & definitam ad talem perſonam, vel actionem: quo modo legimus ſe geſſiſſe cum dæmone Job 1. ut notavit etiam Auguſt. l. 1. ad Simplic. q. 2. Vel certe præbendo occaſiones, ut talia objecta repræſententur, vel excitetur memoria talis perſonæ, aut quid ſimile: quo facto, ſtatim homo pravam voluntatem prius conceptam, ad talem vel actionem vel perſonam applicat. His ergo modis intelligendus eſt Auguſt. cum ſæpe ibi ait, *agere Deum in cordibus hominum etiam motus voluntatis eorum*. ſcilicet, cum motus eſt bonus, directe illum intendendo: cum vero eſt malus, vel permittendo ſolum vel intendendo etiam ut voluntas, jam ex ſe prava & ad malum determinata, in hac re potius quam in alia ſe exerceat: hoc enim intendere, malum non eſt. Ita fere rem hanc explicuit Hug. Victor libr. 1. de ſacrament. part. 5. cap. 29.

In tertia objectione propoſita duo petuntur, quæ breviter explicanda ſunt. Primum, quomodo voluntas

Digitized by Google

nitas Dei ſe habeat ad actum peccati, ſeu quomodo ad illum præbeat concurſum. Secundum, quæ ſit differentia inter concurſum & prædeterminationem ut ex hac ſequatur aliquid divinæ bonitati repugnans, nempe Deum eſſe auctorem peccati, non vero ex illo. Circa priorem partem, quoniam divina voluntas conſiderari poteſt (ſicut in fine ſuperioris libri dixi) vel ut intra ſe diſponens, vel ut ad extra exequens: quo modo ſub priori ratione ſe habeat ad actum peccati, dicetur cap. ſequenti, quoniam ampliorem declarationem requirit. De altera vero ratione, quæ ad præſens ſpectat, dicendum eſt, Deum non concurrere ad actum malum creatæ voluntatis, medio aliquo actu voluntatis ſuæ, quo abſolute & efficaciter vult talem actum eſſe aut fieri in rerum natura; ſed medio actu quaſi conditionato, quo vult talem actum fieri, & in eum influere, ſi voluntas creata in illum etiam influxerit. Unde ex vi talis decreti ſeu actus ſuæ voluntatis, Deus non determinat concurſum ad actum malum ſolum, ſed indifferenter applicat potentiam ſuam executivam, ad hunc vel illum actum, ad quem voluntas creata ſeſe applicuerit, & poſtea in tempore ex vi illius applicationis & voluntatis, dum illi ſe ſe adjungit cauſa ſecunda, influit in actum malum divina voluntas, humana ſimul ſe determinante. Hunc modum concurrendi indicavit Epiph. hæreſ. 66. ubi ad vindicandum Deum a cauſalitate peccati, inquit: *Juxta permiſſionem liberi arbitrii omnibus propria voluntate uti concedit, ut quiſque, quod voluerit, faciat, quod ipſe quidem malorum cauſa non ſit.* Eumque concurrendi modum ſatis explicui in fine libri ſuperioris, & ex ibi dictis conſtat, & ſufficientem eſſe & poſſibilem. Neceſſitas autem ejus maxime conſpicitur in actibus malis: & ideo in eis frequentius eſt a Theologis declaratus, quos hic referre non pigebit, ut doctrina hujus & ſuperioris capitis amplius confirmetur.

Quo actu voluntatis ſuæ Deus concurrat ad actum malum voluntatis creatæ.

Quid Scholaſtici ſenſerint de concurſu Dei ad actum malum.

12 ET, quoniam auctores contrariæ ſententiæ potiſſimum afferre ſolent in ejus confirmationem Marſilium, & Greg. ab his primum incipiam. Marſilius igitur noſtram ſententiam docet in 1. q. 40. art. 2. q. 1. in fine 4. concl. & p. 3. ſuppoſit. 4. Proprius in q. 45. art. 2. ubi poſt concluſionem, agens de peccato Evæ, ait, Deum voluiſſe illius actum, non abſolute, ſed quaſi ſub conditione, ſi ipſa vellet, & ex vi generalis voluntatis, qua voluit concurrere cum cauſa libera ad actum tam malum, quam bonum, quem ipſa eligeret. Imo addit: *In his actibus, qui diſconveniunt voluntati, voluntas quaſi prævenit Deum*, quod eſt ſano modo intelligendum, ſcilicet non ſecundum propriam anteceſſionem cauſalem, ſed ſecundum rationem quamdam cauſæ determinantis, ut ſupra lib. 1. explicatum eſt.

Greg. in 2. d. 28. q. 1. art. 3. ad 12. ait, Deum concurrere cum voluntate ad actum malum, *non faciendo illam eligere actum malum, ſed partialiter* (ait) *coefficiendo, qui eſt modus communis, quo concurrit ad cujuslibet creati agentis quemlibet effectum.* Vocat autem concurſum Dei partialem effectionem, partialitate (ut ajunt) cauſæ: non partialitate effectus: non enim agit partem effectus, ſed totum: tamen quia non ſolus agit, ſed cum alia cauſa; ideo ait eſſe partialem coefficientiam ex parte cauſæ abſolute ſumptæ: quamvis in ſuo genere, cauſæ ſcilicet primæ, agat Deus ut cauſa totalis. Quoniam vero ipſe Gregorius opinatur, ad omnem actum bonum eſſe neceſſarium auxilium gratiæ, ideo differentiam in hoc conſtituit inter actus bonos & malos; quod ad actus bonos Deus applicat voluntatem, non ad malos; ſed intelligit de applicatione per gratiam excitantem, quæ non tollit poteſtatem reſiſtendi, ut ibidem dicit. Idem in 2. diſtin. 34. art. 3. ad 8. agens de concurſu Dei ad materiale peccati, ait; potius Deum ſequi determinationem voluntatis, quam e contrario: quod quomodo intelligendum ſit, jam dixi.

13 Gabriel omnino imitatur Greg. in 2. d. 37. qu. unica, ar. 3. dub. 2. Andreas de Caſtro novo in 1. d. 22. per plures quæſtiones copioſe, & acute, & non inerudite hanc rem diſputat, & eodem modo declarat hunc concurſum ad actum peccati, & ſpecialiter q. 2. ad 2. ait *Deum velle hunc actum, non velle abſolute ſimpliciter, & efficaci, nec velle præordinante, ſed ſolo velle generali influentia, quod eſt tantum velle ſecundum quid, & conditionaliter, quia, quantum eſt ex ſe, potius vellet Deus, illum actum non fieri, tamen, ſi voluntas creata vult illum ponere, non vult ſubtrahere influentiam ſuam.* Et magis vult (ait) voluntatem creatam ſuæ libertati relinqui, & per conſequens ſuam generalem influentiam paratam eſſe, quam voluntatem creatam omnino impedire, vel neceſſitare. Poſtea vero q. 5. 6. 7. & 8. videtur admittere has locutiones. Prima cauſa prius natura agit, quam ſecunda; &, Secunda agit quia agit prima, & non e contrario; ſed quo ſenſu loquatur ſuperiori libro dictum eſt.

Almain. tract. 1. Moral. c. 8. refert quoſdam aſſerentes, Deum non velle actum malum, etiam ſi efficiat illum: ipſe autem ait, velle, non antecedenter, ſed concomitanter, quod non poteſt aliter intelligi niſi ex parte objecti. Clarum namque eſt, velle Dei antecedere; eſt enim æternum, tamen per illud non vult Deus niſi concomitanter influere in actum: quod in idem redit; quia hoc ipſum nihil aliud eſt, quam velle actum non ſimpliciter, ſed ſi voluntas creata velit ſimul concurrere.

Scotus in 2. d. 37. §. Ad ſolutionem, hanc plane ſententiam docet, cujus verba ſupra retuli lib. 1. c. 5. in fine.

Franciſcus Maironis ſecutus Scotum in 2. d. 43. qu. 4. ait Deum concurrendo ad actum peccati, non velle illum voluntate antecedenti, ſed conſequente, quod explicans, ait: *Vult enim pactum tenere & non fugere ſcilicet, quod in omni actione creaturæ aſſiſtit in cauſando, & ad bonum & ad malum.*

Bonavent. in 2. d. 37. art. 1. q. 1. ad ult. *In operibus* (inquit) *indifferentibus, vel etiam malis, non eſt niſi ſola cooperatio divinæ virtutis, quæ exiſtens in creatura potentialiter, eſſentialiter, & præſentialiter, ſicut conſervat eam in eſſendo, ſic adjuvat in operando, propter quod conceditur ibi eſſe cooperatio non præventio, vel ſubſecutio*; & ibidem ait, Deum non excitare, niſi ad opera bona & meritoria, non ad mala & indifferentia, intellige, ut indifferentia ſunt.

Ex Alenſi plura adduxi ſupra lib. 1. c. 14. quæ hic etiam applicari poſſunt, ſed præcipue favet 1. p. qu. 40. mem. 4. ad 3.

14 Ex D. Th. præterea, quæ de generali concurſu in ſuperiori libro allegata ſunt cap. 14. addere poſſumus quod 1. 2. q. 80. art. 1. ad 3. ait, Deum eſſe univerſale principium omnis interioris motus humani. *Sed quod determinetur ad malum conſilium voluntas humana hoc directe quidem eſt ex voluntate humana*, & in 1. diſt. 47. quæſt. 1. art. 1. & 2. ubi ait, aliquid fieri præter voluntatem beneplaciti Dei: non autem contra illam; ſcilicet actum peccati, de quo non habet Deus abſolutam voluntatem ut non ſit, alias eſſe non poſſet; quia nihil poteſt reſiſtere tali voluntati Dei; ſed neque etiam habet talem voluntatem abſolutam, & beneplaciti ut ſit: imo habet voluntatem prohibendi illum, & ideo eſſe dicitur præter Dei voluntatem beneplaciti, & contra voluntatem ſigni: ergo ex Div. Thomæ doctrina, non habet Deus abſolutam voluntatem qua velit actum peccati eſſe, ſed ſolum antecedentem, qua vult concurrere, ſi voluntas creata velit. Et ibidem ait, poſſe voluntatem humanam facere oppoſitum ejus, quod a Deo permiſſum eſt; & loquitur aperte in ſenſu compoſito, & reddit optimam rationem. *Quia permiſſio reſpicit potentiam cauſæ ad utrumque oppoſitorum ſe habentem: unde neutrum oppoſitorum contra permiſſionem eſt, ſed utrumque eſt ſecundum eam*: ergo juxta ſententiam D. Thomæ permiſſio peccati pro formali, non includit prædeterminationem ejus pro materiali; alioqui omnino repugnaret fieri oppoſitum ejus in ſenſu compoſito.

15 Capreolus in 2. d. 25. quæſt. 1. art. 3. ad 4. Scoti cont. 2. concl. eamdem doctrinam inſinuat, dum ait, probabiliter negari ſigna prioris & poſterioris inter

cauſa-

cauſalitatem primæ, & ſecundæ cauſæ; & ſubdit. *Illis autem ſignis conceſſis ſecundum modum noſtrum intelligendi ſolum & nullatenus extra intellectum Deus in actu voluntatis humanæ cauſat perfectam rectitudinem in comparatione ad ſe, non autem in comparatione ad voluntatem creatam, ſi loquamur de actu peccati.* Nec inde ſequitur (ait) voluntatem creatam in ſecundo ſigno non libere peccare, quia ſimpliciter poteſt efficere actum rectum, licet in ſenſu compoſito non poſſit, id eſt, poſito quod Deus illum non efficit. Quæ doctrina ad hoc tendit, quod ibi non antecedit determinatio Dei, & illa ſigna, quæ ratio noſtra diſtinguit, non excludunt veram concomitantiam concurſus divini & noſtri; & ideo talis ſenſus compoſitus non eſt ex ſuppoſitione antecedente, ſed concomitante; quapropter non tollit abſolutam poteſtatem recte operandi & habendi concurſum, quo Deus efficit rectitudinem actus, etiam in ordine ad voluntatem creatam, ſi ipſa cooperari velit. Expreſſius vero in 2. diſt. 28. qu. 1. art. 3. ad 12. cont. 2. concl. cum diſtinxiſſet cum Gregorio duplicem modum operandi Dei cum noſtra voluntate, ſcilicet, vel partialiter coefficiendo actum, vel præmovendo & applicando voluntatem ad illum, ſubdit: *Ad productionem actus mali ſolum primo modo concurrit Deus quia non facit voluntatem agere actum malum.* Atque hinc conſtat, quomodo intelligendus ſit alius locus Capreoli, qui in contrarium citatur, ex 2. diſt. 37. quæſt. 1. ad 2. principale, ubi ait; dum voluntas agit actum malum, actionem ejus quoad omne poſitivum eſſe poſteriorem actione Dei, quia nulla creatura mota agit niſi mota a Deo: & infra dicit, voluntatem determinari in hoc actu a Deo. Si tamen ſincere legatur, & cum aliis locis conferatur, non agit de prædeterminatione prævia, ſed de determinatione, quæ fit per ipſummet actum. Nec loquitur de actione, aut motione diſtincta, quæ in re ſit prior, ſed de ipſomet concurſu immediato in actum, quem motionem vocat more loquendi D. Thomæ; & ſecundum rationem tantum ibi admittit prius & poſterius, ut aliis locis declaravit, quæ hic, & in fine ſuperioris libri indicavi.

16 Conradus 1. 2. q. 79. art. 1. expreſſis verbis hoc declaravit dicens. *Cum in hac materia dicitur, quod Deus eſt cauſa actus peccati quoad ſubſtantiam per prius & pluſquam voluntas peccans, licet non agat vel ſit cauſa deformitatis, nota propter Scotum quod non debet intelligi quaſi prima cauſa in aliquo inſtanti attingat effectum & operationem cauſæ ſecundæ in ſeipſa, quaſi habeat unam motionem præviam actioni creaturæ voluntatis peccantis. Et illa motio prævia prius producat pro aliquo inſtanti, quam voluntas. Ille enim ſenſus falſus eſt: non enim, cum aliquis vult, oportet, antequam velit, præcedere motionem Dei, loquendo de naturali volitione vel mala: Et in hoc ſenſu videtur ſe fundaſſe Scotus, in alio propoſito, ubi vult quod ad hoc quod res ſint contingentes, oporteat voluntatem divinam eſſe contingentem, id eſt, liberam, ita quod ſi ex neceſſitate vellet, nihil eſſet contingens. Et in hoc ſcienter contradicit Philoſophis, etiam Ariſtoteli, quamvis immerito. Sed de hoc alibi. Senſus autem verus eſt, quod ſecunda cauſa non producit niſi in virtute primæ, quæ ſecundam conjungit ſuo effectui, & intimius attingit effectum, quam ſecunda. Sed cooperando intrinſece ſecundum modum naturæ cauſæ ſecundæ: unde attingit operationem voluntatis modificatam juxta conditionem voluntatis. Et ergo talis effectus non habet neceſſariam habitudinem ad cauſam primam, ſed contingentem, quia fit ab ea ſecundum conditionem voluntatis & cauſæ ſecundæ, quæ eſt contingens. Unde habet motionem cooperativam propriæ actioni creaturæ, & ſecundum modum ejus. Unde, ſi Deus ageret ex neceſſitate naturæ, ut Philoſophi poſuerunt, ſtaret nihilominus contingentia rerum, propter defectibilitatem & libertatem cauſarum ſecundarum. Quare in propoſito intelligas juxta Doctoris Sancti mentem, Deum primo concurrere ad actum peccati, quia videlicet voluntas non agit niſi in virtute Dei, quæ tamen ſolum habet motionem cooperativam, & prius attingit cooperando, quia intimius attingit; & non imagineris modo Scotico, quaſi ſit aliqua duratio naturæ, in cujus primo inſtanti Deus attingat actum peccati, & in ſecundo creatura, ſed ſimul duratione, tamen Deus prius perfectione.* Et inferius ait, totam radicem defectus attribui voluntati creatæ, *quia increata quantum eſt de ſe dat rectitudinem antecedenter, & dat* (inquit) *etiam conſequenter, quantum eſt ex parte ſui, niſi adſit impedimentum: nam, quantum eſt ex ſe Deus illam rectitudinem cauſaret, ſi voluntas ſuam cauſalitatem cauſaret.* Et inferius doctrinam ex Capreolo, Gregorioque relatam inculcat ſæpius.

Omitto recentiores, qui ſententiam hanc, nimirum, Deum non prædeterminare voluntates noſtras ad actus malos, ita approbant, ut oppoſitæ gravem cenſuram inurant, quam ergo nunc prætermittendam cenſui, ſed videri poſſunt Driedo de Captivit. & red. gen. hum. tit. 5. cap. 4. Pighius libr. 7. & 8. de lib. arb. Stapleton. Bellarmin. &c. Adde etiam Gumel. 1. 2. q. 111. art. 3. diſp. 3. & 1. p. qu. 22. art. 4. Quam vero conſequenter loquatur, dicam infra c. 6.

Voluntate quaſi generali concurrit Deus ad actus malos.

17 EX his ergo ſatis conſtat, quomodo & per quam voluntatem, Deus conferat generalem concurſum ad actum malum: nimirum non voluntate præmovente, nec voluntate abſoluta, quia velit talem actum eſſe, ſed voluntate quaſi generali, qua vult ad illum actum concurrere, & qua vult illum actum eſſe, non abſolute, ſed ſubintellecta conditione, ſi liberum arbitrium ad illum efficiendum ſeſe applicuerit, ſeu determinaverit. Cum autem voluntatem illam generalem appello, non eſt ſenſus, ut quidam interpretati ſunt, voluntatem Dei ſolum confuſe verſari circa actus voluntatis creatæ, volens generatim concurrere ad actus ejus: quæ interpretatio eſt in rigore falſa, nam in Deum non cadit confuſa cognitio. Unde, ſicut diſtinctiſſime omnia intuetur, ita ſua voluntate univerſa in particulari, vel diſponit, vel permittit. Atque ita in præſenti ad hunc actum in particulari etiamſi malus futurus ſit, vult Deus concurrere volente homine. Vocatur autem illa voluntas generalis, ad illum actum, ſed offert illum ad alios, bonos vel quia Deus, quantum eſt de ſe non limitat concurſum ſuum, malos etiam in particulari, quos in eodem momento poſſet voluntas hominis habere ſi vellet. Neque enim probo quod quidam ajunt, Deum de facto non habere voluntatem concurrendi in hoc inſtanti cum hoc libero agente creato, niſi ad hunc actum malum, quem præſcit voluntatem creatam operaturam. Ajunt enim Deum ſcientia conditionata præſcire, quid voluntas creata effectura ſit, ſi ipſe præbeat ei concurſum; & prævidens effecturam hunc actum malum, ad illum ſolum velle concurrere, quia ſuperfluum eſſet velle concurrere ad alios, quos præſcit hominis voluntatem non eſſe facturam. Hoc (inquam) mihi non probatur, quia ſi Deus de facto non offerret ſuum concurſum ad alios actus, abſolute non eſſet in proxima poteſtate hominis illos efficere, & ita non eſſet liber ad illos efficiendos juxta doctrinam lib. 1. cap. 1. & 3. traditam, & quæ contra opinionem Scoti cap. 12. & ſeq. eodem lib. dicta ſunt. Nec illa præſcientia conditionata obſtat, quia illamet ſupponit ex parte objecti hanc conditionem, ſcilicet, ſi Deus det concurſum accommodatum voluntati humanæ, ipſe libere hunc actum eliciet, potius quam alium: ergo ut effectus poſtea libere fiat, oportet ut hæc conditio impleatur: ergo Deus non tantum ad illum actum, ſed etiam ad alios, debet offerre concurſum: alias non implebitur conditio, & actus non erit liber, ſaltem quoad ſpecificationem. Unde non eſt otioſa, aut ſuperflua illa voluntas Dei, quandoquidem ad hoc tendit, ut voluntas humana re ipſa ſit expedita ad actum cujuſcumque ſpeciei, quem in eo inſtanti poſſet efficere. Cum autem illa voluntas ſit conditionata, non oportet, ut aliquid ponat in effectu non adhibita conditione, ſed quod ſit tantum in affectu ſeu præparatione ex parte Dei.

Cur voluntas hæc generalis appelletur. Quid ſentiant aliqui de iſta voluntate Dei.

Rejicitur illorum placitum.

18 Dices. Ergo ponitur in rerum natura aliquis

eſſe-

effectus poſitivus, & realis, ſine abſoluta & efficaci voluntate, qua velit Deus illum eſſe, contra illud, *Omnia quæcumque voluit, fecit*, & illud, *Operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ*, & illud Auguſt. 3. de doctr. c. 4. *Voluntas Dei eſt prima, & ſumma omnium corporalium ſpecierum atque motionum*. Et l. 83. qq. quæſt. 3. *Hoc eſt aliquid fieri Deo agente, quod Deo volente*. Et ſuper id Pſal. 144. *Juſtus Dominus in omnibus viis ſuis. Apud Deum hoc eſt velle quod facere, quia ex ejus voluntate res habent eſſe*. Nec videtur ſufficere res conditionata, quia non ſolum neceſſe eſt, ut Deus velit concurrere ſi creatura agat, ſed neceſſe eſt, ut Deus illam agere velit: & ita neceſſe eſt, ut ipſa conditio cadat in voluntatem Dei: & ita voluntas conditionata tranſit in abſolutam. Aſſumptum oſtendo, quia ſicut non poteſt creatura eſſe, niſi Deus velit illam eſſe, ita nec poteſt agere, niſi Deus velit illam agere: tantum enim in agendo, quantum in eſſe, a Deo pendet.

Objectio: Pſal. 113. Ad Epheſ. 1.

Reſponſio

Reſpondetur, concedendo, aliquem realem effectum a voluntate creata fieri, quem Deus abſoluta voluntate beneplaciti non vult eſſe. Neque hoc eſt mirum, quia nec talis voluntas abſoluta Dei neceſſaria eſt, ut ille effectus fiat, ſicut declaratum eſt, nec ille effectus, prout in re fit, eſt objectum decens divinam voluntatem, ut ſeq. capite latius oſtendam. Neque hoc eſt alienum a doctrina Concilii Tridentini dicentis, Deum hos actus malos operari tantum permittendo, non igitur ſimpliciter volendo illos. Idemque fere eſt, quod Auguſtinus, & alii Sancti dicunt, Deum eſſe auctorem omnium poteſtatum, non autem omnium voluntatum, ſcilicet actualium, ſeu volitionum: ſi ergo illarum auctor non eſt, neque illas ſimpliciter vult. Denique idem eſt, quod D. Th. dixit, hos actus non eſſe ea voluntate Dei conſequente & beneplaciti: neque contra illam, ſed præter illam. Et idem eſt ſenſus aliorum Theologorum, quos retuli. Quamvis ergo Deus, omnia quæ voluit fecit, quæ tamen ſimpliciter non facit, non oportet, ut ea ſimpliciter velit: hujuſmodi autem ſunt peccata. Ut vero in actus illorum influat, & ſuo modo illos efficiat, ſatis eſt, ut in eos etiam velit influere, non per ſe ſolum, neque abſolute, ſed concurrente cauſa ſecunda. Unde eo modo, quo hunc effectum operatur illum facit ſecundum conſilium voluntatis ſuæ, accommodatum tali modo concurrendi. Nam æterno ſuo conſilio prudentiſſime decrevit ſuum concurſum ad hos actus præſtare, & id exequitur media voluntate, modo ſupra declarato. Et ita etiam veræ ſunt omnes locutiones Auguſtini, ſumptæ cum diſtributione accommoda: nam voluntas Dei eſt principium hujus effectionis, prout a Deo eſt, non tamen voluntas abſoluta de tali actu ſecundum ſe, ſed voluntas concurrendi ad illum modo prædicto. Neque oportet, ut Deus abſoluta & efficaci voluntate velit, noſtram voluntatem agere, ad hoc ut ipſa agat; ſed ſatis eſt, quod eam agere permittat aut ſinat: atque adeo, ut velit, eam agere, non ſimpliciter, ſed ſubintellecta conditione, ſi ipſa velit. Neque eſt in hoc exacta ſimilitudo inter eſſe a ſolo Deo, & ideo neceſſaria eſt abſoluta voluntas Dei, qua velit ei dare eſſe, ſeu creare illam: voluntatem vero agere non eſt a ſolo Deo, ſed eſt etiam ab ipſa voluntate; & ita eſt ab illa, ut poſſit non eſſe ex intrinſeca vi & facultate ejus: & ideo non eſt neceſſe, quod Deus ſimpliciter velit illam agere, ſed quod velit præbere concurſum, illamque ſinere, ut ſua facultate volendi, aut agendi utatur.

Differentia inter prædeterminationem & concurſum.

19 Atque ex his facile eſt intelligere differentiam inter hanc voluntatem concurrendi, & voluntatem prædeterminantem: eſt enim multiplex. Prima, quod in voluntate concurrendi modo prædicto Deus nihil efficit ſe ſolo circa actum peccati; & ex hac parte non poteſt ei tribui, ut auctori. At vero per voluntatem prædeterminantem Deus ſe ſolo efficeret in voluntate noſtra determinationem ad actum peccati, præviam ad illum: ratione cujus merito tribueretur Deo, & actus peccati, & quidquid cum illo conjunctum eſt. Nam ſi illa prædeterminatio eſt aliquid phyſicum, & reale voluntati inhærens, illud eſt tanquam gravitas quædam pertrahens voluntatem ad profundum peccati: merito ergo tribuetur peccatum Deo danti talem impetum; multo magis, quam motus gravis tribuatur generanti; vel quæ conſequantur formam ei, qui dat illam, vel motus projectorum imprimendi impetum. Si vero illa determinatio non eſt prævium aliquid inhærens, ſed efficax motio Dei, immediatius tribuendum erit Deo, quidquid ea illa motione conſequitur: ſicut tribuitur voluntati, quicquid ex brachii motione ſequitur, quamvis nihil prævium imprimat, ſed ex naturali ſubjectione efficaciter moveat. Secunda differentia eſt, quod voluntas concurrendi non eſt de ſe determinata ad malum actum, ſed indifferens ut explicatum eſt. At vero voluntas prædeterminans eſt ea ſe definita ad actum malum, & ideo ex vi ejus cadit in Dei voluntatem actus malus, & virtualiter ſaltem & implicite malitia ejus: quando quidem Deus ea ſolo ſuo arbitrio ad illum potius, quam ad bonum, ſuum velle definivit, & per illud voluntatem humanam determinavit. Ex vi autem prioris concurſus non cadit in Dei voluntatem abſolutam actus malus, ſed ſola permiſſio ejus. Tertium diſcrimen eſt, quod voluntas concurrendi de ſe & abſolute non eſt efficax, ſed ſufficiens, & cum cooperatione humanæ voluntatis habet effectum: voluntas autem prædeterminans eſſet efficax ex ſe, & ideo ratione illius vere diceretur Deus facere, ut faciamus malos actus, quod nullatenus dicendum eſt.

Reſponſio ad ultimam objectionem

20 Ad tertiam ergo objectionem in forma reſpondetur, negando ſequelam, ſcilicet Deum dici poſſe auctorem peccati ratione generalis concurſus, prout a nobis eſt explicatus; tum propter dicta, quod Dei concurſus ex ſe offertur indifferenter; tum etiam, quia tota illa actio realis, quæ eſt a Deo, prout ab ipſo eſt, manere poſſet ſine vera ratione culpæ aut mali moralis: ut, ſi homo cum ignorantia invincibili, aut inadvertentia naturali eumdem actum realem haberet, careret malitia peccati: & Deus eumdem influxum numero præberet. Et hac etiam ratione nec dici poteſt Deus cauſa per ſe phyſica peccati, ut per ſe conſtat, nec moralis: quia ad illud non movet, nec prædeterminat. Neque etiam poteſt dici cauſa moralis per accidens, vel indirecte, quia non tenetur ſuum concurſum negare. Neque etiam phyſica per accidens dici poteſt, quia cum ejus cauſalitate phyſica, ut illius eſt, non eſt neceſſario conjuncta deformitas. Si autem prædeterminaret voluntatem humanam ad talem actum, dicendus eſſet Deus cauſa moralis, & per ſe, utpote libere movens, & pertrahens ad peccandum; & per accidens, utpote dans motionem non neceſſariam ex vi generalis concurſus. Et ideo etiam non ſequitur, quod voluntas concurrendi ſit virtualis voluntas malitiæ, ſed permiſſionis tantum, quia illa voluntas ex ſe indifferens eſt, & inefficax de ſe: at vero ſi eſſet prædeterminativa, eſſet virtualis volitio malitiæ, quia eſſet definita ex ſe ipſa & efficax. Rurſus propter eamdem cauſam non poteſt Deus dici ratione concurſus cooperari ad malum; tum quia ejus cooperatio de ſe abſtrahit a malitia; tum etiam quia non debet illam negare, ſed concedere propter generalem rationem providentiæ, & propter alia majora bona. Secus vero eſſet de prædeterminatione; quia ex vi ejus ſequeretur infallibiliter malitia, quia prædeterminaret actum moralem ut ſit, & cum omnibus circumſtantiis, ut ſatis declaratum eſt. Denique non ſequitur Deum caſu concurrere, ſed ex perfectiſſima præſcientia, quia prævidet hominem effecturum actum malum, ſi ipſe velit cum eo concurrere, & nihilominus vult, & ita in tempore actu influit, videns quid faciat, & propter quid, non tamen volens abſolute ut hoc modo faciat, ſed tantum volens permittere; quod in ſequentibus capitibus amplius adhuc explicandum erit.

CA-

CAPUT IV.

Non prædefinire Deum æterno ſuo conſilio & voluntate actus pravos.

Prædefinitio divina non poteſt in actus malos cadere

1 DIſtinximus in fine ſuperioris libri prædeterminationem divinam tranſeuntem (ut ſic dicam) ſeu efficientem paſſivam præmotionem, ac prædeterminationem in voluntate noſtra, a prædefinitione immanente & interna, qua Deus intra ſe diſponit, quæ operari aut fieri intendit. Diximuſque hanc prædefinitionem non repugnare actibus liberis, etſi prior determinatio repugnet. Nunc ergo addimus, licet hæc prædefinitio non repugnet actibus voluntatis, eo quod liberi ſint, repugnare his actibus malis, quia mali ſunt, ſeu quia malitiam habent neceſſario adjunctam. Oppoſitum docent non ſolum hæretici hujus temporis, ſed etiam aliqui Theologi. Addunt vero illam limitationem, ſcilicet, prædefinire Deum actus peccatorum pro materiali, non tamen pro formali.

Probatio ex ſcriptura.

2 Contrariam ſententiam veram eſſe cenſemus, quam multæ Sacræ Scripturæ locutiones declarant, in quibus dicuntur hi actus mali omnino alieni a divina voluntate: quæ autem Deus prædefinit, non ſunt ab ejus amore & voluntate aliena; cum illa vere amet & efficaciter velit, Habac. 1. *Mundi ſunt oculi tui ne videant malum, & reſpicere ad iniquitatem non potes.* Ubi ad literam ſermo eſt de ſcientia approbationis: eſt autem eadem vel major ratio de voluntate prædefiniente: non enim poteſt Deus non approbare, quæ abſoluta voluntate, & decreto vult fieri. Unde eſt generalis illa locutio Pſalm. 5. *Non Deus volens iniquitatem tu es.* Et ſpecialiter de voluntate prædefiniente optime intelligitur illud Jerem. 19. *Repleverunt locum iſtum ſanguine innocentium, & ædificaverunt excelſa Baalim, &c. Quæ nec præcepi, nec locutus ſum, nec aſcenderunt in cor meum.* Quo teſtimonio excluditur in primis hæreticorum diſtinctio; quod Deus hæc nolit voluntate ſigni, velit autem ac præfiniat voluntate beneplaciti: prædictis enim verbis non ſolum voluntas ſigni, quæ *præcepti* nomine indicatur, ſed etiam voluntas beneplaciti excluditur per illa verba: *Nec aſcenderunt in cor meum.* Quomodo enim dici poteſt non aſcendere in cor Dei, quod abſoluto decreto præfinitur, & abſoluta ac efficaci voluntate amatur? Et, ne ad formalitatem peccati quis confugiat, de ipſis actibus, & materialibus operibus peccatorum ſermo eſt expreſſus, de quo plura ſtatim. Hoc confirmant illa teſtimonia, in quibus dicitur Deus hæc odio proſequi, Pſalm. 72. Sap. 14. & ſimilia, quæ, quia eamdem fugam habent, & vulgaria ſunt, congerere non eſt neceſſe.

Probatio ex Concilio.

Secundo probatur eadem veritas ex Concilio Arauſicano II. can. 23. dicente: *Aliquos ad malum divina poteſtate prædeſtinatos eſſe, non ſolum non credimus, ſed etiam ſi ſunt, qui tantum malum credere velint, cum omni deteſtatione illis anathema dicimus.* Aut enim hoc intelligendum eſt de malo pœnæ, aut culpæ: ſi de malo pœnæ; ergo a fortiori eſt verum de malo culpæ; tum quia deteſtabilius hoc eſt; tum etiam quia non poteſt prædefiniri malum culpæ, quin in eo virtute prædeſtinetur malum pœnæ. Si autem intelligitur de malo culpæ, habemus quod intendimus: nam prædeſtinatio & prædefinitio ſolis nominibus differunt. Et ſi utraque vox ad voluntatem, vel utraque ad intellectum applicetur, idem prorſus ſignificant ambæ: & hic eſt frequentior uſus harum vocum apud Patres, ut conſtat, & in ſequentibus videbimus. Si vero prædeſtinatio ad intellectum, & prædefinitio ad voluntatem referatur, licet ratione differant, inter ſe tamen convertuntur: nam quidquid ſub prædeſtinationem cadit, præfinitur, & e contrario. Nam ad id Deus per prædeſtinationem ordinat certa media quod per voluntatem præfinit: ſi ergo Deus peccatum non prædeſtinat, neque etiam illud prædefinit.

Præcluditur communis fuga.

Hic vero ſtatim occurrit illa reſponſio, hanc concilii definitionem intelligi de malis prout mala ſunt formaliter, non de actibus, qui deformitati morali ſubſternuntur. Sed ad hanc fugam refutandam ſatis opinor eſſe quæ in cap. 2. dicta ſunt: in hac enim prædefinitione ſunt quodammodo clariora. Nam quid eſt, quæſo, prædefinire Deum abſoluto decreto peccatum Judæ quoad materiale, niſi æterno ſuo conſilio, ac voluntate intra ſe ſtatuiſſe, & efficaciter voluiſſe, ut Judas venderet, ſeu vellet vendere Chriſtum libero & humano modo? Non eſt enim aliud materiale in illo peccato interno niſi hæc voluntas, aut hæc actio. Interrogo igitur, ſi vellet Deus prædefinire peccatum Judæ, quoad formale, quomodo id eſſet facturus? Hic enim dici non poteſt, ut Deus prædefiniat actum malum quoad formale, oportere quod actus prædefinitus habeat rationem peccati in ordine ad prædefinitionem divinam: non enim prædefinitur talis actus, ſed qui ſit peccatum in ordine ad voluntatem humanam: ſatis ergo erit quod Deus prædefiniat, ut ille actus fiat a tali voluntate cum tali ſcientia, prohibitione & modo, ut in ordine ad proximam voluntatem, a qua fit, neceſſario habeat malitiam: at vero totum hoc re vera includitur in prædefinitione illius materialis peccati, ut declaratum eſt. Neque etiam eſt neceſſe, ut Deus velit directe & formaliter actum illum, quia malus eſt, vel ut malus ſit: hoc enim nullus Hæreticorum dixit, nec Concilium in hoc ſenſu, quod in nullius mentem venerat, loqui potuit. Adde ex oppoſita ſententia ſequi, Deum ipſummet malitiam velle, non propter ſeipſam, ſed ſaltem ut medium ad alium finem a ſe intentum, ut in hoc capite, & ſequenti oſtendam, quo fit, ut malum, etiam ut malum, prædeſtinatum ſit ſaltem ut medium.

Unde hanc etiam veritatem affirmat canon. 23. ejuſdem Concilii Arauſic. dicentis: *Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt, quod Deo diſplicet.* Accedit etiam decretum Concilii Valentini Gallici ſub Lothario, capit. 3. dicens: *Fatemur prædeſtinatione ea tantum Deum ſtatuiſſe, quæ ipſe vel gratuita ſua miſericordia, vel juſto judicio facturus erat: in malis vero ipſorum malitiam præſciviſſe, quia ex ipſis eſt, non prædeſtinaſſe, quia ex illo non eſt,* & infra: *Aliquos ad malum prædeſtinatos eſſe divina poteſtate non ſolum non credimus, ſed etiam, ſi ſunt qui tantum malum credere velint, cum omni deteſtatione, ſicut Arauſicana Synodus, illis anathema dicimus.* Huc etiam ſpectat quod in V. Synod. act. 4. inter blaſphemias Theodori refertur, quod dixerit diſpoſuiſſe Deum, ut homines peccarent, quia ita eis expediebat.

Patrum teſtimoniis intenta aſſertio comprobatur.

4 EX Patribus multa poſſunt afferri, quibus hæc veritas confirmetur, ut tamen brevitati conſulam, pauca & illuſtriora teſtimonia annotabo.

Leo Papa primus ſermon. 16. de Paſſ. Domini, tractans illud Actor. 4. *Convenerunt in civitate iſta adverſus puerum tuum Jeſum Herodes & Pilatus cum gentibus & populis Iſrael facere, quæ manus tua & conſilium tuum decreverunt fieri,* (inquit) *Numquid iniquitas perſequentium Chriſtum ex Dei eſt orta conſilio? Et illud facinus, quod omni majus eſt crimine, manus divinæ præparationis armavit? Non hoc plane de divina juſtitia ſentiendum eſt, quia multum diverſum, multumque contrarium eſt id, quod in Judæorum malignitate præcognitum, & quod in Chriſti eſt paſſione diſpoſitum.*

Leo IX. in epiſtola ad Petrum Antiochen. in ſuæ fidei profeſſione inter alia inquit: *Credo prædeſtinaſſe ſolummodo bona; præſciviſſe autem bona, malaque.*

Lege Aug. l. 1. de ordine c. 1. & l. 6. Hypognoſticon.

5 Auguſtin. de prædeſtinat. Sanctor. cap. 10. inter prædeſtinationem & præſcientiam ita diſtinguit, ut ſine præſcientia prædeſtinatio eſſe non poſſit, poſſit autem eſſe ſine prædeſtinatione & præſcientia. *Prædeſtinatione quippe Deus ea præſcivit, quæ fuerat ipſe facturus, præſcire autem potens eſt etiam quæ ipſe non facit, ſicut quæcumque peccata.* Idem Aug. ad art. ſibi falſo impoſitos, ſeu Proſper ad object. Vincent. in 4. *Inſanum omnino, & contra rationem eſt dicere, volunta-*

volunta-

Digitized by Google

lantatem Dei ex Dei volantate non fieri, & damnatorem diaboli, ejuſque famularam, velle ut diabole ſerviatur: & in 10. *Deteſtanda & abominanda opinio, quæ Deum cujuſquam malæ voluntatis, aut malæ actionis credit auctorem: cujus prædeſtinatio nunquam extra bonitatem, nunquam extra juſtitiam eſt. Univerſa enim via Domini miſericordia & veritas. Adulteria enim maritatarum, & corruptelas virginum non inſtituere novit ſancta divinitas, ſed damnare, non diſponere, ſed punire.* In 11. *Nihil talium negotiorum Deus prædeſtinavit ut fieret, neq; illã animam nequiter turpiterque victuram, ad hoc ut taliter viveret, præparavit.* In quibus omnibus ſermo eſt de actionibus ipſis, quæ prave ab hominibus fiunt. Et fere in omnibus articulis ſequentibus ſimilia repetuntur.

7 Proſper lib. 2. de vocation. Gent. cap. 4. alias 12. *Hæc* (inquit) *ſummatim breviterque perſtricta ad id valeant, ut certiſſime noverimus, nullum fidelium, a Deo non diſcendentem, relinqui, neque cujuſquam ruinam ex divina eſſe conſtitutione diſpoſitam*: Et ad cap. Gallor. c. 1. *Prædeſtinationis fides multa Sanctarum Scripturarum auctoritate munita eſt, cui nullo modo fas eſt, ea quæ ab hominibus male aguntur aſcribi.* Nun potuit clarius de actionibus ipſis materialibus loqui: illæ enim ſunt, quæ male aguntur. Idem ſumitur ex c. 6. 7. 11. 12. 14. & in 15. concludit. Contrarium errorem inde oriri, quod inter prædeſtinationem & præſcientiam non diſcernitur: ubi eadem fere verba habet, quæ ex Aug. lib. de prædeſtin. Sanct. c. 10. retulimus.

7 Fulgentius de hoc argumento integrum librum ſcripſit, qui eſt primus ad Monymum: & ideo verba ejus referre ſupervacaneum videri poteſt, ſed lectorem rogare, ut eum totum attente legat: &, ni fallor, aperte conſpiciet, quam ſit & veritati & Auguſtino conformis doctrina, quam in hoc opere tradimus. Nihilominus tamen nonnullas Fulgentii ſententias hic inſerere non gravabor; tum ut breviter mens ejus præ oculis habeatur; tum quia optimas rationes continet ad præſentem veritatem confirmandam. Intendit ergo in toto illo libro oſtendere Deum æterna ſua diſpoſitione ea tantum prædeſtinare, quæ vel per miſericordiam, vel per juſtitiam in nobis operatur: non autem ea, quæ tantum permittit. *Hoc* (inquit) *prædeſtinavit Deus, quod erat ipſe facturus, aut quod fuerat largiturus: illud vero nullatenus prædeſtinavit, quod ſive per gratiam, ſive juſtitiam, facturus ipſe non fuit*: & ſubdit inferius: *Quæramus itaque utrum credendum ſit, Deum iniquorum opera prædeſtinare, pro quibus eas condemnet, ſicut in Sanctis prædeſtinare dicitur quod coronet*: & infra; *In utroque ergo* (id eſt, juſtis, & injuſtis) *tria quædam conſideranda exiſtimo, initium voluntatis, progreſſum operis, finem retributionis. Ut in his quæcunque juſta & bona videmus, juſto & bono Deo demus: illa autem Deo indigna noverimus, in quibus nec bonitatem, nec juſtitiam invenimus*; & infra: *Iniquos ad ſupplicium juſte prædeſtinavit, quia eorum mala opera licet futura præſciret, non tamen ipſe prædeſtinavit ut futura eſſent, quia non ipſe fecit ut facerent*; & inferius: *Ad voluntatem malam Deus hominem non prædeſtinavit, quia homini eam daturus ipſe non fuit*: & hoc ſæpius repetit. Neque habet locum fuga de materiali vel formali peccati; tum quia non poteſt expreſſius loqui de ipſis actibus voluntatis, quibus homo convertitur ad creaturam, & de operibus ipſis quibus peccat; tum etiam quia rationes Fulgentii optime procedunt de ipſis actibus. Quia prædeſtinare tales actus non eſt opus juſtitiæ, ut per ſe conſtat; quia non eſt circa retributionem præmii aut pœnæ: neque eſt opus miſericordiæ, ut per ſe eſt evidentiſſimum. Qui igitur dicunt, prædefinire Deum talem actum, incidunt in illud abſurdum quod Fulgentius infert, his verbis: *Si dixerimus prædeſtinatum a Deo opus aliquod malum, nos Deo miſericordi & juſto tale opus aſcribimus* (*quod abſit*) *ubi nec miſericors poſſit inveniri nec juſtus.* Rurſus ſequitur aliud, quod ita infert: *Ipſe habuit* (*quod abſit*) *iniquitatis originem, ſi hominem a ſe factum, ipſe prædeſtinavit peccatorem.* Hoc enim ipſum ſupra oſtendimus ſequi, ſi Deus abſolute vult actum peccati. Præterea illa ratio etiam de ipſis actibus procedit, ſcilicet: *Poſſet peccatum ex prædeſtinatione Dei eſſe, ſi poſſet aliquis hominum juſte peccare.* Eodem enim modo dicam, poſſe Deum prædefinire actum volendi vendere Chriſtum, ſi potuit Iudas juſte illum exercere: at ſicut hoc non potuit fieri, ita neque illud. Optima etiam eſt illa ratio: *Deinde attendimus, quia nulla ratio redditur, qua homo prædeſtinatus ad peccatum a Deo credatur*: quam poſtea nos perſequemur. Attendatur etiam ratio illa: *Nunquam ad hoc Deus potuit prædeſtinare, quod ipſe diſpoſuerat præcepto prohibere*, non enim prohibet Deus ſolam deformitatem, ſed totum actum. Notentur etiam illa verba excluſiva: *Præſcivit voluntates bonas & malas: prædeſtinavit autem non malas, ſed ſolas bonas.* Neque enim materialis actio peccati dici poteſt voluntas bona, cum non ſit honeſta. Denique conſideretur tam in hoc, quam in reliquis Patribus, ipſos non invenire medium inter opus aut prædeſtinatum & præſcitum, aut præſcitum tantum: nec ullum unquam opus inveniſſe, quod ſub ratione materiali prædeſtinatum ſit, & ſub ratione formali tantum præſcitum: quia revera nullum eſt tale, neque eſſe poteſt, quando formale eſt neceſſario conjunctum cum materiali, ut ſupra oſtendi. Nam tunc prædeſtinato materiali, prædeſtinatur formale, & non eſt ſolum præſcitum, ſed ſimul etiam præfinitum, & in ipſamet præfinitione præcognitum. In cunctis omnibus Patribus de diſtinctione materialis formaliſve rationis in peccato mentio nulla

8 Hic etiam adjungi poſſunt verba Tertulliani, quæ optimam rationem continent, lib. de exhortat. ad caſtitatem cap. 2. *Excuſabitur omne delictum, ſi dixerimus, nihil fieri a nobis ſine Dei voluntate*; & alia, quæ optime proſequitur, dicens everti omnem diſciplinam, ſi contrarium doceatur. At vero non poteſt dici, ſine Dei voluntate fieri, quod a Deo prædeſtinitum eſt: nam prędefinitio fit per abſolutam Dei voluntatem. Idem auctor lib. de ſpectac. cap. 2. ſic ſcribit: *Si omnem malignitatem, & ſi tantam malitiam excogitatam Deus exactor innocentiæ odit, indubitate quæcunque condidit, non in operum exitum conſtat condidiſſe quæ damnat, licet eadem opera per ea, quæ condidit, adminiſtrentur.*

Notanda etiam ſunt verba Hieronymi exponentis illud ad Epheſ. 1. *Qui operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ. Non quo* (ait) *omnia quæ in mundo fiunt, Dei voluntate & conſilio peragantur: alioquin, & mala Deo poterunt imputari: ſed quo univerſa, quæ facit, conſilio facit & voluntate.*

Ex Scholaſticis nihil addere oportet his, quæ in præcedenti capite poſuimus: cum enim ſimpliciter negent actus peccati ex voluntate beneplaciti Dei, clarum eſt omnem voluntatem prædefinientem excludere: nam hæc abſoluta eſt, & magnum ac perfectum Dei beneplacitum.

Rationibus id ipſum oſtenditur.

9 SUpervacaneum etiam videri poteſt, poſt tot Patrum teſtimonia, novas adjungere rationes; ut tamen omnibus ſatisfaciam, paucas adjungam ex eiſdem Patribus deſumptas. Prima: quia quod Deus prędefinit, prædeſtinat: quod autem prædeſtinat, procurat, inchoat, facit ut fiat (loquor enim in humanis actibus:) at repugnat Deo procurare, inchoare, & facere ut fiat actus peccati: ergo & prædeſtinare; ergo & prædefinire. Itaque non fundatur hæc veritas in eo quod hæc prædefinitio ad intra tollat libertatẽ actus prædefiniti: hoc enim falſum eſt, ut in fine ſuperioris libri dixi, & dicam latius in fine hujus & ſequentis: & ex his, quæ ex Fulgentio retuli ſatis intelligi poteſt: ſed fundatur in eo quod talis prædefinitio neceſſario infert cauſalitatem & phyſicam, & moralem peccati. Prima ergo propoſitio probata eſt a nobis tractando locum Concilii Arauſicani. Et præterea ſic declaratur. Prædefinitio hæc eſt efficax volitio, intentio, vel electio objecti prædefiniri: ergo ea vi illius infallibiliter futurus eſt effectus prædefinitus: non enim ſupponitur futurus ante hanc prædefinitionem; & illa poſita, non poteſt non fore: ergo oportet, ut ea vi illius fiat, vel immediate, quod de hac prædefinitione non dicitur: ſi tamen dicatur, a Prima

fortiori ſequitur quod intendimus: vel mediate ordinando media, per quæ infallibiliter obtineatur; quod ad prædeſtinationem pertinet. Altera vero propoſitio, ſeu poſterior pars majoris eſt etiam clara ex definitione prædeſtinationis, quam ſæpe repetit Fulgentius citato loco, & ſumpta eſt ex Auguſtino libris de prædeſtinatione Sanctorum, & de dono perſeverantię. Et probatur facile, quia quod Deus prædeſtinat, providet ut fiat: pertinet autem ad eum qui perfectam habet providentiam, ut ea faciat, vel fieri procuret, quæ abſolute proviſa & præſefinita ſunt: igitur, ſi Deus prædefinit actum malum, etiam adhibebit media convenientia, ut fiat, qualia ſunt exhortatio, conſilium, præceptumve. Quod autem repugnet divinæ bonitati, ita ſe gerere circa actus peccatorum, ut eos fieri procuret, aut facere faciat, ſatis eſt oſtenſum cap. 2. repugnat ergo, Deum hoc actus præfinire aut prædeſtinare.

Altera ratio ex Aug. Anſelmoq; petita

10 Altera ratio ſumitur ex eo quod divina voluntas eſt regula ſuprema omnis bonitatis: unde ſi abſoluto decreto velis aliquem actum a me fieri, ſeu me velle aliquid, hoc ipſo ego non peccabo, ſi id velim: quia conformor meæ regulæ; ergo repugnat, aliquem actum voluntatis humanæ eſſe prædefinitum a Deo, & eſſe malum: quia hoc ipſo quod a Deo eſt prædefinitus, eſt conformis voluntati ejus, ſi fiat: ergo eſt conformis primæ regulæ totius bonitatis: ergo bonus. Ratio eſt ſumpta ex Auguſtino 3. de lib. arbit. cap. 17. Anſelmo libro de lib. arbit. cap. 8. Sed dicetur forraſſe bonitatem actus conſiſtere in conformitate ad voluntatem ſigni, non ad voluntatem beneplaciti: illi enim tenemur conformari ſemper, huic autem non ſemper.

Occurritur objectioni

Sed contra: primo, quia eſto poſſit Deus aliquid velle voluntate ſigni, quod non vult voluntate beneplaciti; & hoc ſenſu illæ duæ voluntates non ſemper conjungantur; tamen, ut recte indicavit Ambroſius libro primo exam. cap. 8. fieri non poteſt, ut illæ voluntates ſint poſitive & directe oppoſitæ; ita ut ſimul velit Deus, me obligare ad aliquid nolendum, & efficaciter ſtatuat, & velit, ut ego id velim, ſimpliciter præveniendo voluntatem meam: quia hæc poſterior voluntas eſt repugnans priori; includit enim oppoſitum ejus, & aliquid amplius. Nam talis voluntas Dei efficax, qua vult abſolute ut ego velim aliquid, hanc includit obligationem, ut ei non repugnetur. Quod aliter declaratur, quia licet ego non tenear confirmari voluntati beneplaciti Dei in volito materiali, & in his quæ ad meam voluntatem non ſpectant, ut docent Theologi, & ſumitur ex Auguſt. in Enchirid. cap. 191. tamen in formali teneor, & in his quæ vult me velle: nam ejus voluntas eſt regula voluntatis meæ. Unde, ſi poſita illa prædefinitione actus peccati homini revelatum eſſet, Deum ſtatuiſſe abſoluto decreto, ut ipſe homo hoc objectum vellet, nimirum, occidere hunc hominem, non peccaret, imo optime faceret id volendo, nulla enim poteſt eſſe magis recta voluntas creata, quam illa, quæ vult, quod Deus vult illam velle. Quapropter cum tali volitione hominis non poteſt eſſe conjuncta moralis deformitas: nam hoc ipſo deſineret eſſe deformitas & obliquitas: vel certe ſequeretur contradictio, quod actus ſit obliquus & conformis regulæ, & conſequenter quod ipſa prima regula totius bonitatis obliqua ſit, & deficiens.

Declaratur magis vis hujus rationis

11 Aliter poſſet ejuſdem rationis vis declarari, quia Deus prohibet ipſummet actum malum etiam pro materiali, ut patet; tum ea forma legis: *Non concupiſces*; tum quia leges ſunt de ipſis humanis actibus; tum etiam quia deformitas non contrahitur ab homine niſi per actum, unde nec prohibetur, niſi prohibendo actum: ergo non poteſt Deus ipſe ex ſe talem actum velle & præfinire: nam ſi, quod deſtruxit, iterum ædificat, prævaricatorem certe ſe conſtituit. Quæ enim major prævaricatio aut repugnantia voluntatis rectæ, quam velle, & ex ſe amare, quæ prohibet, & prohibendo teſtari, ſe id maximo odio habere? Unde recte Ambroſ. 1. Examer. cap. 8. *Eradicari hanc vult Deus, id eſt, malitiam, de animis ſingulorum, quo modo eam ipſe generat?* Hoc ſane etiam de actu ipſo merito dici poteſt.

12 Ultima ratio ſit, quia illud objectum eſt turpe & contra rationem; ideo non poteſt Deus illud abſolute velle. Ponamus enim peccatum illud eſſe mendacium, cur, quæſo, non poteſt Deus velle mentiri? Certe non alia ratione, niſi quia mendacium eſt turpe objectum, & per ſeſe contra rectam rationem. Eandem ergo ob cauſam non poteſt Deus abſoluto actu prædefinire & velle, ut ego velim mentiri: quia hoc velle meum tam eſt turpe objectum, quam ipſum mendacium, includit enim totam illius objecti turpitudinem. Dices, non velle Deum, ut ego velim mendacium, nam ſub his vocibus includitur formalis deformitas; ſed velle, ut velim dicere hæc verba, quæ in re ſunt mendacium, quod eſt materiale tantum. Sed hoc non ſatisfacit, quia Deus in ea prædefinitione non vult in abſtracto ac confuſe, me velle dicere hæc verba; ſed hic & nunc, & cum hac exiſtimatione & cognitione: ergo revera vult, me velle loqui contra mentem, quod eſt mentiri; & idem eſt evidens in voluntate homicidii, aut turpis concubitus.

Ultima ratio

Aliquorum reſponſio evaſio

Sed ajunt, totum illud materiale actus peccati eſſe bonum, cum ſit ens, & ideo poſſe Deum abſolute id velle. Sed in hoc errant, quia non diſtinguunt inter bonum tranſcendens, & bonum honeſtum. Eſt itaque illud bonum tranſcendentale, non vero honeſtum ſimpliciter; & ideo non poteſt cadere ſimpliciter ſub abſolutam & efficacem Dei voluntatem. Sed id ſolum, quod in eo actu poſitivo poteſt eſſe honeſtum, poteſt Deus velle, nimirum concurrere ad illum, ut cauſam primam, ſi cauſa ſecunda ad illum ſe determinaverit, prout in ſuperiori capite declaratum eſt.

Ultima evaſioni occurritur.

Reſpondent adhuc, licet in eo actu nulla ſit bonitas ſufficiens, ut propter ſe præfiniatur, eſſe tamen poſſe utilem ad honeſtos fines; & hoc modo poſſe Deum abſoluta voluntate illum velle aut prædefinire. Sed contra hoc eſt primo illud Pauli: *Non ſunt facienda mala, ut veniant bona*: quapropter non poteſt honeſte amari turpe medium ob honeſtum finem, niſi prius turpitudo tollatur. Deinde eſt illud Sapientis, *Non ſunt ei neceſſarii homines impii*: non ergo indiget Deus actu peccati, ut medio neceſſario ad aliquem finem a ſe præſtitutum: nulla ergo ratione illum præfinire poteſt.

Ex Paulo ad Rom. 3.

Eccleſ. 15.

CAPUT V.

Solvuntur objectiones contra aſſertionem capitis ſuperioris.

Prima objectio ex ſcriptura facta

1 Contra prædictam aſſertionem objici poſſunt in primis nonnulla Scripturę teſtimonia, in quibus affirmari videtur pravas quaſdam hominum actiones ex Dei conſilio, voluntate ac præfinitione fuiſſe profectas. Quale eſt illud Geneſ. 45. *Non veſtro conſilio, ſed Dei voluntate huc miſſus ſum*: eſt autem ſermo de venditione Joſeph, quod fuit graviſſimum crimen fratrum ejus. Quod autem illa voluntas fuerit efficaciſſima & præfinitiva, patet ex cap. 50. ubi de eadem voluntate dicitur: *Num Dei poſſumus reſiſtere voluntati?* Similia ſunt teſtimonia Actorum 2. *Hunc definito conſilio, & præſcientia Dei traditum*. Actorum 4. *Convenerunt Herodes, &c. facere, quæ manus tua, & conſilium tuum decreverunt fieri.*

August.

Secundo obiici poſſunt verba Auguſt. de correct. & grat. cap. 7. ubi, comparans cæteros Apoſtolos cum Iuda, ait: *Illos elegit ad obtinendum regnum cælorum, illum ad effundendum ſanguinem ſuum.* Similia habet ſuper Pſalm. 34.

Tertia ratione

Tertio ſumitur argumentum ex reprobatione eorum, qui damnantur: nulla enim ex parte eorum datur reprobationis cauſa: voluit ergo Deus, eos a regno expellere, prædefiniendo damnationem eorum ante omnem præſcientiam actuum eorum; ſed illa voluntas includit prædefinitionem peccatorum, ob quæ damnantur: ergo. Major patet ex illo ad Rom. 9. *Antequam quidquam boni aut mali egiſſent, &c.* & ex illo: *An non habet poteſtatem figulus, facere aliud quidem vas in honorem, & aliud in contumeliam?*

& ea

& ex illo: *Quod ſi Deus, volens oſtendere iram, & no tam facere potentiam ſuam, ſuſtinuit in multa patientia vaſa iræ apta in interitum*, &c. Et in illo: *In hoc ipſum excitavi te, ut oſtendam in te virtutem meam:* quod etiam Exod. 9. dictum erat. Denique Prover. 16. dicitur: *Omnia propter ſemetipſum operatus eſt Dominus, impium quoque ad diem malam:* ergo prædeſtinavit Deus hominem reprobum ad diem malum; & ideo illius etiam ruinam præfinivit, ut in eo virtutem ſuam oſtenderet. Unde Auguſtin. de Prædeſtin. Sanctorum capite 14. ſignificat, hujuſmodi homini reprobo, ſi aliquando juſtus ſit, vitam produci, donec a juſtitia cadat, & de bon. perſever. cap. 12. *Pleramque (ait) feſtinantibus parentibus, & paratis miniſtris, ut baptiſma parvulo detur Deo nolente, non datur, qui eum parvulum in hac vita non tenuit ut daretur.* Et cap. 14. ait hujuſmodi homines non ſalvari, quia non ſunt prædeſtinati: & cap. 22. ſimiles ſententias habet, quibus illum modum divinæ reprobationis indicat, qui ſine ullo dubio præfinitionem peccati involvit. Ac denique lib. de perfect. juſtit. ait, quoſdam eſſe prædeſtinatos ad interitum.

Quam ex conſimi. lib. effectib. divinæ providentiæ.

Quarta objectio ſumitur ex aliis effectibus divinæ providentiæ, quos prędefinitos a Deo eſſe credimus, & neceſſariam habent connexionem cum actibus peccatorum, unde neceſſe etiam eſt, actus peccatorum eſſe prædefinitos: nam ſi finis prædefinitur, prædefiniuntur etiam neceſſaria media, quæ in fine virtualiter includuntur. Quod maxime neceſſarium in Deo eſt; tum quia ante præfinitionem finis, prævidet neceſſariam connexionem cum mediis; tum etiam quia perfectiſſime vult & diſponit omnia: unde non vult finem aliquem niſi per definita & determinata media, atque ita ſimul præfinit finem per media, & media cum fine. Prima vero propoſitio aſſumpta tribus exemplis declarari poteſt. Primum eſt de actibus contritionis & virtutis pęnitentiæ: hos enim ſæpe Deus præfinit, præſertim in prædeſtinatis; quorum media per quæ ſalvandi ſunt, Deus præfinit, & unum ex his mediis ſæpe eſt in pęnitentia: at vero pęnitentia neceſſario ſupponit culpam: ergo. Secundum exemplum eſt de Paſſione Chriſti, quam Deus ad noſtram redemptionem præfinivit. Tertium eſt de Paſſionibus martyrum, quos Deus ad aureolam martyrii prædeſtinavit, & tamen ſine peccatis tyrannorum martyres eſſe non poſſent. Unde non ſatis fit his duobus ultimis exemplis, dicendo, paſſiones eſſe bonas, & has prædefinire Deum, non vero actiones. Paſſio enim non poteſt eſſe ſine actione; ab illa enim procedit, vel in re eſt idem cum illa: unde, qui illam præfinit, hanc etiam præfiniat neceſſe eſt ob rationem factam.

Quinta objectio.

Quinta ratio in hunc modum formari poteſt, quia vel ex permiſſione peccati, ſeu ex denegatione auxilii efficacis ad non peccandum infallibiliter ſequitur actus peccati, vel non ſequitur infallibiliter. Si dicatur primum, ut multi ſentiunt; ergo, quod ad rem attinet, & reſpectu Dei tantumdem eſt velle permittere peccatum non ſubveniendo homini per auxilium efficax, ac velle actum ejus: ergo, ſicut illud prius poteſt facere & facit, poterit & hoc poſterius. Quod ſi poteſt, certe facit; quia ille eſt modus providentiæ perfectior. Et quia divina voluntas non manet quaſi ſuſpenſa reſpectu alicujus objecti extra ſe, ſed vel illud vult eſſe, aut vult non eſſe: actum tamen peccati non vult non eſſe cum futurus eſt: ergo vult & diſponit, ut ſit. Si vero dicatur ſecundum; ſcilicet, ex illa negatione non ſequi infallibiliter fore peccatum, ſequitur, non poſſe Deum habere perfectam providentiam de rebus omnibus, niſi de actibus ipſis peccatorum diſponat, & præfiniat, ut ſint, vel non ſint; & conſequenter neceſſaria erit in Deo talis prædefinitio. Sequela declaratur; quia ſæpe utitur Deus malis actibus peccatorum ad ſuos fines bonos, & a ſe præfinitos: non poteſt autem uti illis media ſola permiſſione; quia eſſet medium incertum, & ex ſe inefficax; & ita Deus non certa & infallibili diſpoſitione procederet in ſua providentia; quod eſt abſurdiſſimum: eſt ergo ad perfectionem providentiæ divinæ hæc præfinitio malorum actuum neceſſaria.

Ad objectionem ex Scriptura petitam ſolutio.

AD primum teſtimonium dici poſſet, ex vi illorum verborum nihil eſſe, quod nos fateri cogat, aut venditionem Ioſeph, aut aliquem effectum ejus eſſe a Deo præfinitum ante præſcientiam futuri peccati fratrum Ioſeph: ſed ſolum ex præſcientia illius peccati prævisi ſumpſiſſe Deum occaſionem exaltandi Ioſeph, & tunc prædefiniiſſe & ordinaſſe principatum ejus. Nam, ut Divus Thomas dixit 3. part. quæſt. prima art. tertio ad quar. prædeſtinatio ſupponit præſcientiam futurorum: unde colligit, ex præſcientia peccati humani generis ſumpſiſſe Deum occaſionem præfiniendi ſuam Incarnationem. Sic ergo in Ioſeph, qui figura fuit Chriſti, intelligi poteſt, Deum non præfiniiſſe venditionem, ſed illa præviſa præfiniiſſe exaltationem ejus. Et ad hunc ſenſum poſſent non difficile accommodari verba Scripturæ.

Melius tamen & Scripturæ conformius dicitur, Deum præfiniiſſe quidem tranſitum Ioſeph in Ægyptum, & exaltationem ejus, non tamen venditionem: ſed hanc ſolum permiſiſſe ex certa ſcientia & infallibili, quod eſſet futura, ſi permitteretur: & eam permiſſionem, ac malam actionem præviſam ita ordinaſſe, ut per eam finem a ſe intentum conſequeretur. Hæc enim providentię ratio ſummam Dei ſapientiam declarat cum ſumma bonitate, qua unumquodque vult, ordinat, & permittit, prout decet. Quod ergo Deus præfinierit tranſitum Ioſeph, & exaltationem ejus in Ægypto, patet ex illis verbis: *Pro ſalute veſtra miſit me Deus ante vos in Ægyptum*, & infra: *Non veſtro conſilio, ſed Dei voluntate huc miſſus ſum, qui fecit me quaſi patrem Pharaonis.* Ubi conſiderandum eſt, non dixiſſe, Dei conſilio vendidiſtis me: ſed: *Huc miſſus ſum*, quod ſolum ſignificat tranſitum in Ægyptum, & effectum venditionis: in quo, ut per ſe conſtat, nihil erat, quod non potuerit a Deo præfiniri: erat enim bonus effectus, & per ſe nullam requirebat culpam etiam in mediis. Rurſus cum Deus juſte poſſit permittere culpam, ad ſapientiam ejus pertinet, ut eam culpam ad ſuos bonos & peculiares fines ordinet, & illo malo permiſſo utatur ad efficiendum bonum. Atque ita idem Ioſeph cap. 50. Geneſ. dixit ad fratres ſuos: *Vos cogitaſtis de me mala, ſed Deus vertit illud in bonum.* Hoc autem facit Deus optimo modo. Unde non ſolum in hoc ejus ſapientia manifeſtatur, quod præviſo jam peccato futuro, illud ad bonum ordinat, ſed multo magis in eo quod ante præviſum peccatum ut abſolute futurum, ipſamet permiſſionem ejus ad finem a ſe prædefinitum ordinat, tanta certitudine & infallibilitate ac ſi actum ipſum præfiniret.

Ex verbis igitur illis Geneſ. 45. non colligitur præfinitio actus mali, ſed boni effectus ejus, de quo etiam intelligi poſſunt verba illa Geneſ. 50. *Num Dei poſſumus reſiſtere voluntati?* ut non de voluntate permiſſiva peccati, ſed de diſpoſitione, qua voluit, ut ipſe regnaret in Ægypto, intelligantur. Vera tamen & literalis expoſitio eſt, illa verba Joſeph non referri ad eam voluntatem, qua Deus voluit permittere ipſum vendi: nec ad illam, qua ordinavit, ipſum in Ægyptum tranſmittere, ſed ad eam, qua volebat Deus, ut ipſe parceret fratribus ſuis. Unde Græca lectio, cui conformis eſt Hebraica, non habet illa verba: *Num Dei poſſumus reſiſtere voluntati?* ſed loco illorum habet hæc: *Nam ſub Deo ſum ego*: & ita legit Chryſoſtomus, & exponit, *Deum timeo, eique parere neceſſe eſt.* Unde redit idem ſenſus verborum, quæ ſunt in vulgata Latina: non poſſum, ſcilicet licite, reſiſtere voluntati divinæ, qua vult, me parcere vobis.

3 Primum teſtimonium Actorum ſecundo ita exponi poteſt, ut illa verba: *Definito conſilio, & præſcientia Dei traditum*, non ad eandem perſonam referantur, ſed conſilium hominum eſſe intelligatur: præſcientia vero Dei. Non enim dicitur divino conſilio, ſed ſimpliciter, *Definito conſilio.* Et videtur expoſitio ſine ulla vi textui adaptari, ſic enim habet,

Ad Actor. teſtimonia in contrarium adducta.

hunc, definito conſilio, & præſcientia Dei traditum, per manus iniquorum affigentes, interemiſtis: id eſt, vos interemiſtis hunc Jeſum definito quidem conſilio veſtro, Deo autem præſciente & permittente. Deinde, etiamſi utrumque ad Deum referatur, eſt facilis intelligentia: nam ut Chriſtus traderetur, & definitum Dei conſilium, & præſcientia intervenerunt: conſilium quidem ad permittendum tantum ſcelus, & ordinandum illud in infinitum bonum; præſcientia vero, qua videt Deus pravum opus Judæorum, cujus ipſe auctor non erat. Aliud etiam teſtimonium facillimam habet intelligentiam ex ipſamet verborum mutatione, & ponderatione: ſic enim habet: *Con-*
Actor. 4. *venerunt Herodes & Pilatus facere, quæ manus tua & conſilium tuum decreverunt fieri*. Non ait, quæ tu decreviſti ut facerent; ſed, quæ tuum conſilium decrevit fieri. Decrevit ergo Deus, ut Chriſtus pateretur pro hominibus, ut eos redimeret: quod autem Judæi facerent illam Chriſti paſſionem non decrevit, ſed permiſit. Ita exponit Leo Papa Serm. 16. de Paſſ. dicens: *Multum diverſum eſt id, quod in malignitate Judæorum eſt præcognitum, & quod in Chriſti eſt paſſione diſpoſitum: non inde proceſſit voluntas interficiendi, unde moriendi*.

Præterea duo addunt Auguſtin. de Præd. Sanctor.
Quid in malis a cib. prædefinitum Deus ex Auguſtini & Proſp. ſententia cap. 16. & Proſp. ad excerpta Genuen. cap. 7. Unum eſt, malam Judæorum voluntatem non ex Dei conſilio aut prædefinitione proceſſiſſe; ſuppoſita tamen eorum malitia, divino conſilio, ac prædefinitione ordinatum eſſe & taxatum, quid ab eis fieri oporteret. *Tanta quippe* (ait Auguſt.) *ab inimicis Judæis manus Dei & conſilium prædeſtinavit fieri, quanta neceſſitas erat propter nos*. Aliud eſt, Deum non prædeterminaſſe voluntatem malam Judæorum, ſed quid ex ipſa mala voluntate ipſe eſſet facturus; & hoc eſt quod Auguſt. ait: *Eſt ergo in malorum poteſtate peccare, ut autem peccando hoc vel hoc illa malitia faciant, non eſt in eorum poteſtate; ſed Dei dividentis tenebras, & ordinantis eas, ut hinc etiam quod faciunt contra Dei voluntatem, non impleatur niſi voluntas Dei*. Utrumque autem explicuit Proſper, addens: *Male enim velle facillimum eſt malis, & eorum damnabilem voluntatem dubium non eſt divina poteſtate concludi, ut effectum cupiditatis ſuæ, niſi ille permiſerit, habere non poſſint. Uti autem ſapientiam & juſtitiam Dei etiam malorum operibus, quæ ex ipſorum procedunt appetitu ad implenda conſilia & judicia ſua, nullus vel tenuiter ſecundum pietatem doctus ignorat, qui videt Dei Patris optimam voluntatem non parcentis Filio ſuo, ſed pro nobis omnibus tradentis eum, peſſima traditorum Juda & Judæorum voluntate compleri*, &c. Et hoc amplius declarabimus in ſolutione quartæ objectionis.

4 Ad ſecundam reſpondetur, verbum illud Auguſt.
Ad ſecundam objectionem ex Aug. pie eſſe exponendum: nam mens Auguſtini tam ex illo loco, quam ex multis aliis eſt clariſſima: verba autem ſunt duriuſcula & minus propria. Deus ergo prævidens futuram malitiam Judæ ſi illum permitteret ſuo arbitrio & voluntate uti, æterno conſilio decrevit id permittere, & mala illa voluntate ad bonum uti; & voluntatem permittendi peccatum Judæ, & ordinandi illam in tale bonum vocavit Auguſtinus, *Electionem ad effundendum ſanguinem*, non quia Deus per ſe intenderet maleficium Judæ; ſed quia intendebat bonum effectum, ad quem ita ſerviebat illa permiſſio, ac ſi eſſet prædefinitio, ac electio. Hujuſmodi autem locutiones non ſunt a nobis uſurpandæ, nedum extendendæ, ne occaſionem erroris vel ſcandali aliis tribuamus.

5 Ad tertium reſpondetur, ſi argumentum eſſet
Tertiæ objectionis diluſio validum, non ſolum probare Deum prædefinire materialem actum peccati, ſed etiam formalem malitiam ejus, quod ſic declaro & oſtendo: nam Deus neminem voluit excludere a regno ſuo, aut in infernum detrudere ex abſoluta potentia & dominio, ſed ex juſtitia, ita ut licet illa ratio juſtitiæ non fuerit principium illius voluntatis, juxta illam ſententiam, fuerit tamen in objecto illius voluntatis contenta. Sicut voluntas, qua Deus elegit prædeſtinatos, non fuit orta ex juſtitia; in objecto tamen habuit & reſpexit rationem juſtitiæ, volens illis gloriam & coronam juſtitiæ, quam ſuis meritis aſſequerentur. Sicut ergo in hac voluntate circa prædeſtinatos virtute prædefiniuntur media, ita in illa voluntate circa reprobos, virtute prædefiniuntur demerita: at vero demeritum non eſt in peccato, niſi ratione ſui formalis, a quo habet rationem culpæ, & meritum pęnæ: ergo, de primo ad ultimum, præfinitur, ſaltem virtualiter, in ea voluntate culpa ut culpa. Reſpectu autem Dei, ut dixi, perinde eſt virtute, ac formaliter præfinire: quia Deus diſtinctiſſime omnia ſibi proponit & vult finem per media certa & definita. Confirmatur, quia ſi Deus habuit illam voluntatem circa reprobos, id fuit ad oſtenſionem juſtitiæ ſuæ ſcilicet, vindicativæ: ergo ex voluntate id præfinivit, circa quod formaliter vindicativa juſtitia verſatur: juſtitia autem vindicativa non verſatur ſolum circa materiale peccati, ſed maxime circa formale: imo non punit materiale niſi ratione formalis: ergo.

Deinde reſpondeo negando aſſumptum, nam re- Ad malū non prædeſtinat Deus ullū
vera videtur coincidere cum illorum ſententia, qui dixerunt, prædeſtinaſſe Deum quoſdam ad malum, ſicut alios ad bonum: quod expreſſe damnatum eſt in prædicto canone Concilii Arauſicani, & Valentini; & ex profeſſo a Proſpero, & Fulgentio citatis locis. Verba Conciliorum ſunt: *Aliquos ad malum prædeſtinatos eſſe non ſolum non credimus, ſed etiam, ſi ſunt qui tantum malum credere velint, cum omni deteſtatione in illos anathema dicimus*. Repeto ergo argumentum ſuperiori capite factum. Aut in hac definitione eſt ſermo de malo pęnæ, aut de malo culpæ. Si de malo pęnæ: ergo cum æterna damnatio ſit ſumma pęna, neminem Deus ad illud malum prædeſtinavit ex ſola ſua voluntate abſoluta, & prædeterminante. Si vero intelligenda dicatur definitio illa de malo culpæ: primum, licet hoc verum ſit, tamen quod de illo ſolo intelligatur, eſt aperte contra mentem Concilii: nam qui oppoſitum dicebant, & contra quos Concilium definit, non de ſolo malo culpæ, ſed de malo æternæ damnationis loquebantur, ut conſtat ex Proſpero & Fulgentio. Item quia in Concilio Valentino expreſſe conceditur, ſicut datur Qualiter ad malum pœnæ, prædeſtinare dicatur
prædeſtinatio ad vitam, ita etiam dari prædeſtinationem ad mortem: ſed diverſo modo: nam in prædeſtinatione ad vitam, electio præcedit bonum meritum; in prædeſtinatione autem ad mortem, meritum malum præviſum præcedit prædeſtinationem: ergo aperte eſt ſermo de prædeſtinatione ad malum pœnæ: nam ad malum culpæ Deus non prædeterminat, nec ante, nec poſt merita hominis mala. Deinde non poteſt Deus prædeſtinare ad pęnam, ſi proprie & formaliter ſermo fiat de pęna, quin etiam prædeſtinet ad culpam, niſi illam ſupponat, ut ſuperius argumentabar: ergo, ſi Deus non prædeſtinat ad culpam, etiam ex ſe non prædeſtinat ad pęnam, præſertim æternam. Unde nullius momenti eſt, ſi quis Occurritur objectioni
reſpondeat, licet Deus ex ſua voluntate prædefiniat aliquos ad æternum interitum, non tamen prædeſtinare eos ad malum, quia non ordinat media per quæ damnandi ſunt, ſed permittit tantum: hoc (inquam) valde frivolum eſt; tum quia Concilium aperte loquitur de prædeſtinatione ratione actus voluntatis ſeu electionis, quam includit; tum etiam quia ſi ita Deus ex ſe prædefiniret æternam damnationem, ſicut regnum æternum, ita ad eum pertineret providere de mediis neceſſariis. Nec magis repugnaret, media, quam talem finem cadere ſub directam intentionem Dei.

Dico autem, ſi ex ſe Deus id vellet abſolute, ac præfiniret; quia quod id velit quaſi coactus ex hominis culpa, id non ſolum non repugnat, verum eſt maxime conſentaneum divinæ juſtitiæ: & hoc modo dixit Concilium Valentinum, Deum prædeſtinare aliquos ad damnationem & mortem ex eorum culpa. Et tunc jam culpa non eſt proprie medium ad executionem illius divinæ voluntatis, ſed eſt materia circa quam juſta illa voluntas verſatur. Atque hac ratione optime confirmatur hæc veritas illis teſtimoniis Scripturæ, in quibus dicit Deus ſe nolle

mortem

mortem peccatoris; & quod mortem non fecit, nec delectatur in perditione morientium: hæc enim omnia ſignificant, Deum ex ſe hæc non voluiſſe, ſed noſtris actibus & pravis meritis irritatum. Atque hoc modo diſtinxit Damaſcen. lib. 2. cap. 26. voluntatem divinam in antecedentem, & conſequentem, quam etiam *beneplacitum* Dei appellat. Prioremque, ſcil., antecedentem ait habere Deum ex ſe, & per illam velle hominum ſalutem, quia non ſupplicii aut cruciatus cauſa, verum ut ipſius bonitatis participes eſſemus, nos effinxit. Poſteriorem vero ait eſſe illam, qua Deus vult hominem punire, quæ ex ipſius hominis vitio oritur; & ideo conſequens dicitur. Et hoc ipſum eſt, quod dixit Chryſoſtomus homil. 3. in Geneſ. *Propter hoc*, id eſt, propter felicitatem, *nos formavit, non ut pereamus, nec ut ſuppliciis nos torqueat, ſed ut nos ſalvet*. At, ſi Deus abſoluta voluntate ex ſe, & ſine prævisa culpa hominis alicujus, eum decrevisset in æternum punire, plane dicendus eſſet in hunc finem eum creare, ut in eo oſtendat juſtitiam ſuam: nec poſſet dici, ex ſe velle illum ſalvare, quandoquidem ex ſe ſolo efficaciſſime vult illum damnare. Et ideo Auguſtin. ad articul. ſibi fal. impoſit. articul. 3. *Nemo*, ait, *a Deo creatus eſt ut periret*: & hanc veritatem ſæpe ibi docet, præſertim articul. 7. 12. 13. 15. & 16. Unde lib. 3. contra Julian. cap. 18. *Poteſt*, ait, *aliquos ſine bonis meritis liberare*, quia bonus eſt, *non poteſt aliquos ſine malis meritis damnare, quia juſtus eſt*. Idem Proſper ad capit. Gall. præſertim duob. ultim. capit. latiſſime, & efficaciſſime, Fulgent. lib. 1. ad Monim. ubi plures rationes affert, quæ ſuperiori cap. inſinuatæ ſunt.

Diſtinctio voluntatis divinæ in antecedentem & conſequentem breviter exponitur

Omnes ergo hi Patres in hoc tandem conſentiunt, voluntatem Dei prædeterminantem, ſeu prædefinientem tantum eſſe, aut in bonis quæ ex miſericordia confert, aut in malis pœnæ, quæ ex juſtitia rependit; quia omnes viæ Domini miſericordia & veritas: cum ergo præfinitio & prælectio hominis ad damnationem æternam non ſit opus miſericordiæ, ut per ſe manifeſtum eſt, non eſt in Deo niſi quatenus eſt actus juſtitiæ: & ideo neceſſe eſt, ut culpam prævisam ſupponat, quam puniendam ſtatuat: & hanc eſſe Div. Thomæ ſententiam, etiam moderni Thomiſtæ docent. Quæ autem ſit hæc culpa, & alia, quæ ad profundiorem hujus rei declarationem pertinere poſſunt, non ſunt huic loco neceſſaria; & ideo hæc attigiſſe ſufficiat.

Quot & quæ ſint objecta prædefinitionis divinæ ex prædictorum Patrum ſententia. Bannes 1. p. q. 23. a. 5 dub. ult. ad 2.

Tertia objectionis occaſione agitur de reprobationis cauſa.

7 AD tertiam ergo objectionem, in qua inquiritur reprobationis cauſa, ſi ſit ſermo de reprobatione poſitiva, quæ includit abſolutam, efficacem, ac poſitivam Dei voluntatem excludendi aliquem a regno, neganda eſt propoſitio ibi aſſumpta; ſcilicet, ſolam voluntatem Dei ſine ulla ratione ex parte hominis eſſe cauſam hujus reprobationis: ſupponitur enim prævisa culpa hominis, & pertinacia, ſeu duratio in illa uſque ad mortem; & propter illam tandem reprobatur. Et hoc docent aperte Concilium Valentinum & alii Patres citati, & innumeri alii quos brevitatis cauſa omitto. Si autem ſermo ſit de non electione, quam nonnulli reprobationem negativam vocant, ſic verum eſt, cauſam illius eſſe ſolam Dei voluntatem: nulla expectata cauſa ex parte hominis. Nam, ſicut verum eſt, ante omnia prævisa merita bona, Deum quoſdam elegiſſe gratuita voluntate ſua, ita etiam verum eſt, ante ulla mala merita prævisa, ex ſuo arbitrio alios non elegiſſe: ac denique ante omnem præſcientiam abſolutam futurorum, cum cauſa omnium æqualis eſſet, hunc elegiſſe Deum ſuo arbitrio, illum non elegiſſe: ſicut, cum infiniti eſſent angeli, quos Deus creare poſſet, & in omnibus eſſet æqualitas quædam ſeu indifferentia, ſuo arbitrio hos creare voluit, illos autem minime. Et de hac negatione electionis intelligi poſſunt (ut alias expoſitiones prætermittam) illa verba Pauli: *Antequam quidquam boni aut mali egiſſent, Jacob dilexi: Eſau autem odio habui*. Sæpe enim in Scriptura minor amor ſolet odium ap-

Ad Rom. 9 ex Malac. c. 1.

pellari, Luc. 4. *Si quis venit ad me, & non odit Patrem ſuum*, &c.

8 Div. Auguſtinus variis in locis hanc cauſam refert ad originale peccatum: intelligit enim, Apoſtolum loqui de maſſa humani generis jam infecta originali peccato, ex qua (ſi conditionem ejus ſpectes, ut ſcilicet peccato primi parentis infecta eſt) formantur vaſa iræ apta in interitum, & odio digna, & vaſa contumeliæ. Ex hac ergo maſſa dicitur habere poteſtatem figulus facere quædam vaſa in honorem ex miſericordia, alia vero in contumeliam: id eſt, non auferendo ab ipſis contumeliam, quam ex ſua origine infecta contraxerunt, vel non ita auferendo, ut tandem efficiantur vaſa in honorem perpetuum. Quam rem late proſequitur Auguſtinus epiſt. 105. & 106. & aliis in locis. Et eſt probabilis expoſitio, quia Paulus loquitur de genere humano ut nunc eſt. Simpliciter tamen non eſt neceſſaria ad Deum vindicandum ab omni injuſtitia & crudelitate. Primo quidem, quia eadem cauſa inter angelos acta eſt, in quibus nulla erat maſſa perditionis aut naturę infectæ: & tamen quoſdam elegit Deus, alios non elegit: & quoſdam deſtinavit in honorem, alios vero reliquit ut fierent vaſa contumeliæ. Secundo quia ex hominibus peccato originali prius infectis multi juſtificantur, & ab illa culpa liberantur, & nihilominus non omnes illi eliguntur ad gloriam, ſed permittuntur fieri vaſa contumeliæ. Tertio denique, quia hæc non electio non eſt pœna, ut culpam prærequirat, ſed eſt ſolum quædam negatio gratuiti beneficii, quod Deus ut ſupremus Dominus negare poteſt.

Reprobationis cauſam quam eſſe ſignet Auguſt.

9 Igitur, quod attinet ad hanc negationem electionis ante prævisa opera non oportet recurrere ad originale peccatum, ſed ſola voluntas Dei ſufficit. Quod vero attinet ad illa verba de vaſis honoris & contumeliæ, dupliciter poſſunt intelligi. Primo in ipſamet electione quorundam & aliorum non electione: & ſic eadem proportione intelligenda ſunt, ſcilicet, ut permiſſive ſeu negative tantum dicantur fieri vaſa in contumeliam: Deus enim facit vaſa omnia, & quædam in honorem, alia vero non deſtinat in ſpecialem honorem, nec in eum gradum & ordinem, in quem alia: unde fit, ut fiant vaſa in contumeliam, Deo permittente. Secundo, & melius, poſſunt referri illa verba non ad electionem, ſed ad conditionem & formationem vaſorum: quando enim Deus hæc vaſa format, jam præſcit futuram eorum pravitatem & malitiam, & nihilominus ea format: & hoc modo facit vaſa, quæ futura ſunt in contumeliam. Et hæc vaſa, in quibus talis pravitas prævidetur, dicuntur vaſa iræ apta in interitum, ut Fulgentius ſupra notavit: ex his ipſis verbis colligens, Deum neminem ejicere a regno niſi ex prævisa culpa, *quò ira Dei non eſt, niſi ubi præceſſit hominis iniquitas*. Et hoc etiam declarant ſatis illa verba Pauli: *Suſtinuit multa patientia vaſa iræ*: patientia enim Dei erga hominem in injuriis & peccatis ſuſtinendis oſtenditur. Ac denique hoc modo dicitur Deus excitare Pharaonem, ut in eo oſtendat fortitudinem ſuam, vel hominem impium in diem malum. Non quod hæc fuerit primaria intentio Dei in alicujus hominis creatione, ſed quod peccatum hominis, etiam ſi a Deo fuerit præſcitum, non potuerit obſtare, quo minus a Deo crearetur homo: nam in eo etiam ſua pravitate infecto oſtendit Deus gloriam, & potentiam ſuam, quam poteſt intendere ſuppoſita ejus malitia prævisa. Quæ omnia & vera ſunt in humana natura, ſuppoſito originali peccato, & ſine illo etiam procedunt, & applicari omnia poſſunt ad cauſam angelorum. Et ad omnia applicari poteſt illa ratio Auguſtini in Enchirid. capite vigeſimo ſeptimo. *Melius putavit Deus ex malis benefacere, quam mala nulla eſſe permittere*: hac enim ratione creavit quoſdam angelos, licet præſciret futuros malos, quia in eis etiam poterat gloriam ſuam oſtendere.

Non electionis ante opera prævisa, divina voluntas pro ratione exiſtit.

Ad Rom. 9

Quædam Auguſtini ſententiæ exponuntur.

10 AD Auguſtini ſententias in illa objectione propoſitas reſpondeo, omnes eſſe negative & permiſſive intelligendas, non vero poſitive & præfinitive. Itaque Deus non conſervat aliquem in vita ut tandem cadat, & pereat, neque aliquem e vita præmature rapit, ut non baptizetur: Abſint hæc a divina bonitate & pietate: ſunt enim contraria illi voluntati, qua vult omnes homines ſalvos fieri; ſed negative & ſecundum præſcientiam ac permiſſionem verum eſt, etiam ſi Deus aliquem rapiat, ne malitia mutet intellectum ejus: alium nihilominus non rapere, ſed relinquere, ut vitæ ſuæ curſum naturalem agat, etiam ſi videat illi futurum in occaſionem ruinæ, & æternæ perditionis, quam Deus non intendit, nec propterea eum conſervat, ſed conſervat illum, quia non vult, naturalem vitæ curſum immutare, aut generalem influxum negare; permittit autem malum quod futurum prævidet, illudque in gloriam ſuam ordinat. Et ad hunc modum ſunt cætera intelligenda; quæ ita etiam interpretatur Proſper in citatis reſponſionibus ad objectiones Gallorum, & aliis locis. Nam etiam illo tempore quidam male intelligentes Auguſtinum, illi hanc ſententiam objecerunt, ut refert etiam Fulgentius in fine primi libri ad Monim. a qua dicti Patres eum vendicant; & ipſemet Auguſtinus eodem modo reſpondet, in libro (ſi ipſius eſt) ad articulos ſibi falſo impoſitos: Et aliis locis & teſtimoniis ejus idem conſtat, ut oſtendimus. Unde illa ultima ſententia ejus, *Quoſdam eſſe prædeſtinatos ad interitum*, ita exponitur a Fulgentio ut intelligatur de prędeſtinatione ad pęnam ex prævíſo peccato. Et ideo proportionaliter eſt intelligenda de pęna illa, quę peccato reſpondet, propter quod homo in tempore punitur: quod enim prædeſtinatur, infallibiliter habet effectum; & ideo ſi propter aliquod peccatum prævíſum homo prædeſtinatur ad interitum, neceſſe eſt ut propter illud peccatum in tempore puniatur & intereat. Et juxta hunc vocis uſum prædeſtinatio non dicit antecedentiam talis præordinationis hominis in interitum ad præſcientiam demeritorum ejus, ſed dicit antecesſionem æternitatis ad tempus, ſeu præfinitionis divinæ æternæ ad talem effectum punitionis ac juſtitię. Et ideo in hoc etiam eſt differentia inter culpam & damnationem pęnæ, quod illam nullo modo præfinit, nec abſolute vult Deus, nec præfinitione antecedente præſcientiam, nec etiam conſequente; hanc vero præfinit, non tamen ante prævíſam culpam, propter quam in tempore puniendus eſt homo, ſed poſt illam prævíſam.

11 Sed objiciet aliquis, Voluntas divina nunquam eſt ſuſpenſa & quaſi neutra circa aliquod objectum, ſed aut vult, aut non vult, ſeu vult non facere: quia hoc pertinet ad perfectam ejus determinationem; verbi gratia; cum primum voluit creare hos angelos, non intelligitur Deus manſiſſe ſuſpenſus circa alios, quos non creavit, ſed habuiſſe poſitivum decretum non creandi alios: ſed in illo primo ſigno, quo aliquos homines elegit ad regnum, non elegit alios: ergo tunc non manſit voluntas ejus ſuſpenſa & neutra circa illos: ergo habuit poſitivum decretum non admittendi illos ad regnum. Reſpondetur in primis, priorem propoſitionem aſſumptam veram eſſe de inſtante durationis ſeu æternitatis: non oportere autem, quod in omnibus ſignis rationis, quæ mente præſcindimus, ſimiliter procedat: quia ratio noſtra præintelligit voluntatem divinam, ut nihil extra ſe volentem, & poſtea libere ſe determinantem. Intelligit etiam illam voluntatem in quodam ſigno volentem voluntate antecedente, omnes homines non mori, & nondum efficaciter volentem ut mortales vel immortales oriantur, donec prævidit Adæ peccatum. Sic ergo in præſenti pro inſtanti æternitatis verum eſt, Deum voluiſſe poſitiva voluntate excludere a regno, quem non elegit, non tamen in illo primo ſigno ante prævíſa opera, in quo neutram partem, admittendi ſcilicet, vel excludendi illum voluntate efficaci ſtatuit.

Objectio

Reſponſio

12 Deinde addendum eſt; in illo primo ſigno habuiſſe Deum, circa non electos, aliquos actus poſitivos voluntatis & providentiæ ſuæ. Unus eſt ſimplicis voluntatis, qua voluit illos ſalvari, & beatitudinem conſequi, quantum eſt ex parte ipſius Dei juxta illud: *Deus omnes homines vult ſalvos fieri*. Et hoc eodem actu, vel alio ſecundum rationem, voluit eiſdem provideri ſufficientia media, quibus ſalutem conſequi poſſent, quod quidem propoſitum ſub hac generali ratione explicatum, circa omnes habuit, quamvis pro ſuo arbitrio potuerit varia auxilia conferre, & quibuſdam minora, aliis majora, licet prævideret, non fuiſſe habitura effectum, & eſſent ſufficientiſſima, & interdum uberiora, quam neceſſaria ſint. Denique habuit etiam voluntatem permittendi, eos peccare; quam voluntatem permiſſivam ita aliqui declarant, ut præfinienti æquivaleat; vel quia dicunt, permiſiſſe formale peccati, præfiniendo materiale, cum quo illud formale eſt infallibiliter conjunctum, ut viſum eſt: Vel quia dicunt, Deum voluiſſe permittere, ut infallibiliter talis lapſus accideret reprobis, conſtituendo hanc infallibilitatem non in aliqua ſcientia conditionata antecedente ſecundum rationem, ſed in voluntate ipſa Dei; quod plane eſt attribuere infallibilitatem lapſus permiſſi efficaciæ divinæ voluntatis, quod & rationi permiſſionis repugnat, ut ex Div. Thoma & Scoto ſupra oſtendi; & plane confundit voluntatem permittentem cum præfiniente. Inde enim fit ut infallibilitas talis eventus ſeu peccati permiſſi contineatur ſub objecto illius voluntatis, & ſit a Deo per ſe ordinata & volita, quia alias non poteſt ad efficaciam divinæ voluntatis pertinere. Igitur illa voluntas permiſſiva talis fuit; ut ex vi illius non foret infallibile peccatum. Quæ tamen Deus ſua infinita ſcientia præſciebat, quid voluntas creata in quocumque eventu operatura ſit, ſi cum talibus conditionibus crearetur, & permittatur operari, hinc conſequens fuit, ut Deus, habendo talem voluntatem permiſſivam, prævíderit etiam, talem hominem non electum, fuiſſe damnandum, & hoc totum ſimul permiſerit.

1. ad Tim. 2

D. Tho in 1. diſt. 47.

Unde permiſſionem peccati infallibilis lapſus committetur.

13 Atque hinc obiter conſtat, cur illa negatio electionis dicta ſit ab aliquibus reprobatio negativa; quia non electio ſemper habet adjunctam prædictam permiſſionem cum tali præſcientia conditionata, quibus poſitis, infallibile eſt, hominem non electum, fore reprobum, non quidem ex præfinitione divina antecedente, ſed ex præſcientia. Hinc etiam intelligitur, voluntatem illam permittendi peccata reprobi, ſi ad totum ejus lapſum comparetur, non habere cauſam ex parte illius. Namque in angelis malis, verbi gratia, quod Deus permiſerit primum eorum peccatum, non poteſt habere cauſam ex parte illorum, quia ante primum peccatum non eſt aliud: & tamen ante primum eorum peccatum anteceſſit permiſſio ejus: illa ergo non habet cauſam ſpecialem ex parte Angeli. Et idem eſt in hominibus quoad permiſſionem peccati Adæ; ut ſecludamus quæſtionem de permiſſione aliorum peccatorum actualium poſt prævíſum originale. Hæc vero prima permiſſio, vel voluntas ejus non poteſt dici reprobatio poſitiva, quia nullo modo proceſſit ex voluntate damnandi reprobum; neque ex juſtitia vindicativa aut punitiva, ſed ex quadam ratione generalis providentiæ, qua Deus vult ſinere cauſam ſecundam, ut motus ſuos agat. Unde, quod quidam ajunt, Deum voluiſſe illa primam permiſſionem, ut oſtendat juſtitiam ſuam in punitione peccati, ſi intelligant, Deum intendiſſe hunc finem efficaci voluntate & præfinitione, & ideo permiſiſſe peccatum, falſum eſt & incidit in ſententiam impugnatam de prædeſtinatione hominum quorundam ad mortem ante prævíſum peccatum. Si autem non id intelligant de voluntate præfiniente, ſed quaſi conditionata, ſuſtineri poteſt. Deus enim, licet non præfinierit ſeu abſolute decreverit exercere juſtitiam ſuam vindicativam, antequam permiſerit & prævíderit peccatum; voluit tamen punire peccata, ſi fierent; & prævidens etiam in hoc poſſe manifeſtari gloriam ſuam ex permiſſione peccati, voluit illam, habens hoc propoſitum, quaſi conditionatum, operandi hoc

Non electio cur ab aliquibus negativa reprobatio nominatur. Permiſſionis peccatorum omnium nulla datur ex parte peccatoris cauſa.

Qualiter Deus intenderit manifeſtationem juſtitiæ ſuæ vindicativæ in permiſſione peccati.

bonum

bonum ex illo malo, ſi fieret. Et hæc ſint ſatis de illa tertia objectione, quantum brævitas præſentis operis permittit.

Ad 4. Objectionem.

14 Ut ad quartam objectionem reſpondeam, ſuppono, dupliciter poſſe effectum aliquem prædefinitum a Deo reſpicere culpam. Uno modo omnino eſſentialiter, ut actus proprius pœnitentiæ culpam ſupponit, prout talis actus dicit retractationem & ſatisfactionem aliquam offenſæ commiſſæ; item redemptio; pœna ut pœna; & ſimilia, quæ formaliter reſpiciunt culpam ut culpa eſt, tanquam objectum vel materiam circa quam verſantur. Alio modo bonus effectus poteſt ſupponere culpam, ut occaſionem tantum, vel ut cauſam extrinſecam non ſimpliciter neceſſariam, ſicut actus humilitatis poteſt vehementius exerceri occaſione culpæ, & homo poteſt generari per actum peccaminoſum, qui etiam poſſet ſine culpa generari.

Bonus effectus eſſentialiter culpã ſupponẽs hac non prævisa, præfiniri nequit.

De effectibus prioris generis cenſeo non poſſe prædefiniri a Deo ante præſcientiam peccati, circa quod verſantur; ob rationem in illa objectione tactam, ſcilicet quia in illa præfiniretur culpa non tantum materialiter, ſed etiam formaliter: quia culpa ut culpa ad talem actum ſeu effectum gratiæ ſupponitur. Nec vero hinc ſequitur Deum non prædefinire actus pœnitentiæ; ſed ſolum ſequitur; non prædefinire illos ante præſcientiam omnium operum futurorum in tali homine, cujus pœnitentia præfinitur, quod veriſſimum eſt. Unde, licet fortaſſe Deus præfiniat in prædeſtinatione omnia media prædeſtinationis, de quo infra dicetur, non tamen eſt neceſſe, ut, noſtro more concipiendi, omnia præfiniat in eodem ſigno rationis, & cum eadem anteceſſione ad præſcientiam futurorum. Et hoc modo præfinit actum pœnitentiæ, poſtquam prævidit lapſum peccatoris. Exemplo etiam redemptionis Chriſti Domini id explicari poteſt: ſentiunt enim frequentius Theologi, Deum non prædeſtinaſſe Chriſtum Dominum ſub ratione redemptoris, niſi ſuppoſita præſcientia originalis peccati, quia redemptio eſſentialiter dicit habitudinem ad peccatum, illudque ſupponit, ſaltem in radice infecta: & nihilominus abſolute verum eſt, Chriſti redemptionem fuiſſe ab æterno præfinitam; & de Incarnatione ſecundum ſe eſt probabile fuiſſe ante præſcientiam originalis culpæ præfinitam.

Boni effectus non neceſſario peccatum ſupponẽtes illius tamen occaſione executioni mandati, ipſo nõ prævisο, queunt præfiniri

15 De effectibus autem poſterioris generis non eſt inconveniens præfiniri etiam ante præſcientiam actus peccati cujus occaſione vel cauſalitate in tempore fiunt tales effectus. Sic potuit fieri, ut Deus prædeſtinaverit Petrum ante præſcientiam peccati, ad talem humilitatis gradum; & tamen poſtea permiſerit peccatum, ut illi eſſet occaſio talem humilitatem comparandi. Sic etiam præfinire potuit Deus, Joſeph regnare in Ægypto, antequam permitteret vel præſciret abſolute futurum peccatum fratrum ejus, qui eum vendiderunt: quia revera ille effectus talis erat, qui poſſet ſine peccato fieri; tamen, quia etiam poterat fieri occaſione peccati, & hoc magis Dei ſapientiam manifeſtabat, facile intelligitur Deus deinde permiſiſſe peccatum illud, quod ſibi eſſet occaſio conferendi Joſeph illud bonum. Et ad hunc modum intelliguntur optime multa opera divinæ ſapientiæ & providentiæ, in quibus ita utitur Deus voluntatibus malis ad ſuos bonos effectus etiam a ſe præfinitos, ac ſi ipſas etiam malas voluntates præfiniret, cum tamen illas ſolum permittat; qui hoc ſatis ſibi eſt ad ſuos fines conſequendos; & alius modus volendi talia opera non decet ipſius bonitatem. Et in hoc poſteriori ordine collocanda eſt Chriſti Domini paſſio de qua in expoſit. Pſalm. 42. nomine Hieronymi ſic legitur: *Reprobat autem cogitationes populorum, hoc eſt, Judæorum conſilia, quia non potuerunt illa facere, niſi quantum a Deo præfinitum erat.* In hoc etiam ordine paſſiones fortaſſe Martyrum ſedem vindicant, quæ ut paſſiones ſunt, bonæ ſunt, & eſſentialiter ſeu ex intrinſeca habitudine culpam non requirunt; & ideo ſub tali ratione præfiniri potuerunt, etiam ante præſcientiam, vel permiſſionem actuum iniquorum, per quos in tempore effectæ ſunt, quia in illis paſſionibus, ut ſic non ſunt præfiniti tales actus, etiam virtualiter, & ut per tales actus poſtea fierent, eorum permiſſio ſufficiebat. Hic tamen dicendi modus neceſſario ſupponit eſſe in Deo præſcientiam illam conditionatam, qua præſcit, quid voluntas humana ſit operatura in omnibus eventibus & occaſionibus, ſi in eis conſtituatur & operari ſinatur. Nam, ut ſupra dicebam, non poteſt eſſe infallibile, poſita permiſſione futurum eſſe peccatum, niſi ex ſuppoſitione hujus ſcientiæ: ut autem divina providentia effectus a ſe præfinitos infallibiliter conſequatur, media permiſſione peccati neceſſe eſt, ut peccatum permittatur infallibiliter futurum. Per hæc ergo ſatisfactum eſt omnibus difficultatibus quæ in illa quarta objectione tanguntur.

Scio aliquibus Theologis magis placere, nullam præfinitionem horum effectuum, qui occaſione peccati fiunt, admittere, niſi poſt præſcientiam abſolutam futuri peccati, ne cogantur admittere in Deo illam præſcientiam conditionatam. Aliis vero e converſo magis placere, prædefinitionem admittere ante præſcientiam peccati, non ſolum in effectibus poſterioris ordinis, ſed etiam prioris, quia non exiſtimant ſequi præfiniri peccatum, ſed tantum permiſſionem ejus. Qui modi dicendi ſunt probabiles & ſuſtineri poſſunt, dummodo prædefinitio actus mali non admittatur, quæ nec ad effectus divinæ providentiæ neceſſaria eſt, nec divinam decet bonitatem. Modus autem dicendi a nobis propoſitus, & diſtinctio data, videtur aptiſſima ad omnia concilianda, & ad mirabilem divinæ providentiæ ſapientiam, fortitudinem ac ſuavitatem declarandam.

Quinta objectioni fit ſatis.

De modo permiſſionis peccati quorũdam ſententia.

16 In qua objectione multa involvuntur, quæ explicanda ſunt, & ſingulatim expedienda. Dicunt ergo aliqui, quoad infallibilem conſecutionem, tam neceſſario ſequi, peccatum eſſe futurum, ſi Deus decrevit negare auxilium efficax ad vitandum illud, ſicut ſequitur, poſita ejus præfinitione, ſeu prædeterminatione. Cumque hi auctores ponant permiſſionem peccati in negatione hujuſmodi auxilii efficacis, hinc concludunt, ex voluntate permittendi peccatum, illud ſequi infallibiliter, non ratione præſcientiæ conditionatæ, quam hi auctores, vel non agnoſcunt, vel illius mentionem non faciunt, ſed ex vi talis voluntatis permiſſive. Imo ajunt, in hac voluntate negandi efficax auxilium infallibiliter cognoſci, creatam voluntatem eſſe lapſuram. Quod ſi interroges, quodnam ſit illud auxilium efficax, ex cujus negatione ſequitur infallibiliter peccatum? Reſpondent eſſe efficacem Dei motionem, qua Deus creatam voluntatem prædeterminat efficaciter ad bene operandum in materia virtutis; quam cum Deus negat, voluntas creata infallibiliter deficit & peccat. Hæc vero doctrina, nec ſibi conſtans, nec veritati conſona videtur.

Bannez 1 p. q. 14 a. 5 dub. 1. per totum, præſertim poſt 4 concl. & in ſolutione.

Prædicta ſententia improbatur.

17 Quod ſic oſtendo, nam, vel hi auctores ad efficiendum bonum actum liberum, & moralem, & ordinis naturalis requirunt prædeterminationem efficacem Dei, (vel ut alloquuntur, phyſicam) ex vi ſubordinationis voluntatis noſtræ, ut cauſa ſecunda eſt, ad Deum, ut cauſam primam; vel ex aliquo ſpeciali titulo & motivo. Si primum dicant neceſſe eſt fateantur, eandem prædeterminationem requiri ad efficiendos actus malos; niſi dicant, voluntatem noſtram efficere malos actus ſine dependentia & ſubordinatione ad Deum, ut cauſam primam; quod non dicent, cum erroneum ſit: ergo ex ſola voluntate qua Deus decrevit non determinare voluntatem hominis ad actum bonum, non poteſt infallibiliter ſequi, quod voluntas humana determinabitur ad actum malum: quia exiſtente illa negatione, non poteſt ipſa ſic determinari ad actum malum, niſi prædeterminetur: poteſt autem non prædeterminari ad malum: etiam ſi non prædeterminetur ad bonum; quia utrumque Deo liberum eſt.

Occurritur reſponſioni

Quod ſi forte dicant, licet de potentia abſoluta hoc ſit poſſibile, tamen ex communi lege providentiæ non ita relinqui humanam voluntatem ſuſpenſam; ſed hoc ipſo quod non prædeterminatur ad bonum prædeterminari ad malum ad malum: Si ita (inquam) reſpondeant, non occultent ſententiam, ſed dicant aperte cognoſci peccatum futurum in ea voluntate, qua Deus voluit prædeterminare voluntatem hominis ad actum malum, ſaltem pro materiali: & in materiali ſic futuro ex vi talis prædeterminationis, cognoſci formale. Quam vero hoc falſum ſit ſatis conſtat ex dictis in ſuperioribus. Unde Sancti Patres nunquam dicunt peccatum futurum, prius cadere in voluntatem Dei, quam in præſcientiam, ſed potius e converſo, ut patet ex Auguſtino de prædeſtin. & grat. capit. 6. & tract. 53. in Joannem & ex aliis ſupra adductis. Deinde non eſt cur hi auctores in hoc conſtituant differentiam inter actum bonum & malum; ſed pari ratione dicere debent, Deum cognoſcere actum bonum futurum, ipſo, quod ſtatuit, non prædeterminare voluntatem humanam ad actum malum; quia ex communi & ſtabili lege providentiæ etiam ſequetur, prædeterminaturum illam ad bonum, quia non relinquet illam ſuſpenſam.

Quot abſurda oriuntur ex ſententia aſſerente prædeterminationem phyſicam ad bonos actus ad malos negante

Si autem dicant, prædeterminationem phyſicam requiri ad actus bonos, & non ad malos, ideoque non ea generali influentia primæ cauſæ eſſe neceſſariam, ſequuntur alia abſurda ex illorum ſententia. Primum, quod explicare non poſſunt, quid ſit illud, propter quod illa prædeterminatio eſt in talibus actib. ſpecialiter neceſſaria: agimus enim de actibus moralibus proportionatis naturæ: nam hi ſufficiunt regulariter ad vitandum peccatum commiſſionis: at vero ſola moralis bonitas non eſt ſufficiens ratio hujus neceſſitas, cum ſit proportionata & connaturalis voluntati. Unde ſequitur ſecundum incommodum; nimirum, hominem non poſſe operari aliquem actum bonum moraliter cum communi influentia primæ cauſæ, quam ſententiam ipſi in Grego. Arim. vehementer damnant, & certe falſa eſt: præſertim cum idem dicendum conſequenter ſit de homine in ſtatu integræ naturæ; quia ipſi abſolute eam conditionem attribuunt voluntati humanæ, imo videntur plane loqui de omni voluntate creata: nam illo modo ſentiunt cognoſci potuiſſe peccatum angelorum, & Adæ. Tertium & magnum inconveniens eſt; quia ſequitur voluntatem humanam, ſuæ naturæ, & efficaciæ relictam cum generali influentia primæ cauſæ, eſſe ex ſe determinatam ad operandum actum malum, quod videtur dogma Manichæorum, & Lutheranorum. Sequela patet, quia illa voluntas ſibi relicta cum communi influentia, in omnibus actibus infallibiliter operatur malum. Quæ igitur major determinatio ad malum excogitari poteſt? Imo hoc etiam ſequitur ex illorum doctrina: dicunt enim (& recte) non poſſe effectum futurum cognoſci in cauſa proxima, niſi ſit prædeterminata, & non impedita. Et adjungunt; actum malum cognoſci futurum in voluntate hoc ipſo, quod a Deo non prædeterminatur ad bonum: ergo neceſſe eſt fateantur, illam ex ſe, & ſecluſo extrinſeco agente eſſe determinatam ad actum malum. Nec refert diſtinguere de actu malo pro materiali, vel pro formali: cum hæc ſint inſeparabilia, ab actu morali, de quo loquimur.

Permiſſio non infallibiliter peccatum infert ſi divinam ſolā ſpectemus voluntatem; ſecus ſi conditionatā ſimul præſcientiam includamus.

18 Dicendum igitur in primis eſt: ex vi permiſſionis peccati non eſſe infallibile futurum eſſe peccatum, ſi ſolam voluntatem Dei ſpectemus, ut ſæpe in ſuperioribus dictum eſt ex doctrina Div. Thomæ & Scoti; & ex terminis eſt fere evidens; & ex rationibus proxime factis. Suppoſita tamen ſcientia conditionata, qua Deus novit quod facturus ſit homo in qualibet occaſione conſtitutus, adjuncta permiſſione, evidenter cognoſcitur, quid ille homo facturus ſit. Solet autem nomen permiſſionis frequentius in hac acceptione ſumi: tunc enim dicitur Deus permittere, hominem labi, quando prævidens, quod ſi in tali occaſione conſtituatur, & tentari permittatur, & cum talibus auxiliis relinquatur ſine dubio deficiet, nihilominus eum ſic conſtituit & permittit: & ideo dici ſolet, effectum permiſſum eſſe infallibilem, non tamen ex vi ſolius permiſſionis, ut dictum eſt.

Corollarium. Diſcrimen inter voluntatem prædefinitivam, & permiſſivam mali actus

19 Atque hinc ulterius colligitur, nec phyſice, nec moraliter æquivalere illa duo; ſcil., velle efficaciter vel prædefinire actum peccati; & permittere illum, etiam cum præſcientia infallibili, quod ſit committendum peccatum, ſi permittatur. Quia per voluntatem prædefinientem, eſt directe volitus actus peccati; & cum ſit volitus in particulari, & cum omnibus conditionibus moralibus, cum quibus efficiendus eſt, ibi eſt virtute volita malitia, quæ ab illo actu eſt inſeparabilis ratione cujus, actus ipſe, etiam ut talis actus moralis eſt, eſt parvum objectum, & indignum, quod in directam Dei voluntatem cadat. At vero per voluntatem permittendi, vel non impediendi peccatum, vel non dandi auxilium efficax, quo infallibiliter evitaretur: per hanc (inquam) voluntatem non eſt directe volitus actus peccati, ſed ipſa permiſſio, & concurſus generalis cauſæ primæ, ut in capite tertio expoſuimus. Per hanc autem voluntatem, nec directe eſt volitus actus malus, ut per ſe conſtat; neque etiam indirecte: quia non tenetur Deus, nec pertinet ad ejus rectitudinem & bonitatem, omnia mala impedire, aut generalem concurſum denegare ne fiant. Imo non ſolum in Deo, ſed etiam in homine diſtinguuntur maxime illæ duæ voluntates, ut ſupra tactum eſt; poſſum enim ego non impedire interdum peccatum alterius hominis, etiam ſi certo ſciam futurum eſſe, ut illud committat: non tamen poſſum directa voluntate velle, ut in illud incidat. Reſpectu etiam ipſius malitiæ formalis peccati, eſt id evidentiſſimum. Poteſt enim Deus velle, illam permittere, aut non impedire: non poteſt autem illam directe velle, quod revera eſſet amare illam. Denique, ut ſupra etiam dicebam, prior voluntas permittendi & concurrendi pertinet ad munus primæ cauſæ, & in objecto proximo non habet deformitatem, nec repugnantiam cum recta ratione: poſterior vero neque ad munus primæ cauſæ neceſſaria eſt, neque habet objectum per ſe decens, aut conſentaneum divinæ bonitati, & ideo in Deum cadere non poteſt.

Quatenus complacet Deus in actu peccati, poſt prævisionem illius

20 Ut tandem concludo, non ſolum non præfinire Deum actus peccaturum, priuſquam videat, illos futuros, ſed etiam poſtquam illos prævidet, non habere voluntatem abſolutam, qua in illis complaceat ſimpliciter & abſolute; ſed ſolum quatenus ab ipſo manant: & ad aliquod bonum efficiendum deſervire poſſunt. Itaque, præviſo futuro peccato, complacet Deus in eo concurſu, quem ad illud præbet; quia juſte & prudenter datum eſſe cognoſcit. Complacet interdum in bono effectu; quem ex tali actu oriri contingit. Complacet in juſta ordinatione qua talem actum ordinat ad manifeſtationem juſtitiæ ſuæ. Ac denique placet illi, ſi quid utilitatis ex tali actu elicere poteſt ad alios honeſtos fines. De actu vero ipſo, ut eſt emanatio a voluntate humana, ſimpliciter non complacet, nec abſolute vult fieri, ſed tantum ſub illa implicita conditione, ſi ipſa humana voluntas ſeſe determinaverit: non vult enim illam impedire, ſed potius cum illa concurrere.

CAPUT VI.

Deum non prædeterminare phyſice hominum voluntates ad actus bonos morales ordinis naturalis.

Prior ſententia aſſirmans proponitur.

1 DE actibus humanæ voluntatis moraliter bonis, & ad ordinem naturæ pertinentibus nihil oporteret in particulari dicere, niſi neceſſarium eſſet varias auctorum ſententias, rationes, & cenſuras expendere, ut veritas magis eluceſcat. Qui ergo docuerunt, prædeterminare Deum voluntatem hominis efficaci prædeterminatione ad actus malos pro materiali, mirum non eſt quod de bonis idem dicant: id enim eſt neceſſario conſequens ut per ſe eſt evidens. Non deſunt tamen Theologi, qui, cum de actib. malis temerarium, ac impium cenſeant dicere, Deum ad illos

Ponsel in 1. p. q. 19. ar 3. diſp. unic. concl. 3. q. 1. ... dub. ...

præ-

Digitized by Google

prædeterminare dicto modo voluntatem noſtram etiam quoad materiale, nihilominus doceant, Deum nos prædeterminare phyſice ad omnes actus morales bonos. Qui non loquuntur ſolum de præfinitione immanente, ſeu præordinativa Dei, de qua dicemus c. ſeq. ſed de prædeterminatione tranſeunte in voluntatem noſtram, & efficaciter ac phyſice applicante illam: imo omnes harum prædeterminationum & prędefinitionum defenſores inter has duas nihil diſtinguunt, & hac poſteriorem ex illa priori ſequi exiſtimant. Hanc denique prædeterminationem auctor quidam, ad morales actus bonos, & naturales ita exiſtimat eſſe neceſſariam, ut ſine illa neget voluntatem noſtram illos efficere poſſe, vel ſaltem aſſerat infallibile eſſe illos non effecturam: idque tam certum eſſe dicit, ut contrarium temerarium, & errori proximum vocet, & in eos invehatur qui id docent, dicens decipere plebem, ſibique ſapientes videri, quaſi ex arrogantia ſua novam doctrinam introducant. Idemque auctor oppoſitam ſententiam dolendam, & viro Catholico indignam aſſerit. Hæc refero, non ut huic verborum acerbitati ſimilibus verbis reſpondeam: id enim neque neceſſarium, neque opportunum iudico: primo quidem ac præcipue, ut ne indirecte quidem a Summi Pontificis voluntate nobis inſinuata diſcrepare videar: tum etiam, ut dicendi ac diſputandi modeſtiam religioſis viris dignam pro viribus obſervem: tum denique, quia ſperamus fore, ut ipſa veritas, quam ſincere inquirimus, pro nobis reſpondeat. Refero igitur huius auctoris ſententiam, ne aliqui fortaſſe hujuſmodi exaggerationibus, & dicendi libertate terreantur; ſed pacate conſpiciant, qua auctoritate talis ſententia & cenſura confirmetur, quodve Scripturæ teſtimonium, quæ Conciliorum definitio, aut Sanctorum Patrum traditio, quæ Theologorum antiquorum auctoritas, aut denique quæ efficax ratio ex principiis fidei petita in ejus probationem afferatur. Quod ſi ſententiam illam his omnibus deſtitutam, contrariam vero illis fere principiis omnibus, ac locis Theologicis viderint non parum fundatam, intelligent ſane auctorem hunc affectu potius quam ratione ductum fuiſſe. Sed ad cauſam redeamus.

2 Ego ſane nihil novi habeo, quod demonſtrem, Deum non prædeterminare voluntates noſtras ad hos actus morales bonos & naturales; quia in eis non eſt ulla ſpecialis repugnantia, præter eam, quam oſtendimus eſſe in actibus liberis ex communi & generali ratione illorum. In quo video eſſe diſcrimen inter actus bonos & malos, quod in malis repugnat prædeterminatio divina non ſolum, quia liberi ſunt, ſed etiam quia mali ſunt; bonis autem non repugnat quia boni ſunt: hac enim ratione optime poſſunt in divinam voluntatem abſolutam & efficacem cadere: repugnat tamen illis, quia liberi ſunt, ut oſtendi lib. 1.

Contraria ſententia probatur.

3 ILlud vero addendum & demonſtrandum hoc loco eſt, vel contradictoria docere, aut in aliquo certo principio deficere, qui hanc prædeterminationem phyſicam exiſtimant eſſe neceſſariam ad hos actus bonos, & negant, eandem vel ſimilem eſſe neceſſariam ad actus malos; prout actus reales ſunt in tali ſpecie reali conſtituti, quod in fine præcedentis capitis ex parte oſtenſum eſt, & nunc amplius declaratur.

Prædeterminatio ad actus bonos, neceſſaria non eſt eo, quod boni ſunt.

Quia vel neceſſitas hujus prædeterminationis phyſicę in actibus bonis oritur ex generali ſubordinatione voluntatis creatæ ad primam cauſam, & generali influxu, ſeu concurſu ejus, vel ex ſpeciali ratione & bonitate talium actuum. Si hoc poſterius dicatur, cadunt in primis omnes rationes, quibus hæc ſententia fundatur: omnes enim ſumuntur ex generali providentia, cauſalitate & influxu Dei, ut ſtatim videbimus. Deinde ſequitur ex prædicta ſententia hanc prędeterminationem non requiri ad actus bonos, ut generalem concurſum primæ cauſæ, ſed ut ſpeciale auxilium, ſine quo fieri non poſſunt: incidunt ergo in opinionem Gregorii, quam aliis locis ipſemet damnat; ſcilicet non poſſe fieri a nobis ullum actum moraliter bonum ſine ſpeciali auxilio. Imo plus multo aſſerunt, quam Gregorius: ille enim ſolum requirit auxilium morale & excitans, ut ſtatim dicam: hi vero requirunt auxilium phyſicum, efficaciſſimum & prædeterminans. Ad hæc, nullam aſſerunt ſpecialem rationem, ob quam hoc auxilium ſpecialiter ſit neceſſarium ad hos actus, eo quod boni ſunt. Nam tota entitas talis actus, & tota bonitas ejus eſt proportionata virtuti activæ naturali voluntatis noſtræ: ideo enim hi actus dicuntur eſſe ordinis naturalis, & proportionati naturæ: ideo etiam per eos acquiruntur habitus naturales, qui ad eos efficiendos in ſuo ordine ſufficiunt: in hoc denique differunt hi actus a ſupernaturalibus actibus, ut l. 3. dicemus: ergo ratione ſuæ ſpeciei, & bonitatis non excedunt vim activam noſtræ voluntatis, ut cauſæ proximæ & ſufficientis in ſuo ordine: ergo ex hoc capite non requirunt ſpeciale auxilium: reliqua autem omnia, excepta bonitate & ſpecifica differentia, communia ſunt his actibus cum actibus malis pro materiali, ergo vel ad hos etiam eſt illa prædeterminatio neceſſaria, vel non eſt ad illos.

4 Quod ſi alteram partem eligant, nimirum hoc auxilium eſſe neceſſarium ad bonos actus ex generali influxu cauſæ primæ: ergo vel neceſſe eſt, ut doceant, generalem influxum cauſæ primæ non eſſe neceſſarium ad actus malos pro materiali, quod ipſimet erroris damnant contra Durandum, & merito: vel certe, ut eandem prædeterminationem phyſicam ad actus malos requirant. Neque enim fingere poſſunt varietatem aliquam in modo influxus, & concurſus Dei, ut cauſa prima eſt in ordine naturæ tantum, & ut phyſice concurrit cum libero arbitrio ad actus naturalis ordinis, ut ad quoſdam dicatur neceſſaria ſimpliciter prævia applicatio & prædeterminatio efficax cauſæ primæ, & non in aliis: quia tam eſſentialiter, & per ſe pendens eſt voluntas a Deo in actibus malis, ſicut in bonis: & utrorumque habet Deus providentiam poſitivam; quia hæc tantum ſe extendit, quantum cauſalitas Dei. Unde ad utroſque concurrit non caſu vel fortuito, ſed ex certa ſcientia & providentia: ergo, ſi hæc omnia, & tota illa dependentia, & ſubordinatio ſalvantur ſine prævia illa applicatione in effectione actuum malorum, ſalvabitur etiam in effectione bonorum. Rurſum voluntas prius natura quam ſe determinet ad actum malum, iam eſt indifferens ad illum, aut contrarium actum eliciendum, ſicut eſt prius natura quam prædetermineiur ad actum bonum: ergo, ſi non obſtante illa indifferentia, non indiget tali prædeterminatione, ut ſe determinet ad actum malum, neque etiam ad actum bonum illa indigebit. Patet hæc ultima conſequentia ex dictis, quia etiam ad actum bonum eſt indifferens perfecto modo, & cum ſufficiente, & proportionata virtute.

Neque ex generali influxu cauſæ primæ.

5 Non video ſane, quid poſſint his rationibus reſpondere, niſi fortaſſe aliquam evaſionem ſic excogitent; nimirum, his rationibus optime probari, ex parte cauſæ ſecundæ, voluntatis videlicet humanæ, non eſſe neceſſariam ſimpliciter hanc prædeterminationem ad actus bonos; tamen ex parte Dei poſſe ſemper dari ſine ullo inconvenienti: quia, ut ipſi putant, non pugnat cum libertate; & alioqui ex tali qualitate actuum non repugnat, ut nos fatemur, quia boni ſunt: & ideo de facto voluit Deus hunc modum concurſus tribuere, ut perfectiorem, & ſuæ perfectioni, & bonitati magis convenientem, atque ita eſt hæc prædeterminatio neceſſaria ex ordinatione, ac providentia divina, non ex abſoluta neceſſitate ipſius cauſæ ſecundæ. Hæc evaſio non eſt juxta ſenſum prædictorum auctorum, ut legenti facile patebit; & ex his quæ retuli, & rationibus eorum facile conſtabit: ſed neque in ſe probabilis eſt. Primo quidem, quia id totum quod aſſerit, eſt gratis confictum, & ſine ullo fundamento. Secundo, quia potius ſpectat ad perfectionem divinæ providentiæ, ut cauſas ſecundas ſuo modo connaturali agere ſinat: ille autem modus prædeterminationis, & revera impedire videtur uſum libertatis: &, licet non impediret, eſt valde alienus ab indifferentia propria, & connaturali potentiæ liberæ. Tertio, ſi modus ille providentiæ ad uſum & executionem applicetur, invenitur in eo quędam

Evaſio, quæ excogitari poterat, rejicitur.

dam

dam repugnantia. Conſtituamus enim hominem actu conſiderantem de objecto, circa quod poteſt bonum & malum actum elicere; & ponamus, Deum non decreviſſe, illum prædeterminare ad bonum actum; de malo autem nihil præfiniiſſe, ut ipſi etiam admittunt, interrogo, an ille homo poſſit de facto, & juxta ſtatutam Dei providentiam, determinare ſe ad bonum actum cum concurſu Dei generali, nec ne? Si poteſt, falſum ergo eſt, illam prædeterminationem eſſe de facto neceſſariam etiam ex providentia, ſeu extrinſeca ordinatione Dei. Si non poteſt, ergo vel negat illi Deus generalem concurſum, qui illi ſufficeret ſine illa prædeterminatione, vel ipſa voluntas ex ſe eſt impotens ad illum actum. Utrumq; autem abſurdiſſimum eſt. Unde rurſus interrogare poſſumus, an in eo caſu, dum negat Deus prædeterminationem illam ad bonum, voluntas ex neceſſitate prodeat in actum malum, vel infallibiliter (quod in præſenti perinde eſſe) necne? Si primum dicatur, plane ponitur voluntas humana per ſe determinata ad malum, ut ſupra argumentabar: reddenda etiam eſt cauſa, a qua proveniat hæc neceſſitas, vel infallibilis determinatio ad malum, deficiente prædeterminatione ad bonum: nulla enim revera reddi poteſt, niſi reducatur in Deum prædeterminantem ad malum; vel in pravam naturam voluntatis, aut in aliam morbidam, vel monſtruoſam potius qualitatem, quæ illam præcipitem ferat ad malum, quæ omnia Manichæorum, vel Lutheranorum deliramenta redolent. Si autem Deo non prædeterminante ad bonum actum, voluntas adhuc poteſt non efficere actum malum, cum nõ cogatur manere ſuſpenſa, quandoquidem vim habet operandi non impeditam: poterit bene operari moraliter ſine illa prædeterminatione: ſuppono enim non dari actum indifferentem in individuo: quamvis, etiamſi dare poſſet, de illo fieret idem argumentum, quod illum poſſet ſuſpendere voluntas, vel bonum finem illi adhibere, quia ad hoc habet virtutem, & non impeditur. Et totus hic diſcurſus eſt efficax contra illam ſententiam, quacumque ratione ponat illam prædeterminationem, ut neceſſitatem ad bonum actum & non ad malum.

Quæ abſurda ſequentur ex eo, quod dicatur prædeterminatio illa debita voluntati.

6 Præter hæc omnia inquirere poſſumus ab aſſertoribus hujus ſententiæ, an hujuſmodi prædeterminatio phyſica ad bonum actum, ſit debita voluntati humanæ, quando ipſa eſt indifferens ad bonum vel malum actum efficiendum: an ſit (inquam) debita vel ea connaturali debito naturæ ſuæ, vel ea communi lege providentiæ Dei. Si enim eſt debita, danda eſt ſemper, & miraculum erit non dari: atque ita fiet, ut homo non poſſit a bono actu præſtando deficere, niſi prius deſit illi in aliquo concurſu naturali debito ex generali lege providentiæ, quod abſurdiſſimum dictum eſt. Imo ſequitur miraculum eſſe in natura, quod voluntas humana peccet, quia miraculum eſt negari cauſæ ſecundæ concurſum debitum ea generali providentia: hoc autem dicitur neceſſarium, ut voluntas humana deficiat. Si autem prædeterminatio non eſt debita, ut revera non eſt, ſequitur in primis, quod nuper dicebam, eſſe gratuitum donum & ſpeciale auxilium, ſine quo non poteſt homo bene moraliter operari. Sequitur deinde ſolum eſſe debitum humanæ naturę concurſum ad malum actum. Probo ſequelam, quia aliquis concurſus eſt illi debitus in ordine ad actiones ſibi proportionatas, ſicut eſt debitus reliquis agentibus naturalibus: ſed ille concurſus debitus non eſt ad actus bonos, quia ad illos non ſufficit, niſi antecedat prædeterminatio phyſica: ergo ſolum relinquitur concurſus ad actus malos, qui poſſit eſſe debitus: quod eſt etiam abſurdiſſimum. Ex quo ulterius ſequitur, non eſſe in naturali hominis poteſtate actum moraliter bonum operari, neque eſſe quod ad hoc homines exhortentur, ſed quod exoretur Deus, ut illos ad bonos actus prædeterminet. Imo cum hæc ipſa oratio actus bonus ſit, non erit in hominis poteſtate, niſi prius a Deo ad illam prædeterminetur. Denique argumentamur ex hac philoſophandi ratione ſequi, quod hæretici hoc tempore ajunt, voluntatem hominis ad peccandum tantum ſufficere. Imo plus ſequitur, quam illi aſſerunt: illi enim ſolum ajunt, poſt peccatum originale voluntatem hominis in hanc impotentiam incurriſſe: ex horum vero ſententia ſequitur, illam impotentiam a ſe connaturalem voluntati in omni ſtatu: quia in nullo poteſt operari bonum, niſi ea prædeterminatione divina, quæ ſupra naturæ debitum eſt: poteſt [illegible] operari malum, & ſemper ac infallibiliter operatur illud cum communi, & generali concurſu.

7 Ex his ergo omnibus concludo nulla veriſimili ratione affirmari poſſe, hanc prædeterminationem phyſice eſſe neceſſariam ad actus bonos naturales, ſi ad malos neceſſaria non eſt & ex oppoſita ſententia ſequi multa contra magis receptam doctrinam. Unde ulterius abſolute concludo, falſum eſſe aſſerere hanc phyſicam prædeterminationem eſſe neceſſariam ad omnes & ſingulos actus naturales bonos, quia ex ea aſſertione evidenter ſequitur eſſe etiam neceſſariam ad actus malos: at hoc conſequens eſt omnino falſum; ergo & illud eſt in eodem fere falſitatis gradu. Si quis autem recte conſideret, toto hoc diſcurſu ſolum a nobis oſtenſum eſt, hanc phyſicam prædeterminationem non eſſe neceſſariam, neque ex lege aliqua providentiæ divinæ. Et hoc nobis ſatis eſſet ad confutandam prædictam ſententiam; & ad concludendum ulterius; regulariter & ex ordinaria lege providentiæ divinæ ad ordinem naturæ pertinentis, non dari hujuſmodi prædeterminationem phyſicam: & ſine illa plures actus bonos moraliter exerceri: quia Deus non dat ex communi lege concurſum non debitum naturæ, & præſertim adeo extraordinarium, & alienum a connaturali modo operandi voluntatis. Sed ulterius colligimus, illam prædeterminationem phyſicam eſſe quidem poſſibilem, ſi Deus velit neceſſitatem inferre voluntati, ſaltem per efficacem præmotionem voluntatis ſuæ: ſalvo tamen libero uſu creatæ voluntatis non eſſe poſſibilem talem prædeterminationem, propter rationes primo libro factas: quibus nihil nunc addendum occurrit, præter ea, quæ ad materiam de gratia ſpectant, & tertio libro attingentur.

Adverſariorum rationes pro ſua tuenda ſententia, & oppoſita impugnanda afferuntur, ac diluuntur.

8 SEd videamus breviter, quid moverit prædictos auctores, ut tanta aſſeveratione eam doctrinam doceant, & de contraria tam ſevere iudicent. Prima ratio.
Primo ajunt, ſententiam noſtram eſſe contrariam Scripturis: afferuntque illa teſtimonia, in quibus dicitur Deus convertere, vel inclinare corda hominum ad bonos actus morales, ut cor Aſſueri in manſuetudinem, Eſther 15. & illud Geneſ. 43. *Deus autem meus faciat eum placabilem*, & alia ſimilia: quæ ex parte attingerit Auguſtinus de grat. & libr. arb. c. 20. & 21. ubi ipſe hanc docet ſententiam, quod Deus inclinat corda hominum, etiam ad hos actus bonos. Sicut Chryſoſt. hom. 1. de Helia ait, inclinaſſe Deum cor viduæ, ut paſceret Heliam. Confirmant hoc ſecundo, quia Scriptura dicit, hominem peccare hoc ipſo, quod Deus non prædeterminat illum ad bonum, ſeu (quod Secunda.
idem eſt) permittit, illum male agere. Pſ. 80. *Dimiſi eos ſecundum deſideria cordis eorum; ibunt in adinventionibus ſuis.* Iſ. 57. *Percuſſi eum, & averti faciem meam, & abiit vagus in viis cordis ſui.* Eccleſiaſtici 7. *Conſidera opera Dei, quod nemo poſſit corrigere, quem ipſe deſpexerit.* Ex his ergo teſtimoniis colligunt ex permiſſione peccati infallibiliter ſequi peccatum; quod non poteſt alia ratione verum eſſe, niſi quia permiſſio includit negationem illius efficacis prædeterminationis phyſicæ, quæ ad bene operandum neceſſaria eſt. Tertio adiungunt ex teſtimonia Scripturæ, & Tertia.
Sanctorum Patrum, quæ ſunt de divina providentia, quod ad cuncta ſe extendat, etiam ad minima. Matth. 10. Pſalm. 138. Sapient. 8. 11. 14. & 15. ergo maxime & perfectiſſime attingit bonos actus humanos, non attingat autem perfecte ipſos, niſi voluntates ad illos applicet, & phyſice prædeterminet. Quarto adducunt rationes varias ex divina ſapientia, & providentia deſumptas, & ex concurſu & cauſalitate Dei; quæ ſine Quarta.
dubio eodem modo procedunt de actibus malis, &

pat-

by Google

partim in ſuperiori lib. 1. 14. ac 15. ſolutæ ſunt, partim cap. ſequent. ſolventur. Addunt denique contrariam doctrinam eſſe novam, & omnibus Theologis repugnantem: quod ſi inquiras ab eis, quinam ſint hi Theologi? nullum ex veteribus adducunt, præter loca D. Thomæ & Scoti, quæ in ſuperiori libro a nobis tractata ſunt: quæ, ſi quid efficerent, idem de actibus malis probarent, quod quam ſit alienum, non ſolum a D. Th. ſcola, ſed etiam Scoti, in præcedente parte hujus libri ſatis oſtenſum eſt. Ex modernis vero citari a quibuſdam ſolent Conradus 1. 2. qu. 9. ar. 6. ad 3. q. 80. ar. 1. ad 3. Sotus 1. de nat. & grat. c. 16. ubi de hac re nullum habent verbum.

Sententia noſtra non nova, ſed communis eſt & receptiſſima.

9 SEd, ut ab hoc puncto incipiam, ſententia quam confirmavimus, nova non eſt, ſed apud veteres Theologos receptiſſima & communis. Primum enim a fortiori neceſſe eſt, ut illam doceant omnes, qui etiam ad actus ſupernaturales negant prædeterminare Deum voluntates noſtras, quos eſſe plurimos, oſtendemus lib. 3. cap. 12. & 13. Deinde omnes, quos ſupra lib. 1. c. 15. retuli; qui negant ad generalem concurſum primæ cauſæ eſſe neceſſariam hanc prædeterminationem ex efficaci & abſoluta Dei voluntate profectam; idem neceſſe eſt in præſente cauſa fateantur: maxime cum ſimul teneant, ad omnia hæc ſingula bona non eſſe neceſſarium aliquod auxilium ſpeciale. Unde etiam qui tollunt hanc præmotionem ab efficientia actuum malorum, idem neceſſe eſt doceant de his bonis, ut ſatis oſtendimus. Solum poſset quis exiſtimare Gregor. & Capr. quos ſupra citavimus in 2. diſt. 28. q. 1. ad 22. aliter in hoc ſenſiſſe de actibus bonis, quam de malis: quod quidam moderni illis imponunt, ſed ſine cauſa: illi enim non loquuntur de hac phyſica præmotione vel applicatione, ſed de morali applicatione voluntatis per auxilia excitantia, conſilia, inſpirationes, &c. ut ipſi ſatis diſerte explicant. Et ex ſenſu quæſtionis, quam tractant, eſt clarum. Sunt enim hi auctores in illa ſingulari ſententia, quod non poſſimus aliquod opus moraliter bonum facere ſine ſpeciali gratia Dei, & hanc ſententiam proſequuntur in illa quæſtione, & juxta eam conſtituunt diſcrimen prædictum inter actus bonos, & malos: conſtat autem eos, per ſpeciale auxilium, nunquam intellexiſſe hanc prædeterminationem phyſicam, ſed gratiam aliquam excitantem, ſeu operantem & moraliter juvantem: & ad hoc adducunt verba Auguſtini. Dicunt tamen poſse voluntatem pro libertate ſua non operari cum illa Dei motione vel applicatione. De antiquioribus auctoribus, ſeu Sanctis Patribus, aut etiam de Conciliis, nihil hic dicere oportet, nam illi ne verbum ullum de quæſtione hac attigerunt, ſed ſimpliciter actiones has in noſtra conſtitutas eſſe poteſtate dixerunt. Denique oſtendemus libr. 3. neque in actibus gratiæ meminiſſe talis prædeterminationis, qui ergo in his moralibus, & naturalibus eam poneret?

Ad Scripturæ teſtimonia in prima objectione allegata reſpondetur.

10 Venio ad teſtimonia ſacræ Scripturæ, quæ certe parum urgent. Ut enim ſuperiori libro tetigimus; aliud eſt, Deum ex ſpeciali aliqua providentia ſua movere vel inclinare voluntatem hominis ad hunc vel illum actum; aliud vero eſt, phyſice prædeterminare ex vi generalis concurſus primæ cauſæ. Rurſus aliud eſt movere voluntatem moraliter ex parte objecti per conſilia, aut illuſtrationem mentis, aut excitando aliquos effectus imperfectos, quibus ad alium plene liberum voluntas inducatur; aliud vero eſt ex parte potentiæ, & immediate ad actum ipſum phyſice, & efficaciter voluntatem prædeterminare. In teſtimoniis ergo, quæ in prima objectione citantur, ſermo eſt de ſpeciali quadam providentia Dei, qua interdum inducit hominem ad hunc, vel illum actum; non vero ibi dicitur, hoc genus motionis eſſe neceſſarium ad ſingulos actus; neque ibi eſt ſermo de motione neceſſaria ex vi generalis influxus cauſæ primæ. Item eſt ſermo de motio antecedente, & vitali per inſpirationes, cogitationes, & ſimilia; non de prædeterminatione mere ab extrinſeco, in qua voluntas mere paſſive ſe habet, & quaſi inanime quoddam movetur quoad determinationem ipſam. Denique eſt ſermo de morali inclinatione, non de phyſica prædeterminatione. Ad eum modum, quo poteſt voluntatem alterius inclinare quivis homo: & fortius, ac certius id poteſt facere angelus; potentius autem, infallibilius, ac intimius Deus: quia poteſt facultates intellectus & voluntatis in ſeipſis immediate movere, & inclinare: & quia non ſolum eas comprehendit, ſed etiam omnes actiones & determinationes earum, & quid in ſingulis occaſionibus effecturæ ſint, ſi in illis conſtituantur, agnoſcit. Hunc autem eſſe ſenſum illorum verborum ex ipſo contextu, & verbis eſt evidens: & ex ipſiſmet locis Auguſtini, & Chryſoſtomi, quæ ibi citantur: nam reddere placabilem principem Ægypti, non eſt illum cogere vel determinare, ſed bonis cogitationibus, & inſpirationibus eum ad manſuetudinem provocare. Quomodo Geneſ. 31. legimus, Deum reddidiſſe Laban placabilem Jacob, non prædeterminatione, ſed admonitione, & 3. Regum 17. ait Dominus ad Heliam. *Præcepi ibi mulieri viduæ, ut paſcat te.* Unde Chryſoſtomus homilia citat. *Præveniat* (inquit) *Deus, & ei* (id eſt, mulieri) *Prophetam per viſionem oſtenderat: hoc enim eſt: quod Deus Prophetæ ait, Præcepi ibi viduæ, ut te paſcat. Oſtenderat Deus mulieri figuram, formam, ætatem, & futuram petitionem Prophetæ: unde ipſa revelationis divinæ conſcia ſtatim, ac venit Propheta, &c.*

11 Ad teſtimonia ſecundo loco inducta reſpondetur primo, in illis non eſſe ſermonem de aliquo peccato in particulari, vel de illius permiſſione; ſed de quadam deſertione Dei, qua dimittit hominem peccatorem & protervum, non quidem ſine auxiliis communibus & generalibus gratiæ, & in rigore ſufficientibus, ſed ſine ſpecialibus & homini moraliter neceſſariis ſecundum ſuam diſpoſitionem. Unde ex hac Dei deſertione infallibiliter ſequitur, hominem peccaturum, non quidem hoc vel illo peccato determinate, ſed infinite, ſicut dicunt Theologi, hominem in peccato exiſtentem longo tempore infallibiliter aliquando caſurum: licet nullum certum peccatum aſſignari poſſit, quod ſit infallibiliter commiſſurus. Sic ergo ex hac generali permiſſione & deſertione divina infallibilis eſt ruina hominis, non poteſt autem certum peccatum deſignari, quod infallibiliter committet. In illis autem locis ſermonem eſſe de hac deſertione ex verbis ipſis ſatis conſtat: ſunt enim indefinita, & generalia. *Dimiſi eos ſecundum deſideria cordis eorum, ibant in adinventionibus ſuis. Averti faciem meam, & abiit vagus. Nemo poteſt corrigere, quem ipſe deſpexerit.* Hæc igitur infallibilis conſecutio derelictionis divinæ & lapſus hominis non fundatur in prædeterminatione divina, ſed in fragilitate ipſius hominis, quæ tanta eſt, totque habet impedimenta ad operandum bonum: totque occaſiones & incitamenta ad mala, ut ſine ſpeciali protectione divina, non poſſit a lapſu abſtinere. Unde ſecundo dicitur permiſſionem divinam de aliquo peccato in particulari dupliciter conſiderari poſſe. Uno modo in ordine ad divinam voluntatem, & cauſalitatem: & hoc modo certum eſt, in ſola permiſſione præciſa ſumpta non eſſe infallibile, quod homo peccabit, quia Deus, permittendo, non inclinat vel determinat voluntatem: unde illa manet indifferens, & in illa, ut ſic non poteſt cognoſci determinatus effectus. Secundo poteſt conſiderari permiſſio, ut conjuncta divinæ præſcientiæ conditionatæ, qua præſcivit Deus, quid unaquæque cauſa operatura ſit in omni occaſione, ſi non impediatur, ſed ſuæ libertati ſinatur: & tunc proprie dicitur Deus permittere aliquem peccare, quando prævidens, illum lapſurum ſi eum ſinat, nihilominus ipſum ſinit & permittit: & ex tali permiſſione ſic ſumpta, infallibiliter ſequitur, hominem peccaturum: non quia prædeterminatio divina omnino neceſſaria ſit ad actum bonum, ſed quia ſcientia illa conditionata Dei eſt infallibilis, & poſita permiſſione, tranſit in abſolutam.

Ad teſtimonia ſecunda objectione propoſita ſolutio.

Teſtimonia tertio loco adducta non ſunt ad rem: tum quia nunc non agimus de præfinitione divinæ voluntatis in ſeipſa, ſed de prædeterminatione noſtræ

vo-

voluntatis ab ipſa, quæ ſunt valde diverſæ, ut ſæpe dixi: tum quia cap. ſequent. oſtendam, illam etiam præfinitionem non eſſe ſimpliciter neceſſariam ad perfectam providentiam. Nullus itaque Catholicorum negat, Deum habere perfectam & exactam providentiam in particulari omnium actuum bonorum, imo & malorum: negant tamen omnes qui bene ſentiunt, ad perfectam providentiam pertinere, phyſice prædeterminare voluntatem ad tales actus: ſed potius repugnare hoc perfectæ providentiæ, ad quam ſpectat, ut cauſæ liberæ, libere ſinantur operari, quod illa prædeterminatione impediretur, ſed de hac re plura cap. ſeq.

C A P U T VII.

An prædefiniat Deus omnes actus morales liberos in particulari, & an poſſit eſſe perfecta providentia ſine hac prædeterminatione?

Qui negẽt poſſe Deũ liberos bonos mo-rales actus ad intra præfinire,

1 MUlti Theologi, ut in fine ſuperioris libri tetigi, exiſtimant eſſe eandem rationem de prædefinitione divinæ voluntatis, intra ipſam, quam immanentem, ſeu diſponentem vocamus, & de prędeterminatione voluntatis noſtræ tranſeunte, ſeu recepta in ipſa: & ideo, ſicut negant, Deum prędeterminare effective voluntates noſtras ad actus bonos morales, ita negant, illos in ſe prædefinire. Pro qua ſententia citari ſolent Alex. Alen. Bonav. Cajetanus, & alii. Sed revera illam non docuerunt in terminis, ſed potiſſime locuti ſunt de prædeterminatione, & motione ad extra, ut patet ex locis, quibus hanc ſententiam tractant, quæ indicavi, & late eorum ſententias attuli l. 1. c. 15. & hoc lib. c. 3. Quid vero de actibus ſupernaturalibus ſenſerint, l. 3. dicemus. Solum ergo moderni quidam videntur in hanc partem magis propenſi, quos eodem l. 3. referam, quia de ſupernaturalibus actibus maxime loquuntur. Fundantur

Fundamẽtum prędictæ ſententiæ.

autem in eo, quod hæc etiam præfinitio libertatem tolleret: vel quia etiam eſt ſuppoſitio antecedens, cui voluntas humana non poteſt reſiſtere; vel quia, cum fiat per voluntatem Dei abſolutam & efficacem, non poteſt fieri, quin ex illa oriatur prædeterminatio abſoluta voluntatis creatæ: quia, licet Deus libere ad extra efficiat, cum liberum illi ſit velle vel non velle, tamen ſi abſolute vult, non eſt illi liberum, quod ſtante voluntate ſua non ſequatur effectus, ſed neceſſario ſequitur. Et huic opinioni favent Damaſc. Greg. Niſſen. & alii Græci, qui hoc ſenſu in univerſum negant, actus liberos eſſe ex providentia.

Aliorum de prædicta opinione cenſura, propinqui ſententiæ.

Aliis vero non ſolum falſa, ſed etiam erronea & impia prædicta ſententia videtur, ut cap. præcedenti retuli: quia negare hanc præfinitionem, putant eſſe negare providentiam talium actuum. Unde aliqui, ut contrariæ opinioni notam inurant de aliis referunt eos negare non præfinitionem, ſed providentiam talium actuum; ejus attribuentes, quod ex eorum ſententia ipſi male inferunt. Probant igitur hanc illationem, quia ſi Deus non præfinit hunc actum in particulari: ergo non ordinat illum in aliquem finem; ergo non providet illum: quia providentia eſt ordinatio rei in ſuum finem per convenientia media. Item, ſi non præfinit Deus hunc actum: ergo non efficit illum in particulari ex ſe, & ex intentione ſua: ergo veluti caſu, & non ex providentia perfecta influit in illum. Tandem hæc præfinitio non pugnat cum libertate: cur ergo eſt neganda divinæ providentiæ, cum ſaltem ad majorem ejus perfectionem ſpectet? Antecedens patet in actibus ſupernaturalibus, qui liberi ſunt: & tamen, quod omnes in particulari prædefiniti ſint, dicunt eſſe de fide hujus ſententiæ auctores.

Auctoris proponitur ſententia, ac de utraque prædicta judicium fertur.

SEd utriuſque ſententiæ aſſertores ſine fundamento ſufficiente locuti ſunt. Prioris enim ſententiæ auctores putant actus non poſſe eſſe liberos, ſi ſint prædefiniti. Poſterioris aſſerunt, ſi non ſint præfiniti, non poſſe eſſe prævıſos. Neutrum autem ſequitur revera ex præfinitione, & ita utraque ſententia in hoc ſenſu falſa eſt; ſive de facto verum ſit, hos actus eſſe præfinitos, ſive non. Et quidem de fundamento prioris ſententiæ pauca hic dicam, quoniam in fine ſuperioris libri declaravi, quo ſenſu hæc præfinitio cum libertate non pugnet: & in lib. 3. oſtendam, convenienter negari non poſſe, quin Deus aliquos ſaltem ſupernaturales actus præfiniat. Quocirca, ut, quod ſentio, ſincere ac libere proferam, quamvis probabilis doctrina ſit, Deum non præfinire omnes actus liberos bonos, nec naturales, nec fortaſſe ſupernaturales, de quibus ſuo loco dicemus, aſſerere tamen, Deum nec poſſe illos præfinire, neque unquam præfiniviſſe, mihi non videtur, vera doctrina, nec conſentanea Auguſt. D. Th. & probatioribus Theologis; imo nec modo, quo Scriptura loquitur in multis effectibus providentiæ divinæ: in his præſertim, quæ ad hominum ſalutem æternam, & prædeſtinationem ſpectant: ſed hæc attinent ad materiam tertii libri, & ideo illuc uſque differantur.

Prioris opinionis fundamẽtum diruitur. Scientia condi-tionali [immerito] negata præfinitio quævis libertatis uſum evertit.

3 Ut ergo auctoribus prioris ſententiæ reſpondeamus, vel illi exiſtimant, Deum habere præſcientiam conditionatam futurorum omnium, priuſquam ea eſſe decernat, aut permittat, vel exiſtimant, in Deo non ſupponi talem ſcientiam ante omne decretum liberum voluntatis ſuæ. Si in priori fundamento procedunt, conſequenter quidem loquuntur, quia revera, ſi Deus abſque tali præſcientia præfiniret actum voluntatis meæ, non poſſet non applicare media, quibus meam voluntatem ad talem actum eliciendum prędeterminaret: unde ex tali præfinitione ſine illa præſcientia neceſſario ſequitur prædeterminatio ad extra humanæ voluntatis: ſi ergo hæc repugnat libertati, ut oſtenſum eſt, etiam illa repugnabit. Ratio autem illationis iſtius clara eſt, ſcilicet, quia præfinitio infallibiliter efficiat actum prædefinitum: ergo, ſi illa motio non poteſt eſſe infallibilis ex præſcientia conditionata, quia hæc non eſt, oportet ut ſit infallibilis ex efficacia ſua, atque adeo ex vi prædeterminante omnino voluntatem: omnino (inquam) id eſt, phyſice & inevitabiliter: quia ad infallibilitatem, ſeu certitudinem effectus præfiniti, nulla minor prædeterminatio, ut moralis, vel alia ſimilis ſufficere poteſt. Verumtamen, licet ex hoc fundamento recte inferant dicti auctores, ſupponunt tamen falſum fundamentum, quod Scripturis, & Sanctis Patribus in proprio opere oſtendam.

Si autem dicti auctores admittant conditionatam ſcientiam, non recte inferunt ex prædefinitione ad intra, prædeterminationem noſtræ voluntatis ad extra, aut libertatis ablationem, ut ſatis libro 1. declaravi, quia illa voluntas præfinitiva non eſt ipſa effectio ad extra, ſ. d eſt ſolum intentio finis, vel electio medii, ad quam ex neceſſitate ſolum ſequitur applicatio ſufficientis medii, per quod voluntas illa infallibiliter impleatur: ſed poſita illa præſcientia habet Deus medium infallibile, per quod aſſequatur actum præfinitum infallibiliter ſine prædeterminatione voluntatis creatæ: ergo ex illa præfinitione non neceſſario ſequitur hæc prædeterminatio: & conſequenter non ſequitur impedimentum libertatis: quia hæc non poteſt impediri, niſi per aliquam cauſam antecedentem & prædeterminantem: hæc autem præfinitio non eſt cauſa prædeterminans, ut dixi, ſed movens accommodato modo, & per media congrua libertati, juxta divinam præſcientiam, neque eſt omnino antecedens, quia jam ſupponit præcognitum uſum libertatis, ſaltem ſub conditione, & cum quodam reſpectu ad illum poſita eſt, ut non per abſolutam potentiam, & efficacitatem præviam, ſed per media illi accommodata mandetur executioni.

Cum perfinitione voluntatis ad intra, noſtra libertas nõ pugnat.

Quavis præfinitione ſecluſa, divina providentia perfecta, omnibuſque numeris abſoluta manet.

1 QUod vero ſpectat ad fundamentum poſterioris ſententię, dicendum eſt prędinitionem non eſſe neceſſariam, ut Deus non ſolum vere ac proprie, ſed etiam neque ut perfecte habeat providen-

tiam

ſiam talium actuum. Quod his verbis docuit Orig. hom. 3. in Gene. cum enim dixiſſet, Deum curare mortalia, nihilque abſque eius providentia geri, neque in cœlo, neque in terra, ſubdit: *Memento, quia nihil ſine ejus providentia geri dicimus, non ſine voluntate: multa enim ſine voluntate eius geruntur, nihil ſine providentia. Providentia enim eſt, qua procurat, diſpenſat, & providet, quæ geruntur, voluntas vero, qua vult aliquid vel non vult.* Sic ergo nos aſſerimus, voluntatem prævenientem ad rationem providentię ſimpliciter neceſſariam non eſſe, quod etiam ſumitur ex D. Th. q. 6. de verit. art. 3. & lib. 3. contra Gent. c. 90. & Ferr. ibid. Et hoc loco accurate explicandum eſt, ut ita majori fortiorique ratione conſtet, falſo Catholicis, & ſapientibus viris, ne dicam fere Theologis omnibus imponi, quod perfectam Dei providentiam negent, eo quod phyſicam prędeterminationem tollant.

Quid ſit propria præfinitio.

5 Repetendum igitur prius eſt, quid nomine prefinitionis intelligamus. Intelligimus igitur decretum divinę voluntatis abſolutum, & efficax, quo voluit talem actum a me fieri, antequam pręſciret abſoluta preſcientia me illum facturum, & antequam voluerit, vel permiſerit eſſe & applicari cauſas, quę illum effectum ſunt in tempore producturę. Unde quamvis prędefinitio poſſit interdum eſſe de fine per modum intentionis, ut cum Deus vult electo gloriam; interdum de medio per modum electionis, ut cum vult prędeſtinato meritum ad gloriam: proprie tamen prefinitio connotat habitudinem finis, & modum intentionis. Nam id, quod eſt medium reſpectu unius, poteſt eſſe finis reſpectu aliorum. Unde prefiniri dicitur reſpectu cauſarum vel mediorum, per quę mandandum eſt executioni. Atque ita illa vox *prefinitio*, non ſolum dicit anteceſſionem ęternitatis, ut ſupra dixi, ſed anteceſſionem rationis ad preſcientiam effectus prefiniti, ut abſolute futuri, in aliqua differentia temporis; & conſequenter etiam dicere poteſt anteceſſionem rationis ad ordinationem mediorum, ſeu cauſarum, per quas ille effectus mandandus eſt executioni: quanquam hoc poſterius non ſit ab omnibus ita receptum, ſicut illud prius de anteceſſione ad ſcientiam. Sed non refert ad preſentem cauſam, ſatiſque eſt, eſſe probabilius, poſſeque deſervire ad melius rem declarandam, ut ex ſequentibus conſtabit. Igitur de hoc genere prefinitionis loquuntur auctores dicti, cum negant, illam requiri in ſingulis actibus ad perfectam providentiam Dei: nam ſi ſolum eſſet ſermo de anteceſſione ęternitatis, bene norunt, actus omnes bonos, qui in tempore fiunt, placere Deo & eſſe volitos ab ipſo ab ęterno voluntate beneplaciti, quę ſi non antecedit preſcientiam eorum, ſaltem ſubſequitur. Quo fere ſenſu videtur dixiſſe Hieron. exponens verba illa Rom. 8. *Quos præſcivit, & prædeſtinavit: Prædeſtinare idem eſt, quod præſcire.* Atq; hoc modo utitur voce prędeſtinationis etiam Anſelm. lib. de Concord. cap. 2. ut legenti facile conſtabit. Et eodem modo ſępe ſumitur prefinitio in Scriptura, ut cum dicitur Deus prędefiniiſſe tempora, & ętates: non enim neceſſe eſt, ut ſemper intelligatur, ante præſcientiam præfiniiſſe, ſed ex preſcientia. Hic vero ſermo eſt de voluntate prefiniente propriiſſime, & rigoroſe, prout eſt a nobis explicata.

Quid ſit providentia demonſtratur.

Deinde ſupponendum eſt, quid nomine providentię ſignificetur, ex doctrina D. Th. 1. p. q. 22. art. 1. ubi docet, providentiam eſſe rationem ordinis rerum in finem. Ad Deum enim, qui auctor eſt rerum omnium, pertinet eas in ſuos fines, & in primarium finem a Deo intentum, ſub quo omnes alii continentur, dirigere, & per convenientia media ordinare. Quia vero Deus per intellectum & voluntatem operatur, neceſſe eſt, ut in ſe pręconcipiat totum ordinem rerum in finem: & hęc ratio in divina mente exiſtens providentia dicitur. Quia vero providentia non dicit rationem ſpeculativam, ſed practicam, & operativam, cujus effectus eſt rerum gubernatio: & divina ratio & potentia non applicantur ad opus, niſi per voluntatem, ideo providentia voluntatem habet adjunctam. Et de hac voluntate potiſſimum hic inquirimus, quænam ad perfectam providentiam requiratur: nam præfinitio, ut ex vocis declaratione conſtat, decretum voluntatis ſignificat.

Conſectarium.

6 Ex his vero licet colligere, hanc voluntatem, ſeu volitionem, quæcunque illa ſit, per ſe, ſeu abſolute ſumptam, nullaque facta ſuppoſitione, non pertinere ad divinam perfectionem, neque eſſe illi neceſſariam ad ſuum melius eſſe; quia eſt decretum liberum ad extra: hæc autem decreta, per ſe & abſolute ſpectata non ſunt neceſſaria ad perfectionem Dei, ſed creaturarum, ut eſt recepta ſententia. Addo vero, per ſe & abſolute: quia ex ſuppoſitione unius decreti voluntatis divinæ, poteſt ad perfectionem Dei pertinere, ratione ſuæ infinitæ ſapientiæ, immutabilitatis, fidelitatis, aut poteſtatis, ut habeat aliud, (quod in re aliud non eſt, nos autem more noſtro loquimur, quia ad res explicandas ratione diſtinguimus, quæ in re diſtincta non ſunt.) Unde proprius dicetur, ob rerum connexionem, neceſſarium interdum eſſe, ut, cum Deus vult unum objectum creatum, velit etiam aliud: ut, ſi prædefinivit abſoluto decreto aliquem finem, quod prædefiniat etiam, vel aliquo infallibili modo decernat media, per quæ illum conſequatur: quia alioqui fruſtraretur decretum circa finem, quod divinæ ſapientiæ & efficaciæ repugnat. Similiter abſolute non eſt neceſſarium Deo aliquid extra ſe velle, vel operari: tamen, ex ſuppoſitione, quod aliquid extra ſe vult, neceſſe eſt ut propter ſe, ſuamque gloriam id primario velit: nam hoc ſpectat ad rationem ultimi finis omnium ſuorum operum, qua ſe ipſum privare non poteſt. Ac denique, ſi vult creaturam ſuam aliquid operari, neceſſe eſt, ut eam velit juvare, ſeu concurſum accommodatum præbere; quia nec ipſe Deus poteſt ſe privare privilegio cauſæ primæ, aut velle eſſe aliquid, cujus ipſe cauſa non ſit.

Præfinitio nulla abſolute ad divinam perfectionem neceſſaria.

Ulterius ergo ex hoc certo principio recte concluditur præfinitionem cujuſcunque actionis cauſæ ſecundę ex ſe & abſolute conſideratam, nec pertinere ad divinam perfectionem, neque divinæ voluntati eſſe ullo modo neceſſariam: quod de præfinitione actionis inferioris, ſeu naturalis ordinis cauſæ liberæ, de qua ſpecialiter tractamus, maxime verum habet. Solum igitur ſupereſt conſiderandum, an ex aliqua ſuppoſitione ſit neceſſaria ad perfectum modum operandi Dei, vel ad aliquam aliam perfectionem, qua carere ipſe non poſſit: nam, ſi nulla ſit talis ſuppoſitio, cum qua præfinitio hæc habeat neceſſariam connexionem, recte concludemus ex ſola perfectione divinæ providentiæ non poſſe colligi, hanc præfinitionem eſſe ſimpliciter neceſſariam.

Concluſio hæc ab effect. demonſtratur.

Quod igitur nulla ſit talis ſuppoſitio, quæ in univerſum in omnibus prudentiæ operibus locum habeat, dupliciter oſtendi poteſt. Primo a poſteriori, quia ad providentiam, quam Deus habet de actibus peccatorum, non eſt neceſſaria talis præfinitio, neque ſimpliciter, neque ex aliqua ſuppoſitione: ergo neque etiam erit in omnibus aliis. Probo conſequentiam, quia actuum peccatorum, quoad materiale præſertim, habet Deus veram ac perfectam providentiam, & poſitivam quoad concurſum, quem præbere ſtatuit: tum etiam quia aſſignari nequit ulla ratio, quæ generalis ſit omnibus aliis providentiæ effectibus, quæ in actibus peccatorum locum non habeat, ut ex ſequenti diſcurſu conſtabit.

Prædefinitio non eſt neceſſaria ad perfectionem ſcientiæ Dei.

Probatur ergo ſecundo a priori; quia ad perfectionem providentiæ tria ſolum videntur requiri, ſcilicet, ſcientia, voluntas, & potentia; ſed ex nullo horum capitum eſt præfinitio illa in univerſum neceſſaria ad perfectionem providentiæ; ergo nullum eſt fundamentum, ob quod neceſſaria aſſeratur. Prima propoſitio eſt per ſe nota ex terminis, & ſumitur ex D. Th. 1. part. qu. 19. art. 4. ad 4. & qu. 22. art. 1. & 2. qu. 25. art. 5. ad 1. Minor quoad primam partem de ſcientia probatur; nam, ſi loquamur de ſcientia ſimplicis intelligentiæ, illa ſupponitur perfectiſſima in Deo ante omne decretum liberum voluntatis ejus, & omnino independenter ab illo; quia illa ſcientia eſt ſimpliciter neceſſaria Deo: hoc autem decretum non eſt neceſſarium ut terminatur ad creaturas, nam ut ſic eſt liberum, quod ex terminis conſtat. Rurſus ſcientia conditionata perfectiſſima eſt in Deo, etiam ante decreta li-

Digitized by Google

libera, ut nunc ſupponimus, & in ultima hujus operis parte ea profeſſo oſtendemus. Suppoſita autem hac conditionata ſcientia, non eſt neceſſaria præfinitio abſoluta ipſorum effectuum, ſeu actuum ipſorum liberorum in ſeipſis, ut, quæ futura ſunt, talia futura eſſe præſciantur, ſed ſufficit voluntas permiſſiva talis effectus, aut decretum antecedens, quo Deus vult cauſas ſufficientes applicare ad talem effectum, & quantum in ſe eſt, illum non impedire, ſed potius concurſum ſuum præſtare. Nam poſita hac voluntate, ſtatim abſolute præſcit ex ſua æternitate, quid in tempore futurum ſit: quia cum jam habeat ſcientiam conditionatam de omnibus, quæ cauſa libera effectura eſt, ſi hoc vel illo modo ad operandum applicetur: & per hanc voluntatem ordinet, vel permittat, ut tali modo applicetur ad opus, hoc ipſo evidenter præſcit, quid operatura ſit. Atque hoc ſane convincit exemplum actuum malorum, quos omnes prænovit Deus futuros ſine præfinitione, cum ſola permiſſione, præterquam quod etiam in præſentia æternitatis, ſaltem objectiva, Deus omnia præfinit: ergo ad perfectionem ſcientiæ, vel præſcientiæ divinæ non eſt neceſſaria prædefinitio.

Nec ad perfectionem potentiæ. 8 Nec vero neceſſaria eſt ad perfectionem potentiæ. Aut enim eſt ſermo de potentia ſecundum ſe, aut quatenus applicata ad opus. Priori modo omnis potentia divina prior eſt (more noſtro loquimur) omni decreto libero voluntatis Dei: quia omnis perfectio talis potentiæ neceſſaria ſimpliciter eſt in Deo, cum tamen decreta libera ut ſic, neceſſaria Deo non ſint. Unde non ideo Deus poteſt res facere (ait D. Thom. loco citato) quia vult, ſed ideo velle poteſt, quia eſt omnipotens: vult ergo, quia poteſt: facit autem quia vult. Non eſt ergo neceſſaria præfinitio propter perfectionem potentię hoc modo conſideratę. Si vero ſpectetur poſteriori modo, ſeu ut applicata ad opus, in his quidem, quę Deus per ſeipſum operatur, neceſſarium eſt abſolutum decretum voluntatis divinę, ut prodeat in opus: quia in his actionibus non requirit conſortium alterius cauſę, & ideo ex ſola Dei voluntate dependet, ut effectus ſequatur, vel non ſequatur: ac proinde neceſſarium eſt, ut abſoluto decreto alterum horum decernatur. In his autem, quę Deus operatur per cauſas ſecundas, & præſertim liberas, non eſt neceſſarium tam abſolutum decretum ex vi concurſus divini ad actionem creaturæ neceſſarii: ſed ſatis eſt, ut Deus velit potentiam ſuam applicare ad concurrendum cum cauſa ſecunda, ipſa etiam concurrente, ut late probavimus priori lib. c. 13. & 15. & multorum Patrum ac Theologorum teſtimoniis confirmavimus. Et in concurſu ad actum peccati eſt id manifeſtiſſimum, ut patet ex dictis hoc eodem lib. c. 3. & in actibus etiam ſupernaturalibus oſtendemus, id eſſe neceſſarium ad eorum libertatem, infra libr. 3. cap. 13.

Illationes contra noſtram ſententiam refelluntur. Prima. 9 Neque inde ſequitur aliqua imperfectio in Deo ut concurrente cum cauſa ſecunda: quia licet ex vi talis voluntatis & applicationis ad agendum nihil agat, imo neque poſſit agere ſine influxu cauſæ ſecundæ, id non eſt ob impotentiam, ſed ex voluntate *Secunda.* ſua: quia nec vehementius, neque abſolutius (ut ſic dicam) voluit agere, idque ob ſuavitatem providentiæ ſuæ, qua unicuique rei offert auxilium ſuæ naturæ accommodatum. Neque inde etiam ſequitur, Deum minus influere in actum cauſæ ſecundæ, quam neceſſe ſit: quia influit in totum illum, & in omnem poſitivam rationem ejus, ut cauſa totalis in ſuo genere, ſcilicet primæ cauſæ: licet non ut ſola cauſa, neq; in omni genere: quia neq; ipſe voluit hoc modo producere effectum, neq; effectui talis effectio aut neceſſaria erat, aut debita. Neque vero ſequitur, quod voluntas creata prius influat, quam Deus; neq; quod determinet potentiam Dei ex parte ejus: ſed ſolum ſequitur, Deum *Tertia.* non prius agere prioritate cauſalitatis; &, quod actio tranſiens reſpectu Dei, ſeu quæ eſt extra Deum, determinetur ad talem actionem ex concomitantia talis cauſæ ſecundæ. Hæc autem non ſolum imperfectionem non dicunt, verum maxime commendant perfectionem divinæ providentiæ, quæ tam ſuavi modo cauſis ſecundis ſe accommodat, prout neceſſarium eſt, ut ipſæ & agant, & modo connaturali agant. Deniqueque non ſequitur, actionem ſeu influxum Dei tendere in incertum, aut in aliquid confuſum, ſeu indeterminatum: quia Deus applicans hoc modo potentiam ſuam, præſcit, quid ex tali applicatione ſit eventurum; & ad illud in particulari applicat ſuum influxum, non excludendo alia, quantum eſt ex ſe, ut citato loco ſatis declaratum eſt. Igitur ad perfectionem divinæ potentiæ, ſeu cauſalitatis non eſt neceſſaria in univerſum illa prædefinitio.

Supereſt dicendum de voluntate ipſa. In qua conſiderandum eſt dupliciter poſſe intelligi Deum velle has actiones creaturarum, præſertim liberas, in quibus verſamur. Primo, ut fines quoſdam particulares & proximos, id eſt, propter ſeipſas, & propter honeſtatem, quæ in ipſis reperitur; ut ſi intelligamus, Deum velle, ut ego nunc amem illum, propter ipſum amorem, & excellentiam talis actus; ſicut vult, angelum eſſe, propter perfectionem ejus, a quo fine proximo non excluditur, quin ad finem ultimum divinæ gloriæ ordinetur. Secundo poteſt Deus intelligi volens has actiones ut media ad aliam finem conſequendum; ut vult homini actiones morales meritorias, ut per eas beatitudinem conſequatur. Et hic poſterior modus videtur maxime accommodatus his actionibus liberis hominum viatorum, de quibus agimus; quia revera in hunc finem ſunt principaliter inſtitutæ, ut ſint media conſequendæ beatitudinis, & ut per eas reddat homo debitum Deo obſequium, & cultum. Priori igitur modo conſiderando has actiones non eſt per ſe neceſſaria Deo ad perfectionem ſuæ providentiæ illarum præfinitio. Probatur, quia neque eſt ſimpliciter & per ſe neceſſarium, ut Deus velit illo modo tales actiones, neque ex aliqua alia ſuppoſitione libera: ergo nullo modo. Prior antecedentis pars conſtat ex ſupra dictis numero 3. quia, ſicut eſt omnino liberum Deo, & nullo modo neceſſarium ſimpliciter velle aliquid extra ſe, ita velle hoc vel illo modo, & hoc vel illo motivo: ergo velle has actiones humanas propter perfectionem earum, & voluntate præfinitiva, per ſe & abſoluta non eſt neceſſarium ad perfectionem divini velle. Poſterior pars probatur, quia nulla cogitari poteſt prior voluntas libera, ad quam neceſſario ſequatur talis præfinitio; quia cum in ea conſideratione hi actus humani intelligantur voliti ut quidam fines proximi, nullam priorem voluntatem neceſſario ſupponunt, niſi fortaſse illam generalem, qua Deus in omnibus vult gloriam ſuam, cum qua voluntate non habet illa præfinitio neceſſariam connexionem: nam etiam ſi Deus non velit illo modo hos actus, ſed tantum ut media, & ſola voluntate antecedenti, ut jam dicam, ſufficienter erunt ordinati ad divinam gloriam.

Ad divinæ voluntatis perfectionem, exactamque ipſius providentiam non requiri præfinitionem probatur.

Poſteriori autem modo conſtat, non eſse per ſe neceſſarium præfinire has actiones; quia media non ſunt per ſe neceſsario amata, ſed ſolum juxta exigentiam finis, & intentionis ejus. Ex fine igitur harum actionum, & ex modo, quo Deus talem finem intendit, judicandum eſt, an præfinitio talium actionum neceſſaria ſit. Hinc ergo ita colligere poſſumus. Finis ipſe, ad quem ordinantur iſtæ actiones, non ſemper eſt a Deo præfinitus, nec efficaciter intentus: ergo neque actiones ipſæ, quæ ad illum ordinantur, & propter ipſum potiſſime præfiniri poterant, erunt neceſſario præfinitæ, etiam ſi aliquando in rerum natura conſtituendæ ſint. Conſequentia eſt evidens, & antecedens patet ex communi doctrina Theologorum, qui dicunt, dupliciter poſſe Deum aliquem finem creaturę intendere, ſcilicet, vel abſolute & efficaciter, ut [illegible] prædeſtinatos ſalvari; vel tantum ſecundum quid; vel ſub conditione, quomodo vult, omnes homines ſalvos fieri, juxta veriorem interpretationem: quæ voluntas non eſt metaphorica, ſed vera & propria in Deo, & magnos parit effectus, licet non ſit tam abſoluta, ſicut prior, neque ita infallibiliter impleatur. Priorem vocare ſolent Theologi voluntatem beneplaciti: poſteriorem autem conditionatam, ſeu antecedentem, ut videre licet 1. part. quæſt. 19. art. 6. licet Damaſcen. libr. 2. cap. 29. & 30. aliter illis verbis

uſus

uſus fuerit, ut ſupra tactum eſt, & iterum jam dicam. Prior voluntas eſt proprie præfinitiva, non item poſterior. Non ergo ſpectat ad perfectionem divinæ providentiæ ex parte voluntatis, quam ſupponit circa finem creaturæ, quod illa ſit voluntas præfinitiva: ergo nec de actionibus creaturæ, quæ ſunt media ad illum finem, neceſſaria erit præfinitio, quia inter modum intendendi finem, & providendi media, debet eſſe proportio.

Dico, voluntatem Dei circa finem creaturæ non eſſe ſemper efficacem & præfinitivam: nam circa finem ultimum ad ſe pertinentem, qui eſt manifeſtatio ſuorum attributorum, & gloriæ ſuæ, voluntatem habet abſolutam & præfinientem: & hunc finem conſequitur per omnes actiones creaturæ, etiamſi illas non præfiniat: quia, ſive creatura operetur hoc, ſive illud; imo ſive operetur, ſive operatione vacet, omnia tandem redundant in divinam gloriam, & in omnibus ſapientia ejus manifeſtatur. Et hoc eſt, quod dici ſolet ab Auguſtino & D. Thoma; nihil eſſe, quod ordinem divinæ voluntatis & providentiæ ſubterfugiat; quia, quod una via ab eo recedit, alia in eum reduci, & accedere neceſſe eſt. Et ideo neque ad illum finem univerſalem operum Dei neceſſaria eſt præfinitio omnium actionum humanarum, etiam earum, quæ bonæ moraliter ſunt.

10 Hactenus ſolum a nobis probatum eſt, præfinitionem hanc bonarum actionum, nec repugnare ſimpliciter, nec neceſſariam eſſe. Non quidem repugnare; quia, cum hæ ſint actiones honeſtæ, poſſunt a Deo amari prout ipſe voluerit; &, cum alioqui hæc præfinitio mere immanens non tollat libertatem, non eſt unde repugnet. Non autem eſſe neceſſariam, quia talis actus ſimpliciter eſt liber Deo; unde poteſt non habere illum pro ſuo arbitrio; & alioqui ex nulla alia ſuppoſitione, aut divina perfectione eſt neceſſarius, ut late declaratum eſt.

Quæſtiuncula, an omnes boni actus ſint a Deo præfiniti?

Prima reſponſio. 11 Adhuc tamen definiendum ſupereſt, quid de facto dicendum ſimpliciter ſit, an habeat Deus præfinitionem omnium talium actuum, nec ne. Dici ergo in primis, nec indocte, poteſt, nihil poſſe a nobis certa ratione definiri; quia hoc pendet ex libertate Dei, & non conſtat nobis, quid ipſe ſua libertate decreverit: quia nec revelatum in hoc aliquid eſt, cum Scriptura nihil habeatur, ut ex dictis conſtare poteſt, nec in definitione Eccleſiæ, aut certa Patrum traditione. Neque etiam ex effectibus ipſis aliquid certum colligi poteſt, nam quod hæ actiones re ipſa fiant, & Deus in illas influat, imo & illas velit & intendat, non eſt ſignum ſufficiens præfinitionis abſolutæ, ut ſatis declaratum eſt.

Secunda & probabilior reſponſio. Regula ad judicandū quæ bonæ actiones ſint a Deo præfinitæ, quæ ſecus. Addo vero ulterius, probabilius videri, aliquas ex his actionibus præfiniri a Deo, non vero omnes. Quod hac regula definiri poteſt. Nam interdum hæ actiones neceſſariæ ſunt, vel de facto ordinantur ad finem aliquem particularem intentum efficaciter a Deo, ac præfinitum; aliquando vero non ſunt ſpecialiter ordinatæ ad finem ſic intentum, ſed ſequuntur ex quadam generali providentia & ordine cauſarum univerſi. Actiones priores ex voluntate Dei præfiniente procedere credendum eſt ex illa ratione, quod voluntas circa finem & media ſervat proportionem, quantum fieri poteſt, & præſertim in Deo, qui ſimul & perfectiſſime intendit finem per determinata media. Hujuſmodi eſt actus ille voluntatis, quo angelus motor cœli vult illud movere; quem ſupponamus eſſe liberum; nihil enim repugnat, ut poſſet facile oſtendi; conſtat item eſſe bonum moraliter, & non eſſe ſupernaturalem. Sic etiam opinor actum illum præfinitum eſſe a Deo, quo B. Virgo voluit virum ducere Joſeph, & quo hic voluit B. Virginem ducere uxorem, quem non repugnat (quod gratia exempli ſit dictum) non fuiſſe quoad ſubſtantiam ſupernaturalem, ſed bonum moraliter, & ex fine vel imperio charitatis. Cum enim matrimonium illud ſpeciali Dei providentia præordinatum & præfinitum fuerit, ut ex S. Patribus conſtat, conſenſum etiam ipſum in tale matrimonium credendum eſt fuiſſe præfinitum: &, cum providentia Dei ſit exactiſſima, non eſt veriſimile fuiſſe præfinitum in confuſo, vel abſtracte, ſed in particulari cum omnibus circumſtantiis ejus; ita enim res diſponit divina providentia, ut eleganter exponit Auguſt. tract. 104. in Joan. Atque ſimili ratione credibile eſt, præfiniiſſe Deum illam voluntatem, qua Adam & Eva voluerunt conjugio copulari; & ſimilia exempla poſſunt facile adhiberi. Et idem probabile eſt de omnib. actionib. moralib. quæ ſunt media ad ſalutem prædeſtinatorum, juxta ea quæ de præfinitione ſupernaturalium actuum dicemus lib. 3.

12 At vero, quando actus humani, etiam moraliter boni, non ſunt ordinati a Deo ex efficaci intentione alicujus finis ſpecialis, ſed ab humana voluntate cum generali concurſu ac providentia oriuntur, non oportet ut ab ſpeciali Dei voluntate præfiniente procedant; nec eſt ulla ſufficiens ratio ad id credendum, & hujuſmodi ſunt majori ex parte actus morales omnes; qui ita ab hominibus fiunt, ut nihil eis ad vitam æternam conſequendam proſint; nec Deo ſpecialiter deſerviant ad aliquem peculiarem finem providentiæ ejus. *Quando non opus ſit dicere prædefiniri actus moraliter bonos.* Probatur, quia ea proprie dicuntur eſſe a Deo præfinita, quæ, vel ut fines, vel ut media, ſunt ab ipſo peculiariter intenta, aut electa, vel volita: ergo, quæ hoc modo non cadunt ſub divinam voluntatem, & alioqui ſequuntur ex generali ordine cauſarum ſecundarum cum generali concurſu, non oportet eſſe præfinita. Confirmatur ex diſcurſu D. Thom. 1. p. q. 23. artic. 7. ubi ait, numerum prædeſtinatorum eſſe certum ex præfinitione: numerum autem reproborum ex præſcientia tantum: & idem ſignificat de numero guttarum pluviæ, & arenarum maris, qui ſunt effectus naturales boni, quos Deus potuiſſet præfinire, ſi voluiſſet, tamen ex fine & modo providentiæ colligit D. Thomas, id non feciſſe. Quia per ſe Deus intendit eſſentialem perfectionem univerſi, & conſervationem ejus, donec numerus prædeſtinatorum compleatur, qui eſt maxime per ſe intentus: quia prædeſtinati immediatius & perfectius ultimo fini ſunt conjungendi, imo per eos quodammodo reliqua omnia conjunguntur illi: & ideo omnia ſunt propter electos. Hinc ergo recte D. Thomas concludit, numerum prædeſtinatorum eſſe certum ex quadam principali præfinitione: reliqua vero in tantum eſſe præordinata, in quantum ad hunc finem, & ad eſſentialem perfectionem univerſi ſpectant. Quia ergo ad hunc finem ſæpe eſt per accidens, quod ſint tot vel plura, ideo non oportet eſſe a Deo præfinita, neque ut finem, neque ut media, ſed tantum præcognita, ut conſequenda & futura ex inſtituto cauſarum ordine, & permiſſa, vel admiſſa, ac effecta per Dei voluntatem volentem ſuum eis influxum impendere. Eadem autem ratio eſt de multis actibus liberis moraliter bonis: de his præſertim, qui nihil ad finem prædeſtinationis ſeu æternæ beatitudinis conducunt. Confirmatur tandem ex modo loquendi Sanctorum, qui ſæpe admonent, valde eſſe diſtinguendam præſcientiam a præfinitione, & alioqui periculum errandi incurri, maxime in providentia de actibus liberis.

13 Dices, hinc ſequi, aliquos actus morales bonos eſſe a Deo tantum permiſſos, ſicut ſunt mali: ac proinde non aliter concurrere Deum ad actus bonos morales, quam ad malos, nec magis illos eſſe ex Dei voluntate & providentia, quam hos. *Occurritur objectioni. Aliquot differentiæ inter divinam aſſiſtentiam reſpectu bonorum actuum non præfinitorum, & malorū. Primum.* Reſpondetur, nihil horum ſequi. Prima ergo & radicalis differentia eſt, quod actus mali non ſolum non ſunt præfiniti a Deo, verum nec ſunt intenti voluntate ſimplici ſeu antecedente: nullo enim modo Deus vult, aut cupit illos fieri, ſed ſolum non impedit, & generalem ſuum concurſum ad illos neceſſarium non aufert: actus tamen bonos intendit, & vult fieri, ſive voluntate præfiniente, ſive ſimplici, vel conditionata. Intentio namque Dei, ut declaratum eſt, latius patet, quam præfinitio: intendit enim Deus, & vult reprobi ſalutem, licet eam non præfiniat. Ex qui hæc omnia

non

non ſatis diſtinguunt, facile in hac materia hallucinantur. Hinc ergo circa peccatum dicitur proprie permiſſio, ſive de formali, ſive de materiali ſermo ſit: quia neutrum intendit Deus, nec voluntate præſiniente & abſoluta, nec ſimplici aut conditionato affectu. Bonos autem actus non proprie permittit, ſed vult illos, ac per ſe intendit, licet non omnes æqualiter.

Secundum. Propter bonos etiam confert virtutem agendi, non propter malos; & hos permittit, ut illi laudabiliores ſint in eo, qui, cum poſſet tranſgredi, non eſt tranſgreſſus. Quomodo dixit Tertul. libr. 2. cont. Marcion. cap. 6. Deum non prorſus impediviſſe

Tertium. peccata, ne libertatem bene agendi læderet. Hoc etiam ex voluntate ſigni, ſeu ex ſignis voluntatis divinæ ſatis manifeſtatur: nam actus malos, etiam pro materiali non præcipit, nec conſulit, nec approbat, nec præmiat Deus, ſed potius prohibet ac punit: actus autem bonos, vel præſinit, vel conſulit, vel ſaltem approbat, & in eis complacet, & fortaſſe omnes illos aliquo præmio afficit, ſaltem accidentali, vel temporali. Hæc fere docuit Plotin. lib. 2. de Provid. cap. 5. dicens; actus bonos, licet non ſint ex providentia (ſc. prædeterminante, ut Græci Patres loquuntur) eſſe tamen ſecundum divinam providentiam, quia ſunt illi conſentanei, eo quod Deus vires nobis providit,

Quartum. ut bonos, & non ut malos actus exerceamus. Denique abſolute falſum eſt, non aliter concurrere Deum ad bonos actus morales, quam ad malos; non ſolum quia concurrit ad bonitatem, & non ad malitiam, quæ differentia magis eſt reſpectu formalis peccati, quam reſpectu materialis; ſed etiam, quia ad bonos actus concurrit conſulendo, & ſæpe excitando & inſpirando, vel moraliter inclinando, quod non facit poſitive in malis & ex directa intentione, ut dictum eſt. Quod ſi ſermo ſit de ſolo generali concurſu, quaſi phyſice requiſito ad entitatem actus, ſic quoad modum concurrendi verum eſt, eodem modo concurrere Deum ut primam cauſam ad actus bonos, quos non præſinit, & ad materiale peccati: quia eadem eſt eſſentialis dependentia a Deo in hoc, & in illis: ſubſtantia vero ipſius concurſus (ut ſic dicam) eſt diverſa, & in actu bono tanto eſt perfectior, quanto ipſe melior eſt, quam actus malus.

Quorundam inſtantiæ [?] ſumuntur. 14 Sed hinc ſumunt quidam occaſionem replicandi; quia omnis actus bonus moraliter habet aliquod præmium apud Deum juxta doctrinam Aug. 5. de Civ. c. 12. D. Thom. 1. 2. q. 22. & q. 114. art. ult. ergo omnis talis actus eſt ex ordinatione & præfinitione divina, imo ex præmotione Dei: quia juxta doctrinam Div. Thom. 1. 2. quæſt. 114. art. 1. & 2. actus humani non habent meritum coram Deo, niſi quatenus ſunt ex præordinatione divina. Sed hoc nullius momenti eſt; quia illa præordinatio divina non requiritur in omni merito imperfecto, ſed ſolum in merito perfecto & de condigno; de quo Divus Thomas illo loco diſputabat. In his autem bonis actibus mere naturalibus non eſt tale meritum, ſed ſolum cujuſdam decentiæ & proportionis. Illa etiam præordinatio divina, quæ ad meritum requiritur, non eſt prædeterminatio phyſica, aut præfinitio: quis enim hoc unquam cogitavit? Quæve ratio reddi poteſt, cur hæc ad meritum exigatur? Præordinatio ergo illa eſt divina lex, pactum, ſeu promiſſio, qua tale bravium propoſuit certantibus, & coronam ac mercedem talem benemerentibus repromiſit.

Ultimæ evaſioni occurritur. 15 Ultimo obiicere poteſt quis contra prędictam ſententiam, ex ea ſequi, divinam providentiam non eſſe omnino infallibilem, certam, & inevitabilem, & impediri poſſe, quod eſt contra perfectionem divinæ providentiæ. Patet ſequela; quia quę non ſunt a Deo præfinita, ſunt incerta, & evitari poſſunt: ſed actus boni morales non ſunt a Deo præfiniti: ergo providentia, quam Deus de illis habet, eſt incerta & evitabilis. Et confirmatur, quia divina providentia per hos actus dirigit rem in aliquem finem: ergo, ſi illos non præfinit, poteſt talis providentia deficere a ſuo fine; & hoc eſt providentiam eſſe incertam, evitabilem ſeu impedibilem. Reſpondetur, nihil horum, quæ inferuntur, in rigore ſequi; & aliqua eſſe ſimpliciter falſa; alia vero ambigua & dubia. Igitur de certitudine & infallibilitate divinæ providentiæ, ſimpliciter loquendo, nec dubitari poteſt, neque ex dictis ſequitur aliqua dubitandi ratio; quia certitudo & infallibilitas ad intellectum pertinent: oſtendimus autem, Deum cum perfectiſſima præſcientia omnibus providere, ſemperque vel ordinare, vel permittere, aut velle, ut aliquid fiat hoc vel illo modo, infallibiliter ac certiſſime præſciens an eventurum ſit. Et hoc modo dixit D. Th. 1. p. qu. 22. artic. 6. providentiæ ordinem eſſe infallibilem. Quod eſt veriſſimum, loquendo de providentia, prout eſt in Deo, & prout illam conſideramus, quando de illa ſimpliciter loquimur. Si autem præſcindamus in providentia voluntatem a pręſcientia, & e contrario, neque ex vi ſolius voluntatis erit ſemper certo effectus futurus, niſi pręſcientiam adjungas; nec ex vi pręſcientię erit certitudo de effectu futuro abſolute, ſed tantum conditionate, niſi adjungas voluntatem ſtatuentem aliquid circa cauſam; ſcilicet, quod conſtituatur in tali opportunitate ad operandum cum omnibus ſufficientibus mediis. Neque in hoc eſt aliqua difficultas, nec minor perfectio.

Num divina providentia evitabilis, num inevitabilis dicenda.

16 Rurſus an providentia divina dicenda ſit inevitabilis necne, tractat late Cajet. 1. p. quęſt. 22. artic. 4. & rem fere indeciſam relinquit: putat enim eſſe humano ingenio inexplicabilem. Ac tandem ait, nec evitabilem, nec inevitabilem dicendam eſſe; ſed aliquid altius & eminentius, abſtrahens ab utroque: & conſulit ut in hoc intellectus quieſcat, non evidentia veritatis inſpectę, ſed altitudine inaceſſibili veritatis occultæ. Sed, licet hoc pie & religioſe dicatur in his rebus, quas fides docet, quarumque obſcuritas & difficultas ex certis principiis a fide traditis naſcitur: tamen, ubi fides aliquid hujuſmodi non docet, curandum eſt doctori Theologo & fideli, non augere novis difficultatibus & obſcuritatibus res fidei, nec nova myſteria confingere, quę nec per principia fidei probari poſſint, nec eorum valeat ratio reddi; imo via poſſint mente concipi. Tale autem ſine dubio eſt, quod Cajetanus ait, effectus liberos, qui ſub divinam providentiam cadunt, nec evitabiles eſſe, nec inevitabiles. Quomodo enim intelligi poteſt, quod reſpectu ejuſdem rei determinatę alterum e contradictoriis non verificetur? Nam, ſi talis effectus non eſt evitabilis, neque inevitabilis; ergo non eſt evitabilis; nam a copulativa ad alteram partem optima eſt illatio: ſi autem non eſt evitabilis, & alioqui futurus eſt, ut ſupponitur: ergo eſt inevitabilis: quia hęc æquivalentia ſunt. Unde ſophiſtę aiunt, a propoſitione negante ad affirmantem de prędicato negato, optimam eſſe illationem ſuppoſita conſtantia, ſeu ſubjecti exiſtentia: vel e contrario colligi poteſt, ſi effectus non eſt inevitabilis; neceſſario fore evitabilem; quia hęc etiam ęquivalent. Non eſt ergo inconveniens concedere effectus a Deo proviſos per cauſas liberas eſſe evitabiles: nec Theologi aliter loquuntur: ſed ſolum dicunt, eſſe certos & infallibiles, quod eſt valde diverſum: nam infallibile, ut dixi, refertur ad cognitionem: evitabile vero ad cauſam, a qua effectus manat, vel impediri poteſt: fieri autem poteſt, ut aliquis effectus poſſit impediri a ſua cauſa, eaque ratione evitabilis ſit, & tamen quod non ſit impediendus, & ea ratione ſit infallibilis. Quocirca effectum eſſe evitabilem, nihil aliud eſſe videtur, quam eſſe contingentem; quia contingens eſt, quod poteſt eſſe & non eſſe: & futurum contingens eſt quod ita futurum eſt, ut poſſit non eſſe: ſed poſſe non eſſe & poſſe evitari idem ſunt: ſicut ergo effectus proviſi a Deo, nihilominus contingentes manent, ita etiam manent ſimpliciter evitabiles. *Ad propoſitam quæſtiunculã reſponſio.*

17 Et hoc facillime ſalvatur in his effectib. qui prędefiniti non ſunt: quia hi non ſunt infallibiles niſi ex pręſcientia. Verumtamen illud non ſolum eſt verum de effectibus utcumque proviſis, ſed etiam de prędefinitis, qui ita prędefiniti ſunt ut contingenter eveniant.

Digitized by Google

ſint. Unde hoc non ſolum non eſt contra divinæ providentiæ perfectionem, verum eſt ad illam neceſſarium: quia totum hoc ſub illam cadit; ſcilicet, ut effectus hi fiant, & ita fiant ut impediri poſſint, non tamen impediantur, ſi præfiniti ſunt abſolute ut fiant. Verumtamen hæc etiam præfinitio dicit ordinem ad præſcientiam: includit enim talium mediorum vel cauſarum ordinem, quibus Deus præſcivit non fore impediendum effectum, etiam ſi impediri ab ipſis poſſit: & ita manet effectus impedibilis ſeu evitabilis, & nihilominus infallibilis, quod ſolum requirit perfectio divinæ providentiæ circa tales actus, quia non aliter eos providit. Adde, ad tollendam vocis ambiguitatem diſtingui poſſe de evitabili: nam ſumi poteſt ut ſolum dicit denominationem potentialem a cauſa proxima, & hoc modo dicimus effectus contingentes divinæ providentiæ, etiam prout illi ſubſunt, eſſe evitabiles, & hæc eſt propria & rigoroſa vocis ſignificatio. Aliter vero dici poteſt evitabile per ordinem ad actum; quia non ſolum evitari poteſt quantum ex vi cauſæ proximæ, ſed etiam de facto nulla conditio ſupponitur, qua ſtante non poſſit illa potentia reduci in actum. Et hoc modo dici poteſt inevitabilis effectus futurus, prout jam eſt ſub divina providentia, & maxime ſi ſit præfinitus, quia, licet in ordine ad ſuam cauſam ſit priori modo evitabilis, tamen in ordine ad divinam providentiam evitari non poteſt: quia ita diriguntur cauſæ, ut infallibile ſit, non fore impediendas. Hæc autem inevitabilitas includit ſuppoſitionem conſequentem, nimirum præſcientiam futuri effectus, ſi cauſæ ejus conſtituantur in hac vel in illa occaſione operandi; & hac ratione non repugnat libertati & contingentiæ. Et hic accommodatur optime ſenſus diviſus & compoſitus: eſt enim ille effectus evitabilis ſimpliciter ſeu in ſenſu diviſo: inevitabilis autem ſecundum quid, ſeu in ſenſu compoſito ex ſuppoſitione futuritionis ejus prævisæ; & ideo illa duo non repugnant. Providentia autem divina, ut verſatur circa futura contingentia non eſt infallibilis, niſi ſuppoſita Dei præſcientia; & ideo nullam infert inevitabilitatem ſimpliciter, quæ contingentiæ repugnat.

Duplex eſt acceptio hujus vocis evitabilis.

Num providentia divina effectum non ſortiri poſſit.

18 Atque hinc conſtat, quid de ultimo puncto dicendum ſit; videlicet, an divina providentia poſſit non impleri, vel non aſſequi finem intentum. In quo etiam Thomiſtæ varie loquuntur, Cajetan. 1. part. quæſt. 22. artic. 1. putat, hoc repugnare perfectioni divinæ providentiæ; & putat eſſe ſententiam Div. Thom. quam ego in eo invenio. Quin potius quæſt. 6. de verit. artic. 1. aperte dicit oppoſitum, & idem ſignificat in 1. diſtinct. 40. Atque ita ſentiunt Ferr. 3. cont. Gent. capit. 94. Sylveſt. in conſtit. quæſt. 22. artic. 1. & multi Theologi in 1. diſtinct. 39. & 40. Sed vix poteſt eſſe diſſenſio, ſi res declaretur. Itaque certum eſt, divinam providentiam non ſolum ordinare in finem ea quæ præfinit, ſed etiam ea, quæ antecedente, ſeu conditionata voluntate intendit; quod tam certum videtur, ut ſine manifeſtis in fide erroribus negari non poſſit. Quis enim, dubitet, Deum ex providentia ſupernaturali ordinaſſe angelos, Luciferum, & ſocios ejus in ſupernaturalem felicitatem, quam voluntate præfiniente numquam eis voluit? Quis etiam dubitet, Deum ex magna providentia ſua ordinaſſe hominem in ſtatu innocentiæ conſtitutum, ut per merita, ex gratia tunc illi data effecta, gloriam conſequeretur? Item quis neget, dediſſe illi juſtitiam originalem ut numquam moreretur? Conſtans item veritas eſt, etiam poſt lapſum primi hominis ordinaſſe Deum omnes homines per ſufficientia media, ut a culpa liberarentur, & vitam conſequerentur æternam, & ad hunc finem creare & ordinare nunc hominem reprobum. In quibus omnibus, & in aliis infinitis, quæ afferri poſſem, eſt vera & perfecta providentia Dei ſine voluntate præfiniente.

Reſponſio

Rurſus hinc clare colligimus, ſi præciſe conſideretur divina providentia, quatenus ordinans media ad finem particularem, non præfinitum, ſed tantum conditionate intentum, non eſſe neceſſarium ex vi præordinationis voluntatis divinæ, ut providentia Dei includat infallibilem conſecutionem finis: quem non abſolute voluit, nec ſtatuit, ſed dependenter a talibus mediis, quæ erant ſufficientia, tamen ex ſe non omnino certa & inevitabilia, & in exemplis adductis conſtat ita accidiſſe. Sicut etiam non eſt neceſſe, ordinem providentiæ ſic inſtitutum deficere a conſecutione finis, quantum eſt ex vi ordinationis mediorum, niſi aliud contingat eſſe in præſcientia. Probatur; quia ſi illa eſt perfecta & ſufficiens providentia; ergo media ordinata ad finem re ipſa ſunt ſufficientia ad conſequendum illum, ergo erit contingens ut de facto illum aſſequantur; ergo ex vi talis providentiæ præciſe ſumptæ, ſicut non eſt infallibilis conſecutio, ita nec defectio a fine. Unde licet D. Thomas doceat, voluntatem antecedentem Dei non ſemper impleri 1. part. quæſt. 19. art. 6. numquam tamen docuit ſemper non impleri, ſeu numquam impleri, quia id revera neceſſe non eſt; ſed ex vi talis voluntatis, & providentiæ, quæ ex illa oritur, utrumque evenire poteſt, ut clarius docuit Damaſcen. l. 2. c. 29. Ratione autem præſcientiæ adjunctæ habet hæc voluntas, ut procedat infallibili certitudine ad effectum prout in re eſt eventurum, quæ præſcientia non eſt mere conſequens voluntatem, ſed eam ſecundum rationem præcedit, non ſolum prout eſt ſimplex intelligentia omnium effectuum poſſibilium, ſed etiam prout attingit omnes effectus futuros a cauſis liberis, ſi cum his vel illis circumſtantiis ad operandum applicentur: & hoc ſenſu locutus eſt D. Thom. citatis locis.

19 At vero, ſi de divina providentia non ſub hac præciſione loquamur, ſed prout reſpicit primarium, & adæquatum finem ſuorum operum, & prout omnes mediorum & finium ordinationes ſub amplitudine, & immenſitate ſua complectitur, ſic abſolute dici non poteſt, divinam providentiam poſſe deficere a conſecutione finis, & hoc ſenſu exiſtimo locutum eſſe D. Th. 1. par. qu. 22. art. 2. ad 1. & art. 4. & qu. 23. art. 6. & 3. contra Gent. c. 94. Et eſt optimus loquendi modus, ac divinæ celſitudini conſentaneus. Quo etiam ſenſu ſolet dicere D. Th. ut 1. p. qu. 19. artic. 6. nihil poſſe ſubterfugere divinam providentiam, nam, quod una via videtur ab ea deficere, per aliam viam in eam incidit. Sicque Auguſtinus 5. de Civit. cap. 9. ait omnes voluntates Deo ſubjici; non quod omnium ſit auctor, quia hoc ibi negaverat; loquitur enim de actibus malis; ſed quia ejus poteſtati ac providentiæ ſubduntur; *quia* (ut ſubdit) *non habent poteſtatem, niſi quam ille concedit*, vel quia (ut ibidem ait) *voluntates bonas adjuvat, malas judicat, utraſque ordinat*. Probatur ergo breviter, quia finis adæquatus providentiæ Dei, eſt ipſemet Deus, & manifeſtatio bonitatis ejus; fieri autem non poteſt, quin hunc finem aſſequatur in omnibus operibus ſuis, quia hunc efficaciter intendit. Quo fit, ut etiam in ipſo actu peccati, quatenus eſt opus providentiæ ſuæ, hunc finem aſſequatur: non eſt autem, proprie loquendo opus providentiæ ſuæ, niſi quatenus ipſe in illum influit; ſic enim directe voluit Deus in illum influere, operante libero arbitrio, & in eo ipſam ſuam patientiam & potentiam manifeſtat, & ſummam bonitatem, quæ ita influit in actum malum, ut nullo modo malitiæ comperetur. Prout autem ille actus eſt actus hominis, ſic ſolum eſt permiſſus per divinam providentiam, ut jam dicam, & ſic eadem permiſſio eſt revera medium, quo Deus ſuam oſtendit bonitatem: actus autem ipſe non eſt neceſſe ut ſit medium, ſed eſt vel materia, circa quam Deus ſuam juſtitiam vel miſericordiam manifeſtat; vel interdum ratione entitatis, habet aliquam utilitatem, qua Deus bene utitur ad aliquem finem providentiæ ſuæ. Denique quoties Deus in finem aliquem non præfinitum ordinat aliquid per media ſufficientia, quæ videt non habitura effectum, licet res ſic ordinata per divinam providentiam in finem, ab illo deficiat, tamen providentia ipſa Dei ſecundum

Primarius & per ſe finis divinæ providentiæ nullo poteſt [illegible] evitari.

totum ſuum ambitum ſpectata non deficit; quia ille ipſe defectus creaturæ non eſt præter univerſalem diſpoſitionem providentiæ divinæ, ſub qua etiam permiſſiones continentur. Nam vel illum defectum Deus permittit, ſi moralis culpa ſit; vel voluntarie illum admittit, ſi ſit mere naturalis & ſine culpa: unde non eſt contra propriam voluntatem beneplaciti ejus, licet ſit contra aliquam antecedentem voluntatem, vel ſigni. Sicut quando architectus ſeu ſuperior artifex ſciens & volens relinquit inferiorem miniſtrum præter artem operari, propter commodum aliquod totius operis, quod miniſter non aſſequitur, nec intendit architectus, non deficit ſimpliciter ab arte, neque a conſecutione finis ſui, etiam ſi inferior deficiat: ſic ergo multo majori ratione contingit in divina providentia. Neque de hoc Theologi ſuperius citati dubitarunt, neque aliquid contra hoc ſequitur ex eo quod Deus non præfiniat omnes actus, ut per ſe notum eſt, & in actu peccati ſatis eſt explicatum.

Quot poſſit modis liber creaturæ actus ſub divinam cadere voluntatem.

20 EX dictis licet primo colligere, tribus modis poſſe actum liberum creaturæ, qui in tempore fit, cadere ſub æternam Dei voluntatem. Primo, ut præfinitum ante abſolutam præſcientiam ejus ut futuri, ut jam tactum eſt, & latius in fine lib. 3. dicetur. Secundo, ut intentum & volitum; tum voluntate ſimplici, ſeu conditionata antecedente præſcientiam abſolutam futurorum; tum voluntate concomitante ſeu complacentiæ, quæ ſecundum rationem conſequitur ad præſcientiam abſolutam futuri effectus boni. Tertio, ut ſolum permiſſum; & hoc modo cadit in voluntatem Dei actus peccati; quia illum nullo modo intendit, ut dixi, ſed tantum permittit, & non impedit, nec ſuum concurſum generalem ſubtrahit. Unde etiam e converſo, præter illas duas voluntates, quas Theologi diſtinguunt in Deo, ſcilicet, beneplaciti, & præfinitivam, vel ſimplicem tantum, ſeu conditionatam, poſſumus tertiam adjungere, quæ pure permiſſiva dicatur, quæ neceſſaria conſecutione ſequitur ex voluntate conditionata, ſeu antecedenti; nam hoc ipſo quod Deus, non efficaciter, ſed antecedenter vult, omnes homines ſalvari, permittit conſequenter, aliquos damnari: permittit autem, non negative ſe habendo, ſed volendo permittere: unde hæc voluntas non ſolet diſtingui a reliquis, vel quia in eis virtute continetur, vel certe quia voluntas permittendi, ut ad permiſſionem terminatur, beneplaciti eſt: ut autem pertinet ad effectum permiſſum, nullo modo voluntas ejus ſimpliciter dici poteſt, nam quod pure permiſſum eſt, non eſt volitum.

Non præfiniri boni actus, imo & malitia quoad formale, ſub divinam cadunt providentiam & qualiter. Secundo poſſumus ex dictis colligere, non ſolum actus bonos, licet præfiniti non ſint, non eſſe extra providentiam Dei, verum etiam actus peccatorum ſub illa contineri. Imo non ſolum actus pro materiali, ſed etiam ipſa malitia peccati poteſt dici cadere ſub Dei providentiam aliquo modo; quia eſt materia circa quam aliqui actus divinæ providentiæ verſantur. Non quod Deus provideat abſolute ut illa ſit: hoc enim modo etiam actum peccati non providet; ſed quod, ſicut ad providentiam Dei ſpectat ut permittat actum peccati, ita etiam ut permittat malitiam ejus: quamquam non eodem modo; nam actum permittit, volendo etiam ad illum concurrere, ad malitiam autem non vult concurrere, quia nec ipſa indiget tali concurſu, nec ipſe poteſt in eam directe influere. Sed hoc nihil obſtat, quominus aliquo modo dici poſſit cadere ſub providentiam Dei, quia non oportet ut providentia eoſdem actus habeat circa omnia, quæ ſub illam cadunt. Unde prohibere, punire & remittere peccata, actus ſunt providentiæ divinæ, quæ circa formale peccati propriiſſime verſantur.

Quonam pacto divina providentia in omnibus ſit perfectiſſima. Tertio intelligitur ex dictis, quomodo providentia Dei in omnibus & ſingulis ſit perfectiſſima, licet non omnia æque velit, nec omnia præfiniat: hæc enim perfectio non conſiſtit in æqualitate arithmetica, ſed in geometrica proportione; nimirum, quod unicuique ita providet, ſicut par eſt, vel juxta capacitatem, neceſſitatem, vel perfectionem ejus. Quomodo dixit Apoſtolus 1. Cor. 9. *Numquid de bobus cura eſt Deo?* non quod eorum providentiam non habeat; ſed quia non habet talem, qualem habet de hominibus: habet tamen perfectiſſimam, id eſt, tali naturæ proportionatam, & quaſi debitam. Sic ergo de omnibus humanis actibus habet perfectiſſimam providentiam, non tamen æqualem, ut ſatis declaratum eſt. 1. Corint. 9.

CAPUT VIII.

Nonnulla aſſertiones ex doctrina totius libri ſecundi colliguntur.

1 SUpereſt, ut ex omnibus, quæ in hoc libro diſputata ſunt, nonnullas ſententias ſeu aſſertiones colligamus, ut noſtrum de tota hac cauſa judicium manifeſtius conſtet, & ut prudens lector nonnullos loquendi modos animadvertat, &, an in eis aliquid periculi vel offenſionis eſſe poſſit, attente conſideret ac cenſeat.

Primo ergo ex dictis colligimus; Deum non præmovere moraliter, ſeu excitare ad actus moraliter malos: intelligimus autem ſemper nomine actus mali illum motum voluntatis, qui eo tempore, quo libere fit, non poteſt bene moraliter fieri, nec carere morali malitia. Et hoc ſenſu exiſtimamus, hanc aſſertionem eſſe certam, ex verbis illis Jacobi: *Deus enim intentator malorum eſt: ipſe autem neminem tentat*, & ex definitione Concilii Tridentini ſuperius tractata, & ex traditione Sanctorum omnium. Et quia nullo modo excuſari poſſet Deus, quin eſſet cauſa peccati, ſi hoc modo ad peccatum, ſeu ad actum malum induceret, vel excitaret; legantur dicta cap. 3. in initio. Prima aſſertio. Jacob. 1.

2 Secundo hinc colligo: Deum numquam præmovere voluntatem hominis hoc morali modo per excitationes & perſuaſiones morales, ad aliquem actum indifferentem ſeu ex ſe bonum, hac poſitiva intentione, ut homo inde occaſionem ſumat male operandi, ſeu alium actum liberum eliciendi, quem non poteſt, niſi male, elicere. Hæc veritas non videtur tam expreſſe de fide, ſicut præcedens: quia neque eſt in terminis definita, neque ita expreſſa in Scriptura. Videtur tamen adeo certa, ut contraria ſit erronea, quia noſtra aſſertio per conſequentiam ſatis evidentem ſequitur ex revelatis. Primo quidem, quia illa intentio eſt intrinſece mala & turpis: ergo repugnat bonitati divinæ. Secundo, quia ſi Deus poſſet directe intendere illum finem, etiam poſſet immediate ad illum excitare, & pertrahere moraliter voluntatem, quia hoc medium non eſt turpius, quam finis, ſc. excitatio, quam conſenſus; ſi ergo poteſt Deus directe intendere illum conſenſum, & illum per alia media procurare directe, poterit etiam eumdem procurare excitando; vel proponendo objecta, quæ ad illum moveant, vel pulchritudinem ſenſibilem eorum repræſentando, vel aliis modis ſimilibus: ſicut ergo hoc repugnat divinæ bonitati & providentiæ, ita & directe intendere illum conſenſum: imo, quia hæc intentio repugnat Deo, repugnat etiam ille providentiæ modus. Secunda aſſertio. Cenſura illius ac oppoſitæ aſſertionis.

3 Atque hinc infero tertio; quoties Scriptura ſacra videtur Deo attribuere excitationem, vel moralem motionem ad actus malos, impie ac temere exponi altero e duobus modis in præcedentibus aſſertionibus damnatis. Nimirum quod immediate inducat in actum malum, vel in aliquid aliud eo animo & intentione, ut voluntas labatur in actum malum. Hæc enim interpretatione attribuitur divinis literis falſa, ac impia ſententia. Unde repugnans eſt omnium Sanctorum Patrum & Scholaſticorum expoſitionibus, quos ſupra retuli, & ſtatim nonnullos inſinuabo. Debent ergo tales locutiones intelligi permiſſive tantum: altero e duobus modis ſupra poſitis cap. 5. aut per ſolam negationem auxilii, vel moraliter neceſſarii, vel quod Deus prævidet hic & nunc fore opportunum: aut per poſitivam operationem bonam; quæ futura eſt ruinæ occaſio, non intendendo ruinam, ſed prævidendo Tertia aſſertio.

viden-

videndo & permittendo. Priori modo exponunt Auguſtinus epiſt. 89. quæſt. 2. libro 20. de Civit. cap. 19. de Grat. & lib. arbitr. capit. 23. Chryſoſt. Homil. 83. in Joann. & Homil. 8. in 1. ad Corinth. Greg. 3. Moral. cap. 16. lib. 32. c. 12. & 13. Anſelm. de caſ. diab. cap. ultim. Leo Pap. ſerm. 7. de Paſſ. Divus Thomas 1. 2. quæſt. 79. art. 1. & libr. 3. contra Gent. cap. 162. & frequentiſſime expoſitores hujuſmodi teſtimoniorum Scripturæ in propriis locis, quæ ſatis vulgaria ſunt. Poſteriori modo uſus eſt Auguſtinus quæſt. 18. & 24. in Exod. & lib. 5. contra Julianum cap. 3. & de Grat. & lib. arbit. capit. 21. & Gregor. Homil. 11. in Ezech. lib. 25. Moral. cap. 12. Rupert. Apocal. 17. D. Thomas ad Rom. 9. lect. 3. ubi eleganter id declarat, & ex Scripturis confirmat.

Singularis quædam expoſitio quorumdam locorum Scripturæ.

4 NOn deſunt tamen Theologi, qui non obſtantibus his omnibus prædictis Scripturas exponant de motione poſitiva Dei ad actum malum; & dicant hoc modo Deum tradere hominem in reprobum ſenſum, ut dicitur Rom. 3. & inducere ad actum malum. Deum item operari in homine ea intentione directa extorquendi ab illo conſenſum in actum malum pro materiali. Idque confirmant Ezech. 3. *Si juſtus fecerit iniquitatem, ponam offendiculum coram eo*, ea ſcilicet intentione ut cadat. Quia alias per creationem rerum diceretur Deus ponere omnibus offendiculum; quia præſcivit fore, ut creaturæ eſſent in muſcipulam inſipientium. Igitur alio peculiari modo id facit, cum dicitur ponere offendiculum peccatoribus. Denique, quod Scriptura interdum ait: *Dominus præcepit ei* 2. Regum 16. *Tu feciſti abſcondite, ego faciam in medio ſolis* 2. Regum 12. & ſimilia, intelligunt proprie de præcepto interno, & de inclinatione poſitiva, qua Deus applicat & prædeterminat voluntatem noſtram ad ipſum actum, quem eliciendo libere, fieri non poteſt quin peccet. Sed tota hæc doctrina eſt aliena a ſenſu Sanctorum Patrum. Et hæretici hujus temporis non aliunde inferunt Deum eſſe authorem peccati, niſi quia modo prædicto extorques ab homine actum malum; & authores, qui contra eos ſcribunt, non illationem, ſed aſſumptionem damnant, idque merito, quis enim unquam illorum hoc dicit? Ut ſatis eſt in ſuperioribus declaratum. Non ergo ponit Deus homini offendiculum, ut cadat, ſed beneficium confert, quod prævidet fore illi offendiculum; & non propterea illud aufert, ſed lapſum permittit. Ita Sancti citati, & ad locum Ezech. 3. optime Vatablus ibi reſpondet. Quamquam juxta expoſitionem Hieronymi alius ſit ſenſus illorum verborum Ezechielis, ſcilicet, ut *offendiculum* ibi non ſignificet occaſionem ruinæ, ſed aliquid quod offendat, ſeu lædat & pungat, ſi forte juſtus, qui ceciderat, a Deo percuſſus reſipiſcat. Unde Theodotion *infirmitatem* vertit. Aliæ vero locutiones in ſuperioribus ſatis explicatæ ſunt.

Fertur judicium de propoſita doctrina. Roffen. ar. 7. contra Luth. Stapl. tot. l. 11. de juſtific. Vualden. lib. 1. doctr. fidei cap. 2. 3.

Vega l. 2. in Triden. c. 9. Torr. in conſ. Aug. c. 10. Belar. latiſſime l. 2. de amiſſ. grat. c. 8. Ture l. 4. contr. Macedon. c. 8.

5 Quarto ex his ulterius conſtat, voluntatem hominis non prædeterminari phyſice ad actum malum a voluntate Dei efficaci, præveniente hominem, & cui homo non poſſit reſiſtere. Nam hoc a fortiori colligitur ex citatis Scripturæ locis, & Conciliorum definitionibus: nam major vis, fortiorque inductio ad peccandum fieret per hanc prædeterminationem. Nec admittenda hic eſt diſtinctio de materiali & formali peccati: tum quia unum ex alio in præſenti ſequitur, ut late deductum eſt; tum etiam, quia tentatio non fit ad formale, ſed ad materiale: *etenim unuſquiſque tentatur a concupiſcentia ſua abſtractus & illectus*: at concupiſcentia non trahit ad formale peccati directe, ſed ad materiale: tentaret ergo Deus hominem, vel certe pluſquam tentaret, ſi ad malum actum ita determinaret voluntatem hominis. Ut omittam, non poſſe homini imputari, quod faceret, Deo ita faciente ut faceret, ſed tota hominis ruina in Deum eſſet reducenda.

Aſſertio quarta.

Jacob. 1.

6 Quinto infero: generalem concurſum, quo Deus influit in actum peccati, non conſiſtere in prædeterminatione phyſica, quam ſolus Deus faciat, nec dari per voluntatem Dei efficacem, qua Deus, ante prævisum hominis conſenſum, ita efficaciter, & abſolute vult eum conſentire in talem actum, ut homo non poſſit reſiſtere tali Dei voluntati. Hæc aſſertio ſequitur ex præcedente. Præterea rationes generales hic afferri poſſent, quod talis Dei voluntas tolleret libertatem, tum ad facienda alia opera bona, ad quæ tunc Deus hominem non determinat, tum ad non peccandum, ſeu non faciendum illum actum malum.

Quinta Aſſertio.

Aſſertio ſexta.

7 ULterius hinc ferendum eſt judicium de hac propoſitione, quam non verentur quidam admittere, *Deus utitur pravis voluntatibus eas poſitive applicando ad malos actus*, & loquuntur de applicatione prævia ad actum. Et ita interpretantur hanc locutionem, quæ in ſacra Scriptura inſinuatur, Iſaiæ 13. *Dominus Sabaoth mandavit genti bellicoſæ, &c.* Et clarius docetur a Sanctis Patribus, dicentibus Deum uti pravis angelorum & hominum voluntatibus ad puniendum pravos homines & ad exercendum bonos. Auguſtinus 3. de Trinit. c. 4. in Enchir. c. 11. & c. 96. & ſeq. Dicendum vero eſt, hæc omnia male exponi de uſu per applicationem præviam poſitivam, & prædeterminantem abſolute & ſimpliciter. Probatur, quia Sancti non ita exponunt, & merito, quia uporteret illam applicationem fieri, vel per excitationem moralem percipiendo aut conſulendo, &c. vel per phyſicam determinationem: neutro autem modo poteſt Deo id tribui, ut oſtenſum eſt. Item nulla eſt neceſſitas, quæ nos cogat id aſſerere, quia Deus mirabili ſua ſapientia & potentia ita utitur pravis voluntatibus ſola permiſſione, ac ſi eas induceret, vel determinaret. Solum ex Auguſtini ſententia vel Hugonis Vict. poteſt illa poſitiva applicatio probabiliter admitti ad hoc vel illud malum, quando jam voluntas ex ſe eſt ad malum determinata, & tunc potius dicendum eſt, Deum applicare voluntatem ad minus malum, quam ad malum. Neque etiam talis applicatio fit proprie ex parte potentiæ, voluntatis per efficacem prædeterminationem: ſemper enim hoc repugnat libertati; & divinam bonitatem non decet, quod per ſe faciat in homine pravos actus vel affectus; ſed fit per alicujus objecti repræſentationem, ut voluntas ex ſe actu determinata ad malum in hoc objecto potius, quam in alio verſetur. Atque hoc ipſum (ut ego exiſtimo) regulariter non fit a Deo immediate, ſed per angelos, non bonos, ſed malos, qui ex ſe paratiſſimi ſunt ad homines decipiendos, vel inclinandos ad prava objecta, & interdum Deus illis imperat, ut hæc potius, quam illa applicent: quod non tam eſt illis malum præcipere, quam minus malum præſcribere, nimirum cohibendo illos, ne hoc malum exerceant, & dando eis licentiam ad alia, ſeu limitando eorum potentiam ad talia objecta. Et ita poſſunt exponi citata verba Iſaiæ, ut ibi indicat Baſilius, licet ibidem Hieronymus de bonis Dei miniſtris locum illum interpretetur: & clarius declaravit Auguſtin. libr. 3. de Trinitat. capit. 4. dicens: *uti Deum ad incommutabile arbitrium ſententiæ ſuæ omnibus creaturis, tam irrationalibus, quam rationalibus*; & ſubdit: *Sive bonis per gratiam, ſive malis per propriam voluntatem*, ac ſi diceret: non aliter eis uti, quam ſinendo ipſas facere ſuam voluntatem. Et hoc eſt, quod inferius ait: *Nihil enim fit viſibiliter & ſenſibiliter, quod non de interiori, inviſibili, atque intelligibili aula ſummi Imperatoris aut jubeatur aut permittatur.*

Aug. de grat. & lib. arbit. c. 20. & 21. Hug. Vict. lib. 1. de ſacram. p. 5. c. 29. Vide Staplet. l. 11. c. ult. in fine.

8 Rurſus hæc etiam locutio omnino vitanda eſt: *Deus eſt cauſa vel auctor illius peccati, quod eſt pœna alterius peccati*: quacumque enim ratione dicatur Deus cauſa alicujus peccati, formaliter & in terminis contradicitur Scripturis, quæ abſolute hoc negant. Unde Patres omnes & communiter Scholaſtici declarant, unum peccatum eſſe pœnam alterius quoad permiſſionem & derelictionem Dei, vel etiam quoad beneficia, quæ Deus confert, quando homini ſunt futura in occaſionem peccandi. Ratio vero eſt, quia, licet punire ſit bonum, tamen non ſunt facienda ma-

Aſſertio ſeptima.

da mala, ut veniant bona, nec minus repugnat Deo propter hunc finem inducere ad malum vel eſſe cauſam ejus, quam propter alios fines bonos. Punit ergo Deus permittendo novum peccatum ratione alterius, non faciendo. Imo, ut ſuperius ex Anſelmo argumentabamur, hoc ipſo quod Deus eſſet auctor illius, vel faceret, nos facere illud, jam non eſſet peccatum: & ſic non eſſet magna pęna: propria ergo pęna eſt, quod permittatur.

Scripturæ quorumdam teſtimoniorum expoſitio refutatur.

9 NEc minus rejicienda eſt eorum interpretatio, qui dicere audent, Deum non tantum permittere, ſed etiam efficere indurationem peccatoris vere ac proprie. Unde inferunt, Deum eſſe veram cauſam, & authorem indurationis per actionem poſitivam, & directe intendentem talem effectum; hæ namque interpretationes longe a veritate diſtant, ab omnium Sanctorum interpretationibus, & a communi Scholaſticorum doctrina. Etenim, cum induratio nihil aliud ſit, quam inhæcentia, vel pertinacia voluntatis in malo, vel voluntaria impœnitentia, aut reſiſtentia quam peccator facit divinæ vocationi, quid aliud eſt facere Deum vere ac proprie auctorem & cauſam indurationis, niſi facere illum vere ac proprie cauſam & auctorem peccati? Ad hæc, ſi Deus hoc modo poſitive indurat; ergo eodem modo decipit, & exæcat, ac errare facit: æque enim de his omnibus Scriptura loquitur: ſequitur ergo Deum hæc omnia poſitive facere; ergo & mentiri, falſumve dicere doceant: nam, ſi verborum proprietati materiali (ut ſic loquar) ſtandum eſt, hoc proprie ſignificat decipere, aut in errorem inducere. At Sancti Patres hæc omnia permiſſive interpretantur, aſſeruntque, ideo interdum dici, Deum obdurare, excæcare, ac deſerere aliquem, quia in pœnam præcedentium delictorum, nec dat gratiam, qua eos emolliat, nec lumen, quo tenebras mentis expellat; & occaſiones erroris, & indurationis vel fieri ſinit; vel interdum facit, non eo animo ut occaſiones illius mali ſint, ſed prævidens, tale malum ex illo bono, quod ipſe facit, fore conſequendum, non ex actione ſua, ſed ex hominis malitia. Audiamus Auguſt. de præd. & grat. cap. 4. ita ſcribentem, & exponentem verba Pauli Rom. 9. *Quem vult, indurat. Non ita intelligendum eſt, quaſi Deus in homine ipſam, quæ non eſſet, duritiam cordis operetur. Quid enim aliud eſt duritia, quam Dei obviare mandatis?* & poſt multa concludit: *Indurare Deus dicitur eum, quem mollire noluerit: ſic etiam excæcare dicitur eum, quem illuminare noluerit.* Plura ſimilia habet lib. 1. ad Simpl. q. 2. tract. 13. in Joan. Epiſt. 115. Chryſoſt. homil. 67. in Joan. 118. in 2. ad Corinth. 12. Iſidor. lib. 1. de ſum. bon. c. 19. Origen. homil. 2. in lib. Judic. c. 11. & D. Thom. 1. 2. q. 79.

Aſſertio 8 10 Præterea addendum eſt; Deum ſuo æterno conſilio & intra ſe ipſum, ut ſic loquar, non decreviſſe abſolute & ſimpliciter, præſertim ante abſolutam præſcientiam futurorum, ut peccata ſeu actus mali fierent: & eodem ſenſu dicendum eſt, Deum non prædefiniviſſe hos actus. Hæc videntur colligi ex definitione Concilii II. Arauſic. & ex communi traditione Sanctorum ita intelligentium Scripturas, quæ de hac re ſunt etiam frequentiſſimæ. Quapropter, quando Scriptura de peccatoribus ita loquitur: *Fecerunt, quæ conſilium tuum & manus tua decreverunt fieri,* non poſſunt ſimilia verba referri ad actus peccatorum, & ad auxilium & providentiam, qua Deus procurat & facit, ut homines tales actus faciant. Nunquam enim Sancti Patres tradiderunt hunc ſenſum: neque eſt conſentaneus divinæ ſapientiæ & bonitati. Referenda ergo ſunt ſimilia verba ad paſſiones bonas, vel effectus optimos, quos Deus elicit ex pravis hominum voluntatibus.

Aſſertio 9 Nihilominus abſolute veriſſimum eſt, Deum habere providentiam malorum actuum in particulari. Quæ veritas ſatis eſt in ſuperioribus declarata: oſtenſumque eſt, ad hanc providentiam neceſſariam non eſſe divinam præfinitionem, aut prædeterminationem. Ut vero ambiguitas locutionum tollatur, animadvertendum videtur, aliud ſignificari his vocibus, Deus habet providentiam malorum actuum: aliud vero hic, Deus providet ut fiant peccata vel actus mali. Nam hoc poſteriori ſermone abſolute prolato ſignificari videtur, aut Deum abſoluta voluntate decreviſſe ut fiant peccata, aut certe ſua voluntate ea intendere & ſua providentia ea procurare: nam illa particula, *ut fiant*, hanc habitudinem indicat: & ideo illa poſterior locutio eſt in rigore falſa, vel ſaltem ita æquivoca, ut ſine ſufficiente declaratione nec proferenda ſit, nec admittenda. At vero priori oratione ſolum ſignificatur, actus malos cadere ſub divinam providentiam, eſſeque aliquo modo quaſi materiam, circa quam divina providentia verſatur, quod eſt veriſſimum. Nam Deus providet auxilium ſeu concurſum neceſſarium ad actum malum, non quidem ut ille fiat, ſed ut fieri poſſit, ut liberum ſervetur, omni ea parte ſibi connaturali, humanum arbitrium. Unde etiam permittit talem actum fieri, quod ad providentiam ſpectat; permittit autem certo præſciens, illum eſſe futurum, ſi permittatur, & ideo in tempore ex certa & infallibili ſcientia ad illum concurrit. Et, quia ab æterno præſcivit illum futurum ſua etiam providentia illum ordinavit, vel ad pœnam, vel ad aliquem alium fructum ſeu effectum. — Notabile.

11 Addendum inſuper eſt, longe diverſam eſſe rationem de actibus bonis: horum enim ſimpliciter auctor eſt Deus, quia non ſolum ad illos phyſice concurrit ſicut ad malos, ſed etiam illos per ſe intendit, ac propter illos dedit voluntati potiſſimam propenſionem naturalem ad id, quod honeſtum eſt & rationi conſentaneum: & adjecit leges, præcepta, præmia, & pœnas, quibus voluntas ad hos actus inclinetur, & a contrariis avertatur. Et in ipſo etiam phyſico influxu eſt aliqua differentia: quia Deus directe & per ſe influit in bonitatem, in malitiam autem minime. Quo etiam fit, ut de actibus bonis non ſolum ſit verum, Deum habere providentiam illorum diſtinctam, & in particulari, ſed etiam providere ut illi fiant: quia revera illos intendit, & vult fieri, & procurat, ut fiant, quantum eſt ex ſe, quæ ſatis ſuperque ſunt ad illius locutionis veritatem. Aſſert. 10.

An vero Deus præfiniat abſoluto decreto, præſcientiam futurorum antecedente, ut hi actus boni morales & naturales fiant, non eſt res ad fidem pertinens, quia neque ſcripta eſt, definita, aut tradita in aliqua regula fidei, nec a ſanctis Patribus, aut Doctoribus: nec ad defendenda convenienti modo aliqua fidei dogmata eſt neceſſaria illa præfinitio. Quare in hac re locus eſt opinionibus Theologorum; quibuſdam aſſerentibus nullum ex his actibus præfiniri: aliis præfiniri omnes, aliis vero media via incedentibus & dicentibus quoſdam præfiniri, quoſdam non item, ex Dei arbitrio & juxta varios fines ab ipſo intentos. Quem dicendi modum ut probabiliorem eligimus: nullus tamen poteſt aliqua cenſura notari, ſi prudens judicium & cum Theologico fundamento ſit ferendum.

12 Ultimo poteſt aliquis quærere de actibus moralibus indifferentibus. Sed hæc quæſtio in opinione D. Th. quam nos veram exiſtimamus, locum non habet: quia divinus concurſus, providentia, aut efficacia verſari debet circa hos actus, ut in particulari & in individuo fiunt, at vero in individuo nullus eſt actus indifferens: ſed hoc ipſo, quod actus ex ſua ſpecie indifferens ita fiat ſine alio fine, malus eſt: quare non poteſt Deus magis eſſe auctor illius ut ſic, id eſt, tali modo facti, quam actus peccati: quia re vera ille actus peccaminoſus eſt. Unde nec poteſt Deus præfinire ut ita fiat, nec ad illum ut ſic voluntatem excitare, nedum prædeterminare. — Quæſtio nulla eſt.

Poteſt autem interdum Deus movere ad talem actum faciendum propter bonum finem, & homo ſuo arbitrio eligere actum & omittere finem a Deo intentum, & tunc actus eſt a Deo, non vero indifferentia in individuo, id eſt (ut ſic loquar) otioſitas ejus. At vero juxta ſententiam, quæ aſſerit, poſſe dari in individuo actum indifferentem, non eſſet inconveniens

admit-

admittere, Deum poſſe eſſe auctorem ejus, vel movere ad illum, quia per illum poteſt ipſe aliquem finem intendere, licet non moveat hominem ad illum finem intendendum. Quia cum alias in illo actu, neque ex objecto, neque ex circumſtantiis ſit malitia, non repugnat ſimpliciter alicui divino attributo, quod Deus illum intendat. Quamquam in omni opinione multo magis ſit conſentaneum divinæ ſapientiæ & bonitati, ut numquam hos actus procuret, aut velit fieri ab homine, niſi cum aliqua honeſtate; ut vero indifferentes ſunt, ſolum permittat, & generali concurſu in eos influat.

De his ergo actibus & de toto hoc lib. 2. hæc dixiſſe ſufficiat.

FINIS SECUNDI LIBRI.

LIBER TERTIUS,

DE DIVINA MOTIONE

SEU EFFICACI DEI AUXILIO

AD SUPERNATURALES ET LIBEROS VOLUNTATIS ACTUS NECESSARIO.

HÆc eſt præcipua pars hujus operis, ad quam cætera, quæ in ſuperioribus libris dicta ſunt, referuntur. Unde in præſenti in hoc potiſſimum incumbendum eſt, ut oſtendamus, ea, quæ in ſuperioribus dicta ſunt de libertate noſtra, & de modo, quo Deus cum illa concurrit, ſalva ejus indifferentia in uſu ſuorum actuum habet locum in ſupernaturalibus actibus, quatenus etiam ipſi liberi ſunt, ſuoque modo in hominis poteſtate cum divina gratia exiſtunt; & quamvis ſecundum eam propriam rationem, qua ſupernaturales ſunt, majora Dei auxilia requirant, non tamen ob eam cauſam poſtulare præviam aliquam determinationem phyſicam voluntatis, quam a ſolo Deo recipiat, & in ea recipienda ſolum paſſive concurrat: & ea recepta, neceſſe illi ſit ſupernaturalem conſenſum præſtare, aut ſupernaturalem actum amoris, vel alium ſimilem elicere. Ut autem hoc ultimum, quod eſt præſentis diſputationis ſcopus, ex propriis principiis comprehendi poſſit, operæ pretium erit, pauca de his actibus ſupernaturalibus, & de divinis auxiliis ad eos neceſſariis præmittere, nec non etiam duos extremos errores, qui in hac materia verſati ſunt, declarare: ut quantum noſtra ſententia ab utroque diſtet, manifeſte conſtet, nihilque periculi aut ſuſpicionis in ea reperiri, ſed magnam potius probabilitatem ac veritatem.

CAPUT I.

Eſſe in nobis actus quoſdam humanos ſupernaturales, ſupponitur ac declaratur.

Actus ſupernaturales an ſint & quid ſint?

1 QUamvis ſub hac voce & denominatione actus ſupernaturalis non inveniatur, aut in ſacra Scriptura expreſſum, aut in ſacris Conciliis definitum, eſſe in nobis hujuſmodi actus, tamen res ipſa, quæ a nobis hac voce ſignificatur, ſatis eſt declarata ac definita. Nihil enim aliud nomine actus ſupernaturalis intelligimus, niſi actum, qui ſolis humanæ naturæ viribus fieri non poteſt, talis enim actus ſupra vires eſt naturæ, & inde ſupernaturalis appellatur. Definiunt autem Concilia eſſe in nobis quoſdam actus, quos ſolis naturæ viribus exercere non poſſumus, qui potiſſimum ſunt, *credere*, *ſperare*, *diligere*, *ac pœnitere ſicut oportet*, *ut nobis juſtificationis gratia conferatur*, ut Tridentinum Concilium docuit, & ante illud, Concilium Milevitanum, & Arauſican. II. Igitur ex neceſſitate gratiæ, quæ ad hos actus exercendos ſimpliciter neceſſaria eſt, certo nobis conſtat, hos actus eſſe ſupernaturales, &, quia ipſi ſupernaturales ſunt, ideo ad eos divinæ gratia eſt ſimpliciter neceſſaria. In hoc ergo ſenſu veritas hæc ad fidei dogmata pertinet, unde in hoc fundamento nulla eſt diſſenſio inter Catholicos Doctores, ſolumque Pelagiani hæretici contrariam ſententiam docuerunt. Ut enim

Conc. Trid. ſeſſ. 6. c. 1. & ſeq. & can. 1. 2. & 3.

Hieron. & Auguſt. referunt, unus ex præcipuis erroribus, Pelagii fuit, poſſe hominem viribus arbitrii ſui quælibet opera ad ſalutem neceſſaria, & velle & perficere. Unde illius veluti axioma erat: *Si alterius ope indigeo, libertas arbitrii in me deſtruitur*: hæc ipſius verba refert Hieron. qui eleganter reſpondet: *Velle & currere meum eſt, ſed ipſum meum ſine Dei ſemper auxilio non erit meum*. Et Aug. epiſt. 89. *Non ideo* (inquit) *tollitur liberum arbitrium, quia juvatur, ſed ideo juvatur, quia non tollitur*. Sed in hoc errore confutando & veritate Catholica confirmanda multum immorari non eſt neceſſe, quia in hoc fundamento, quod ſuppoſuimus, nulla eſt diſſenſio inter Catholicos Doctores, cum quibus nunc diſputamus.

Hier. ep. 80 ad Cteſiphontem de erroribus Pelagii Aug. lib. de Hæreſ. in 88 & l. 10 de grat. Chriſti, c. 41. & ſæpe alias.

2 Illud vero addendum eſt, ſicut eſt certum, eſſe in nobis actus ſupernaturales, quos ſine gratia Dei exercere non poſſumus, ita etiam certum eſſe, hos actus fieri poſſe a nobis libere, & humano modo, imo non aliter ſufficere nobis ad juſtitiam & meritum niſi libere a nobis fiant, libertate ſcilicet indifferentiæ, ſuperius in 1. lib. c. 1. & 2. explicata: doctrina enim ibi data generalis eſt & hos etiam actus ſupernaturales comprehendit. Imo Concil. Trid. ſeſſ. 6. c. 5. & can. 4. & 5. de his ſupernaturalibus actibus in ſpecie loquebatur, cum dixit, libertatem noſtram non eſſe rem de ſolo titulo, ſed veram rem, eo quod ita ſit in poteſtate noſtra Dei vocationi conſentire, ut illam poſſimus etiam reſpuere. Et de iiſdem loquebatur Innoc. I. in epiſt. 25. & 26. ad Conc. Carthagienſe & Milevitanum, cum dixit: *In omnibus divinis paginis voluntati liberæ non niſi adjutorium Dei noſcimus eſſe nectendum*. Quam ſententiam multum commendat Aug. epiſt. 106. De iiſdem etiam actibus loquebatur Cœleſtin. Papa, cum ad Epiſc. Galliæ c. 13. ſcripſit: *Auxilio & munere Dei non aufertur liberum arbitrium, ſed liberatur*. Quod aliter dixit Fulgent. lib. de Incarn. & grat. c. 20. *Gratia Dei humanum ſanatur, non aufertur arbitrium*. Hinc etiam Leo IX. in epiſt. ad Petr. Antiochen. ſcriptum reliquit: *Gratiam prævenire & ſubſequi hominem credo & profiteor, ita tamen ut libertatem arbitrii rationali creaturæ non denegem*. Omitto aliorum Patrum ſententias, quæ frequentiſſimæ ſunt: teſtimonia item Scripturarum commemorare non eſt neceſſe: ſolum eſt in eis advertendum, eodem modo præcipi hos actus ſupernaturales, & conſuli, & in hominis voluntate conſtitui, quo cæteræ humanæ operationes: quæ omnia ſupponunt libertatem & indifferentiam, ut notavit Concil. Trid. ſupra, expendens illud Zach. 1. *Convertimini ad me: Quia per hoc* (inquit) *libertatis noſtræ admonemur*; & eamdem vim habet illud Ezech. 18. *Si impius egerit pœnitentiam, vita vivet*. Et illud Matth. 16. *Qui vult venire poſt me*, & ſimilia omnia, in quibus actus, quantumvis ſupernaturales & perfecti, noſtræ voluntati committuntur, quamvis aliis locis frequentiſſime aſſeratur, eos ſine divina gratia fieri a nobis non poſſe, Deumque eſſe præcipuum horum auctorem propter quod & fides ſpecialiter eſſe Dei donum dici-

Actus etiam ſupernaturales elicimus libere.

ſur Epheſ. 5. & charitas per Spiritum ſanctum diffundi in cordibus noſtris, ad Roman. 5. Ac denique propter hæc potiſſimum opera dictum eſt a Chriſto Domino, Joan. 6. *Non poteſt venire ad me, niſi Pater, qui miſit me, traxerit eum*, &, *Sine me nihil poteſtis facere*, Joan. 15. & a Paulo ſimiliter prolata eſt illa graviſſima & difficillima ſententia: *Non eſt volentis neque currentis, ſed Dei miſerentis*, ad Rom. 9. Quam in ſequentibus accurate tractabimus & explicabimus: in ea, enim attingitur tota hujus materiæ difficultas, quæ eſt in concordia neceſſitatis & efficacitatis gratiæ cum libertate arbitrii, in hujuſmodi ſupernaturalibus actibus: nam ſi ſupernaturales ſunt, videtur tota cauſa principalis eorum eſſe divina gratia, noſtramque voluntatem, ad ſummum, eſſe poſſe ejuſdem gratiæ inſtrumentum ad hujuſmodi actus efficiendos: qui tamen operandi modus videtur libertati repugnans: quæ difficultas occaſionem præbuit Catholicis Doct. in varias, & inter ſe diſſentientes ſententias abeundi, inter quas illa ſine dubio præferenda eſt, quæ ita libertatem arbitrii tueatur, ut nihil divinæ gratiæ detrahat: divinamque gratiam ita commendet, ut libertati arbitrii tenebras non offundat: nec nomine tantum, ſed clare ac perſpicue rem ipſam defendat. Et hoc eſt in tractatu præ oculis habendum: nam hic eſt præcipuus ejus finis & ſcopus.

Actus eſſe quoad ſubſtantiam naturales.

3 NOn omittam autem his obiter annotare ab Scholaſticis Theologis de his actibus ſupernaturalibus motam eſſe quæſtionem, an, quoad ſubſtantiam, vel tantum quoad modum ſupernaturales cenſendi ſint: vocant autem actum ſupernaturalem quoad ſubſtantiam eum, qui ſecundum ſuam eſſentiam, & primam ac ſpecificam rationem talis eſt, ut ipſamet entitas actus non poſſit eſſe homini connaturalis, neque ab eo fieri per facultatem arbitrii cum ſolo concurſu Dei generali naturæ debito: qualis ſine ulla controverſia clara viſio divinæ eſſentiæ. Actum vero ſupernaturalem quoad modum vocant eum, cujus entitas & ſpecifica eſſentia naturalis eſt: ſit autem vel afficitur modo aliquo ſuperante naturam, ſicut cæci illuminatio ſupernaturalis dicitur non in entitate: nam viſus, qui reſtituitur, naturalis eſt; ſed in modo, quia nulla eſt naturalis cauſa, quæ viſum ſemel amiſſum poſſit reſtituere. Multi ergo ex antiquis Theologis, qui hanc quæſtionem attigerunt, hos actus non quoad ſubſtantiam, ſed quoad modum tantum ſupernaturales eſſe cenſuerunt. In quam ſententiam aliquando inclinare viſus eſt D. Th. quam ejus diſcipuli antiquiores majori ex parte amplexi ſunt. Hanc autem ſententiam

D. Th. 2.2. q.171. ar.2. ad 3. videntur elegiſſe hi Theologi, tum ad leniendam difficultatem, quæ eſt in concordanda libertate cum gratia: tum etiam, quia hoc viſum eſt eis ſufficere ad veritatem doctrinæ Conciliorum, quæ non ſimpliciter definiunt eſſe neceſſariam gratiam ad credendum, ſperandum, & amandum, ſed addunt, *ſicut oportet*: quo ſupernaturalem modum ſignificent.

Recentiores vero Theologi, præſertim hi, qui Conciliorum definitionibus, & Patrum teſtimoniis, eorumque rationibus expendendis attentius inſudarunt, hos actus, ad quos gratia Dei ſimpliciter neceſſaria eſt, ſupernaturales in ſubſtantia & entitate eorum eſſe docuerunt. Quorum ſententia communiter jam recepta eſt, quia eſt magis conſentanea doctrinæ Conciliorum, & Patrum: nam contraria opinio multum tribuit libertati & naturæ viribus: vixque explicare poteſt, cur ad hos actus ſit gratia ſimpliciter neceſſaria, vel quis ſit ille modus, qui in hujuſmodi actibus poſtulatur, propter quem gratia eſt neceſſaria ſimpliciter. Item eſt magis conſentanea hæc doctrina Scripturæ, docenti hominem a Deo eſſe creatum ad finem omnino ſupernaturalem, quem nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis aſcendit: & ad eum aſſequendum, & cum debita proportione obtinendum magna & pretioſa nobis dona dediſſe, adeo ut per ea divinæ efficiamur conſortes naturæ, quæ omnia ſignificant, talia dona eſſe in ſua entitate & ſubſtantia ſupernaturalia. Et ejuſdem ordinis ſine dubio ſunt virtutes illæ, quæ dicuntur per ſe infuſæ: præſertim tres illæ, de quibus Paulus dixit: *Nunc autem manent tria hæc, fides, ſpes, charitas*, quas nobis a Spiritu ſancto infundi docuit Concilium Tridentinum ſeſs. 6. c. 7. 1. ad Cor. 13. Conc. Trid.
Cum ergo, & media ſint fini proportionata, & operationes divinæ, quæ in nobis & a nobis fiunt, debeant etiam eſſe proportionatæ divinæ naturæ in nobis participatæ, cumque actus ejuſdem ordinis ſint cum virtutibus, a quibus manant, ſit etiam hos actus divini ordinis eſſe: atque ita in ſua entitate & ſubſtantia ſupernaturales.

Hanc ergo ſententiam in tota hac diſputatione ſupponemus; tum quod eam eſſe veriorem cenſeamus; tum etiam, ne videamur, gratiam Dei aliqua ex parte in ordinem naturæ redigere, ut phyſicam prædeterminationem ad hos actus neceſſariam non eſſe defendamus: hæc enim veritas, nullo modo ex illa falſitate pendet. Nec verum eſt, libertatem arbitrii facilius aut melius cum divina gratia concordari, ſi actus hi ſolum quoad modum ſupernaturales ſint: quia vel ille modus nihil eſt in actu, quod a nobis libere fiat; & hoc non eſt concordare gratiam cum libertate, ſed omnino gratiam evertere, & doctrinam Conciliorum eludere: vel ille modus aliquid eſt ſupernaturale; ad quod libere faciendum, gratia nobis eſt neceſſaria, & ſic eadem oritur difficultas, quomodo in eo modo faciendo libertas, & gratia conſentiant. Neque etiam Concilia, cum addunt illam particulam, *ſicut oportet*, accidentalem modum horum actuum indicant; ſed eſſentialem rationem, & proprietatem convenientem ipſis ex vi ſupernaturalis objecti & principii: ut eſt in fide Chriſtiana, verbi gratia inniti formaliter in prima veritate, eique maxima certitudine adhærere, & ſic de cæteris actibus. Addunt igitur illam particulam Concilia, ut hos actus ſeparent ab aliis actibus imperfectis, quos ſolet homo circa eadem materialia objecta exercere, ut cum aſſenſu humano, & imperfecto credimus aliquam fidei veritatem non ex divino, ſed ex humano teſtimonio. Qui actus imperfectus propter ſimilitudinem, quam habet cum ſupernaturali fide (& idem eſt de ſpe & amore) ſolet interdum fides quoad ſubſtantiam appellari. Et hoc ſenſu reperietur aliquando ſcriptum ab auctoribus Catholicis, poſſe hominem naturalibus viribus elicere actum fidei quoad ſubſtantiam, qui vel loquuntur juxta ſenſum prioris ſententiæ, & ſic, licet falſam ſequantur opinionem, non tamen errant in doctrina fidei, vel certe in prædicta ſignificatione utuntur illa voce, quoad ſubſtantiam, ſcilicet, ut ſignificat communem rationem & convenientiam actus, non ut dicit propriam & eſſentialem rationem ſpecificam. Imo hoc modo cenſeo explicandum ſupra citatum locum D. Thomæ, quia in aliis locis, in quibus ex profeſſo tradit doctrinam de his actibus & virtutibus infuſis, aperte ſentit hæc omnia eſſe dona per ſe, & eſſentialiter ſupernaturalia, ut conſtat ex 1. 2. q. 63. art. 3. & 4. & 2. 2. qu. 6. & 24.

CAPUT II.

Gratuitum & ſupernaturale auxilium ad hos actus ſupernaturales eſt neceſſarium.

1 EX doctrina præcedentis capitis conſtat eſſe homini neceſſarium divinum ac ſupernaturale auxilium ad hos actus ſupernaturales efficiendos. Quæ veritas eſt etiam de fide certa, & contra Pelagium definita in Concilio Milevitan. can. 3. & 4. & 5. & in Conc. Africano, tempore Boniſ. I. c. 78. 79. & 80. & in Concil. Trid. ſeſſ. 6. a can. 1. uſque ad 4. In quibus locis non quidem habetur expreſſum nomen auxilii: ſunt autem alia æquivalentia, ut eſt *adjutorium divinum, vocatio, & inſpiratio divina, & gratia adjuvans*. Quæ omnia nomine auxilii Theologi comprehendunt. Eſt enim auxilium, ſi generalem vocis ſignificationem attendamus, omne id, quo aliquis juvatur ad aliquid faciendum, quod vel ſolus facere non poſſet, vel ægre ac difficulter poſſet: is autem, qui auxilium præbet, proprie eſt auxilians, ſeu auxiliator, & interdum ſolet etiam nomen auxilii re-

cipere,

cipere, quomodo militer ſolent auxilium belli appellari. Diximus autem hos ſupernaturales actus humanas vires ſuperare: hinc ergo fit conſequens, indigere hominem alterius ope & auxilio ad hos actus eliciendos: non quia ſine illo ægre poſſet, ſed quia omnino non poſſet ſola ſua virtute illos efficere: hoc autem auxilium nullus præſtare poteſt, niſi ſolus Deus, quia, *neque, qui plantat, eſt aliquid, neque qui rigat, ſed qui incrementum dat Deus:* & alia ſimilia teſtimonia ſunt frequentia in Scripturis. Et ratio eſt, non ſolum quia Deus eſt cauſa prima, a qua homo eſſentialiter pendet in omni genere actionis, ſed etiam quia hi actus ſupernaturales præcipue ſunt in intellectu & voluntate, in quas potentias nulla creatura poteſt intrinſece influere ad eorum vitales actus exercendos, niſi ſolus Deus, ut in 1. part. docet D. Thomas. Et præterea (quod ad rem proxime ſpectat) quia hi actus ſupernaturales ſunt divini ordinis, & ex eis quædam principationes divinæ cognitionis & dilectionis, & animam cum Deo maxime uniunt, ejuſque ſanctificationem ſuo modo operantur: ac denique ad divinam gratiam diſponunt, & ejus fructus exiſtunt: ſolus autem Deus eſt, qui poſſit animam ſibi intime unire, ſuorumque bonorum participem efficere: & gratiam ac ſanctitatem ut principalis ejus auctor conferre: ipſe ergo eſſe debet auxiliator noſter in his actibus efficiendis: eſt ergo auxilium divinum ad eos neceſſarium.

1. Cor. 3.

2 Eſt autem circa veritatem hanc in primis conſiderandum, hic non ſolum eſſe ſermonem de auxilio externo, quod in ſola prædicatione, & mandatorum vel conſiliorum propoſitione conſiſtit: ſed maxime de interiori auxilio, quo Deus interius animam illuminat, & ad ſe attrahit, & convertit, & adjuvat, ut convertatur: Pelagius enim non negavit priora auxilia, imo & divinam relationem eſſe neceſſariam aſſeruit: ſed in eo erravit, quod exiſtimavit, propoſita lege, & veritatis prædicatione, hominem ſuo naturali arbitrio ac lumine eſſe ſibi ſufficientem ad credendum, & operandum quidquid eſt ad ſalutem neceſſarium: & propterea damnatus eſt in conciliis ſupra citatis, & ab Innocentio, & Cæleſtino in epiſtol. citatis cap. præced. & ita exponit hunc errorem Pelagii Auguſtinus frequenter, præſertim epiſtol. 105. & ſequent. & Hieron. dicta epiſt. 66. ad Cteſiph.

Error Pelagii declaratur.

Secundo eſt obſervandum, non ſolum de fide hoc divinum auxilium eſſe nobis utile ad hos actus efficiendos, ſed etiam eſſe ſimpliciter neceſſarium: illud enim prius adeo eſt per ſe evidens, ut eam Pelagius, qui prius gratiam Dei ſimpliciter negaverat, poſtea admonitus facile inductus fuerit ad gratiam Dei confitendam: tamen, ut Auguſtinus refert epiſtol. 106. ſubdole intelligebat eam eſſe nobis utilem, non vero neceſſariam ſimpliciter ad operandam juſtitiam: propter quod etiam damnatus eſt in prædictis Conciliis, quorum definitiones comprehendit Concilium Trid. ſeſſ. 6. can. 2.

3 Tertio obſervanda eſt differentia, quæ in hoc verſatur inter hos actus ſupernaturales & actus bonos naturales: ad utroſque enim eſt auxilium gratiæ neceſſarium: ſed diverſo modo, nam reſpectu naturalium actuum non eſt gratia neceſſaria ad ſingulos actus exercendos, eſt tamen neceſſaria ad ſervandam totam naturalem legem, & ad vitanda peccata, etiam contra legem naturæ cum aliqua ſtabilitate, ſeu longo tempore, ut Theologi ajunt. Sed de hoc gratiæ & auxiliorum genere nihil hic dicere neceſſe eſt, quia non refert ad ſcopum præſentis controverſiæ, quo hæc omnia tendunt.

Aliter eſt auxilium gratiæ neceſſarium ad ſupernaturales actus, quam ad naturales.

At vero reſpectu actuum ſupernaturalium, auxilium gratiæ neceſſarium eſt ad ſingulos actus: quod maximum argumentum eſt, eos eſſe ſupernaturales. Eſt autem in hoc ſenſu hæc veritas tradita ac definita in prædictis Pontificum & Conciliorum decretis, ut facile legenti conſtabit, nunc ſolum expendemus verba Conc. Trid. ſeſſ. 6. Can. 3. *Si quis dixerit, ſine præveniente Spiritus ſancti inſpiratione, atque ejus adjutorio hominem credere, ſperare, diligere, aut pœnitere poſſe, ſicut oportet ut ei juſtificationis gratia conferatur, anathema ſit.* Ubi primum conſidero, non dixiſſe Conc. ſi quis dixerit, poſſe hominem ſæpius, aut frequenter credere, diligere, &c. ſed ſimpliciter, *credere, aut diligere*, cum tamen hæc ſingulis actibus perfici poſſint; docet ergo, neque unum actum ex his poſſe hominem ſine gratiæ auxilio perficere, & conſequenter ad ſingulos eſſe auxilium gratiæ neceſſarium. Deinde animadverto; juſtificationis gratiam per unum actum fidei, & dilectionis, obtineri poſſe; definit autem Concilium non poſſe hominem ſine gratia exercere hos actus, ita ut ſufficiant ad juſtificationem, ergo intelligit de ſingulis actibus, qui in ſuo ordine poſſunt ad juſtitiam proxime diſponere.

Atque hoc ſenſu tradiderunt expreſſe doctrinam hanc contra Pelagium Hieron. in dicta epiſt. & in dialogis contra Pelag. Et Auguſt. lib. 1. de Gratia Chriſti c. 3. & l. 1. cont. duas epiſt. Pelag. c. 2. & 3. & l. 2. c. 8. & 9. & l. 3. c. 8. & l. 1. contra Julian. in fine, quibus locis & aliis innumeris ita videtur exaggerare neceſſitatem auxilii divini ad noſtra opera, ut etiam ad ſingulos actus naturales moraliter bonos eam amplificare videatur, ita ut liberum arbitrium ſine auxilio gratiæ ad nullum opus bonum valeat, ſed tantum ad malum. Quam ſententiam docuit, & Auguſtino attribuit ex Scholaſticis Gregorius Ariminenſis, quem pauci ſecuti ſunt: nam ea ſententia a cæteris fere Theologis merito rejecta eſt; tum quia non ſine cauſa addiderunt Concilia illam particulam, *ſicut oportet*, ſed ut ſignificarent, ad efficiendum actus ordinis naturalis non eſſe ita neceſſarium gratiæ auxilium; tum etiam; quia revera non reperitur in his actibus ea ratio neceſſitatis, quæ eſt in ſupernaturalibus, quia illi non ſunt ordinis ſuperioris, ſicut ſunt reliqui. Sed hoc altetius eſt negotii, ſolum enim obiter tactum eſt, propter Auguſt. qui aliis locis ſatis explicuit, cum ad ſingula opera bona dicitur gratia neceſſaria, ſermonem eſſe *de operibus* (ut ipſe ait) *pietatis*, quæ non ſolum in ordine ad finem naturæ bona ſunt, ſed etiam in ordine ad finem ſupernaturalem, ad quem etiam comparandum de ſe ſunt utilia, quod non habent, niſi opera ſupernaturalia, vel ſupernaturali modo facta. Ita fere interpretatur Auguſt. l. 1. de Grat. Chriſti c. 13. & 26. lib. de bon. perſev. cap. 13. & lib. de grat. & lib. arb. c. 17. & l. 4. cont. Julian. c. 3. in fine.

Ad quos actus Auguſt. ſentiat neceſſario requiri gratiam Dei

4 Quarto obſervandum eſt, non ſolum eſſe de fide certum, indigere nos ad ſupernaturalia opera auxilio ſupernaturali, ſed etiam auxilio gratuito, id eſt, quod ſit donum a Deo gratis nobis collatum: hæc enim duo non ſunt omnino idem: nam ut auxilium ſit gratuitum non ſatis eſt quod ſit ſupernaturale, ſed oportet, ut etiam gratis detur, dicente Paulo: *Ei, qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum: nam, ſi gratia, jam non ex operibus; alioqui gratia jam non eſt gratia.* Cum ergo auxilium ſupernaturale poſſit interdum dari ex merito ſeu ex debito, non eſt idem auxilium ſupernaturale, quod gratuitum; ſicut neque e contrario auxilium gratuitum idem in rigore eſt quod ſupernaturale, nam poteſt eſſe aliquod auxilium gratis datum ad aliqua naturalia opera efficienda, quod in ſe ſupernaturale non ſit, quamvis tale auxilium dari non ſoleat, niſi cum aliquo ordine ad finem & bonitatem ſupernaturalem, & ſub ea ratione ſupernaturale dici poſſit.

Auxilium hoc eſſe gratuitum

Rom. 4.

Error Semipelagianorum exponitur.

5 ATque hinc intelligetur alius error, qui Semipelagian. vocatus eſt, ſeu reliquiæ Pelagian. Confutato enim Pelagio, orti ſunt alii, qui dixerunt, eſto ſit verum, ad comparandam juſtitiam neceſſarium eſſe ſupernaturale auxilium, non tamen gratuitum: quia putabant interdum propter opera noſtra dari, quia alioqui non eſſet in poteſtate hominis ſalvari, ſed ſolum in voluntate Dei dantis auxilium neceſſarium cui vult. Et quidem hunc errorem prius etiam Pelag. docuerat, ut ex Aug. colligi poteſt epiſt. 107. tamen Semipel. aliis rejectis erroribus Pelagii, hunc recte & occulte retinere conati ſunt, ita ut in eorum verbis gratia ſonaret, & meritum deliteſceret. De his enim videtur ſcripſiſſe Leo Papa epiſt. 84. in hæc verba: *Damnent apertis profeſſionibus ſuis ſuperbi erroris auctores;*

res: & infra: *Nihil in verbis eorum obſcurum, nihil inveniatur ambiguum: quoniam novimus hanc iſtorum eſſe verſutiam, ut in quacumque pernicula dogmatis exſecrandi, quam a damnandorum ſocietate diſcreverint, nihil ſibi ſenſuum ſuorum exiſtiment eſſe non ſalvum. Cumque omnes definitiones ſuas ad ſubrependi facilitatem improbare ſe ſimulent atque deponere, hoc ſibi tota arte fallendi, niſi intelligantur excipiunt, ut gratia Dei ſecundum merita dari accipientium ſentiatur, quæ utique, niſi gratis detur, non eſt gratia, ſed merces, dicente Apoſtolo, gratia eſtis ſalvati per fidem, & hoc non ex vobis, donum enim Dei eſt, non ex operibus, ne quis glorietur.* Adverſus hunc ergo errorem definivit Concilium præſertim Arauſic. II. & docent Patres, hoc auxilium ad opera ſalutis neceſſarium eſſe omnino gratuitum. Quoniam vero, ut dixi, ſæpe contingit, aliquod hujuſmodi auxilium ex operibus dari, id eſt, ex merito, vel de condigno ut quando juſtus bene utendo donis acceptis, meretur ſubſequentia: vel de congruo, ut cum peccator bene & ſupernaturaliter operans ex priori auxilio, ſubſequens meretur, ut ſæpiſſime docet Auguſtin. epiſtolæ 105. & 106. Quoniam (inquam) unum auxilium dari poteſt ex opere procedente ab alio: ideo Patres conſtituunt hanc gratiam potiſſime in primo auxilio, quod ad concipiendam fidem, ſeu voluntatem credendi datur, quod vocant juſtitiæ initium: & hoc modo negant initium ſalutis poſſe eſſe ex nobis, negantque totam gratiam, prout in illo primo auxilio inchoatur, poſſe aliquo modo fundari in meritis noſtris: quod neceſſe eſt intelligi, non ſolum de merito de condigno, ſed etiam de congruo; tum quia, ſi ſolum excluderetur meritum de condigno, non ſolum primum auxilium, ſed etiam ſubſequentia uſque ad juſtificationem darentur ſine merito, cum tamen Auguſtin. 1. Retract. cap. 23. ſimul & neget, initium fidei eſſe ex nobis, & affirmet meritum ab ipſa fide inchoari, & dict. epiſt. 105. dicat, per fidem poſſe nos gratiam remiſſionis peccatorum mereri: tum etiam quia Semipelagiani non ponebant meritum de condigno in eo opere humano, propter quod initium gratiæ ſeu primum auxilium dari ajebant. Unde non dicebant dari ex juſtitia, ſed ex miſericordia, quamquam per reſpectum ad aliquem laborem noſtrum vel conatum, ſeu ad voluntatem & deſiderium obtinendi gratiam vel juſtitiam, quatenus viribus liberi arbitrii haberi poteſt ante omnem gratiam; ut ſumitur ex Caſſian. lib. 12. de inſtit. Cœnob. cap. 14. & ſeqq. & in Collat. 13. Et hoc ſenſu ait Aug. ſæpe, *gratiam nihil humani meriti præcedere*; vocat enim humanum meritum illud, quod ſine ulla gratia præſumitur ex ſola libertate, ut patet ex dictis epiſt. & lib. de grat. & lib. arb. cap. 6. & ſeq. & præf. in Pſalm. 31. & eodem ſenſu ſcripſerunt contra hunc errorem Proſper lib. cont. collat. & Fulgent. lib. de Incarnat. & grat. cap. 12. 13. 17. & Petrus Diacon. libr. de grat. & lib. arbit. cap. 8. & damnatur a Leone Papa ſupra, & Celeſtin. epiſt. 1. & in Conc. Arauſic. II. & in Trident. ſeſſ. 6. cap. 5.

[Margin: Ad Epheſ. 2.]

[Margin: Quod ſtatu D. Aug. 1. Retract. c. 23. retractat hanc propoſitionē, quam alibi docuerat *Initium fidei eſſe ex nobis.*]

Explicatur quorumdam Scholaſticorum ſententia, ne cum Semipelagianorum errore involvatur.

6 NOn omittam autem hoc loco advertere, quoſdam Scholaſticos Doctores, non ignobiles aut recentiores tantum, ſed etiam graves & antiquos docuiſſe, poſſe hominem per vires naturæ aliquid efficere, quo primum gratiæ auxilium ſeu primam vocationem obtineat: atque ita expoſuiſſe illud axioma, *Facienti, quod in ſe eſt, Deus non denegat gratiam*, de illo, qui per vires liberi arbitrii quod in ſe eſt facit. Sed horum Theologorum ſententia pie explicanda eſt, & non ſtatim cum Semipelagianorum errore involvenda; habet enim Catholicum ſenſum, quamvis fortaſſe commodius magiſque ſine occaſione aut veſtigio ſuſpicionis poſſet aliis verbis declarari. Studuerunt ergo hi doctores Catholici, ut ſufficientiam & neceſſitatem gratiæ declararent, invenire modum, quo ſit in poteſtate hominis habere illam, etiam quoad primum auxilium: quia alioqui non apparet, quomodo ſit in poteſtate illius ſalutem obtinere, ſi non eſt in poteſtate illius eam inchoare. Atque hinc ſupponunt id, quod certiſſimum eſt, Deum, quantum in ſe eſt, paratum eſſe ad dandum omnibus gratiam ſuam, & ad vocandum omnes adultos (qui ſoli ſunt proprie capaces vocationis) ſic enim verum eſt illud, *Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, & illud, *Deus vult, omnes homines ſalvos fieri*, juxta expoſitionem magis receptam: hoc ergo modo eſt in poteſtate cujuſcumque hominis ſalvari; quia eſt in poteſtate ejus habere hoc divinum auxilium, non ex merito aut diſpoſitione ſua, ſed ex liberali & generali largitione Dei. Quamvis autem homo nihil ex ſe poſſit efficere, quo divinum hoc auxilium obtineat, ſed Deus ſola gratuita voluntate ſua illud offerat, poteſt tamen homo (ut D. Thom. libr. 3. cont. gent. cap. 159 docuit) ſua voluntate impedire ſufficienter, & quantum in ipſo eſt, ne a Deo actu recipiat hoc auxilium & hanc vocationem, ſi multiplicando peccata magis magiſque illius indignum ſe ipſum reddat. Dico autem, ſufficienter, quia peccatum, quantum in ſe eſt, eſt hujus pœnæ dignum: quamquam, non obſtante quocumque peccato, poſſit Deus hanc gratiam conferre, & ſæpe id faciat, illuminando, & efficaciſſime vocando etiam graviſſimos peccatores, ut certiſſimum ſit, hanc gratiam dari, cui datur, ſine merito ejus, quamvis ei, cui actu non datur, ex demerito & impedimento ejus non detur.

[Margin: Joan. 1. Ad Tim. 2.]

[Margin: D. Th. in 2. d. 28. q. 1. art. 4. Alex. Alenſ. 3. part. q. 61. mem. 3. ar. 3.]

Hinc vero ulterius fit, quod ſi homo habens ſolum naturale lumen rationis, ita ſe gereret, ut nullum novum impedimentum gratiæ adhiberet, infallibiliter opportuno tempore auxilium, vel vocationem gratiæ reciperet, non ex ſuo merito, ſed ex generali illa liberalitate Dei, qua ſtat ad omnium oſtium, & pulſat. In hoc ergo ſenſu dixerunt illi auctores, facienti quod in ſe eſt Deum non denegare gratiam: & clarius diceretur, non ponenti obicem, & impedimentum, per id quod ex ſe facere poteſt, Deum ex ſua liberalitate dare gratiam, quam homo promereri non poteſt. Quæ veritas hoc modo explicata fere coincidit cum illa, quam Concil. Trident. ſeſſione 6. cap. 11. & 13. confirmavit, *Deus neminem deſerit, niſi prius deſeratur ab ipſo:* eſſet enim maxima deſertio Dei, ſi vel primam vocationem & auxilium gratiæ ei homini non impenderet, qui per pravum uſum ſui liberi arbitrii eum denuo non deſerit. Igitur verum eſt, Deum dare gratiam ſuam non ponenti obicem: nec per hoc homini aliquid attribuitur, quo gratiam promereatur, ſed ſolum, quod poſſit illam per peccatum impedire: vel ad ſummum quod poſſit vitare peccatum contra legem naturæ, quod poſſet illam impedire: poteſt autem id homo per liberum arbitrium, vel quoad ſingulos actus, vel quoad omnes per breve tempus: vel certe etiam poteſt adjutus ſpeciali Dei protectione, quamvis nondum ſit elevatus, vel excitatus ad actus ſupernaturales, juxta ea, quæ ſtatim ſubjungemus.

[Margin: Exponitur illud axioma facienti, quod in ſe eſt, Deus non denegat gratiam.]

Ex his ergo colligitur: quod ſi axioma illud, Facienti quod in ſe eſt, &c. explicetur de diſpoſitione poſitiva, ad quam ex lege Dei conſequatur gratia, non poteſt intelligi de homine faciente quod in ſe eſt per vires naturæ, ſed per gratiæ auxilium; unde non poteſt accommodari ad collationem primi auxilii, ſed ad ſubſequentia, ut Divus Thomas recte expoſuit 1. 2. quæſtion. 109. artic. 6. ad 2. An vero hoc primum auxilium oporteat eſſe ſupernaturale ſimpliciter, & immediate ad actus ſupernaturales ordinatum, ut eſt vocatio ad fidem, vel pœnitentiam; vel ante illud interdum præcedat auxilium gratuitum, in ſe quidem naturale, relatione tamen, & ex intentione donantis ſupernaturale, ut eſt inſpiratio eleemoſynæ, vel alterius operis moralis ſimilis, quando a Deo gratis datur, ut hominem paulatim ad altiorem vocationem diſponat: hoc (inquam) nihil ad præſens refert; dummodo certum ſit, primum gratiæ auxilium ſine merito tam de condigno, quam de congruo hominibus dari. Et ut a Semipelagianis magis ſeparemur, hoc intelligamus de primo auxilio ſupernaturali, & ad ſupernaturales actus immediate tendente: nam licet contingere poſſit, ante

hoc

hoc auxilium præcedere in homine bona opera moralia ex ſpeciali & gratuita providentia Dei, ordinata, ſaltem remote & mediate ad ſupernaturalem finem, nihilominus non exiſtimamus, illa opera moralia dici poſſe diſpoſitionem, nedum aliquod meritum ad illud ſupernaturale auxilium obtinendum, quia omnino ſunt inferioris ordinis: &, ut ſunt ab homine operante, nihil habent ſupernaturale, ſed ad ſummum ex relatione Dei extrinſeca in eum finem referuntur: quod non ſufficit, quia actus hominis non eſt diſpoſitio vel meritum, niſi prout eſt ab ipſo homine: ſolum ergo poterunt hujuſmodi actus impedire peccata, quæ poſſent eſſe obex & obſtaculum talis gratiæ. Et hanc ſententiam præter veritatem ejus, eo libenter amplectimur, quo etiam deſerviat, ut evidentius conſtet, quantum a Pelagianorum & Semipelagianorum doctrina in diſcurſu & progreſſu hujus ſententiæ, quam fundare intendimus, recedamus. Sit ergo conſtans & certum, ad ſupernaturales actus neceſſarium eſſe auxilium gratiæ ſupernaturale & gratuitum.

CAPUT III.

Auxilium gratiæ per modum concurſus eſſe neceſſarium ad actus ſupernaturales.

Auxilium gratiæ dupliciter neceſſarium.

1 EXplicata neceſſitate ſupernaturalis auxilii, ut ad punctum præcipuum noſtræ controverſiæ perveniamus, inquirendo an ſit neceſſarium vel poſſibile aliquod auxilium prædeterminans phyſice voluntatem ad hos actus liberos ſupernaturales, oportet varia genera horum auxiliorum diſtinguere, & in ſingulis hoc explanare. Principio igitur dividi poteſt hoc auxilium, in illud quod eſt neceſſarium per modum concurſus, vel per modum principii: duplici enim titulo poteſt hoc auxilium eſſe neceſſarium: primo, ex generali ratione omnium rerum creatarum: eſt enim actus ſupernaturalis ens per participationem, & hac ratione indiget actuali & immediato influxu Dei ut fiat: unde neceſſe eſt, ut illa actio, per quam noſtra voluntas elicit talem actum, ſit etiam actio Dei, ut ex tractatis in 1. lib. cap. 4. ſatis probatum relinquitur. Secundo eſt auxilium gratiæ neceſſarium ob ſpecialem rationem talium actuum, quia nimirum excellunt vim effectivam, quam intellectus & voluntas creata habent ex natura ſua ad operandum: non enim attingunt hæ potentiæ excellentiam horum actuum: & ex hac parte neceſſarium eſt auxilium gratiæ per modum principii: id eſt, quod compleat principium potens efficere tales actus: & hoc modo eſt hæc diviſio expreſſa D. Thom. 1. 2. quæſt. 109. præſertim in prioribus articulis: circa quam pauca obſervare oportet, quæ ad intelligendam veritatem, quam intendimus demonſtrare, multum juvabunt.

Concurſus gratiæ recte auxilium appellatur.

2 Circa auxilium ergo, quod dicitur per modum concurſus, obſervandum eſt primo, quamvis in re certiſſimum ſit neceſſarium eſſe hujuſmodi actualem, proximum, ac immediatum concurſum Dei ad actus ſupernaturales eadem vel majori ratione, qua ad cæteros actus neceſſarius eſt proportionatus concurſus: nonnullos tamen, hærentes in nomine, nolle hunc concurſum auxilium appellare, ſed tantum concurſum: quia auxilium ſignificat cauſam actus: concurſus autem non eſt cauſa, ſed potius ipſemet actus. Auxilium enim eſt, quo potentia juvatur ad agendum. Unde eſſe debet aliquid in ipſa potentia per modum actus primi: & conſequenter ut cauſa actus & prius illo: interdum natura tantum, interdum etiam tempore: ut quando voluntas non vult hæreamus in voce, neque cur, neque eſt cur uti auxilio ſibi dato. Sed timeamus, concurſum hunc auxilium appellare, cum etiam concurſus generalis in ordine naturæ auxilium dici ſoleat, quo Deus juvat cauſas ſecundas ad efficiendas actiones, quas per ſe ſolæ facere non poſſent. Certe D. Thomas 1. 2. quæſt. 109. artic. 1. cum dicit, intellectum humanum indigere auxilio divino ad quamcumque cognitionem naturalem, non vero indigere illuſtratione ſuperaddita niſi ad ſupernaturalia, nomine auxilii nihil aliud intelligit niſi generalem concurſum: & eodem ſenſu dicit artic. 2. naturam humanam in quocumque ſtatu indigere auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum ſcilicet, etiam naturale: & artic. 3. ait, hominem in ſtatu naturæ integræ potuiſſe operari virtute ſuæ naturæ bonum, quod eſt ſibi connaturale, abſque additione gratuiti doni, *licet non abſque auxilio Dei moventis*, id eſt, concurrentis cum homine ut prima cauſa: jam enim ſupra declaravi, cur D. Thomas hunc concurſum motionem vocet, ut ejus eminentiam indicet. Deinde in cæteris cauſis, ut verbi gratia, inter homines dicitur unus præbere auxilium alteri, quando eum juvat ad eundem effectum, vel eandem actionem, ut quando unus homo juvat alium ad aliquod pondus ferendum: unus nihil confert alteri, quod ſit principium actionis, ſed ipſemet coagendo præbet auxilium: ſua ergo actione juvat alium: illa ergo eſt quaſi formale auxilium: ad hunc ergo modum Deus auxiliatur homini concurrens cum illo; & concurſus, quem præbet eſt auxilium, quo juvat hominem ad effectum. Non eſt ergo neceſſe ut auxilium ſit cauſa actus ſeu effectus proprie & in rigore, ſed ſatis eſt, quod ſit via ad terminum, ſeu actio ad effectum: & ideo non eſt etiam de ratione auxilii, quod ſit actus primus, & multo minus eſt de ratione ejus, quod ſit ſeparabilis ab actu ſecundo: de hoc enim auxilio recte intelligitur, quod dixit D. Thomas 1. 2. quæſt. 10. artic. 4. ad 3. *Quod ſi Deus movet voluntatem ad aliquod, impoſſibile eſt poni, quod voluntas non moveatur.* Deinde non refert, quod hic concurſus Dei in re non diſtinguatur ab actione creaturæ: quia hoc non obſtat, quominus ille concurſus habeat rationem auxilii reſpectu voluntatis, vel in ordine ad effectum, quia juvat illam ad efficiendum actum: vel etiam in ordine ad ipſam actionem ut eſt a voluntate, quia non poſſet ipſa influere ſine influxu Dei: unde ad hanc denominationem diſtinctio ſeu præciſio rationis ſufficit. Atque ita hunc concurſum ad actus ſupernaturales inter auxilia gratiæ numerant Soto libro 1. de nat. & grat. cap. 16. Vega lib. 6. in Trident. cap. 5. & ſequentibus.

Quale ſit hoc auxilium.

3 Secundo circa idem membrum hujus diviſionis eſt obſervandum, apud omnes Catholicos eſſe certum, hoc auxilium, prout in re datur ad actus ſupernaturales, eſſe ſupernaturale donum gratiæ, ex ſuo genere gratuitum reſpectu humanæ naturæ. Probatur: quia hic concurſus nihil eſt aliud, quam actio ipſa, qua fit actus ſupernaturalis, prout eſt a Deo: ergo ſicut actus eſt ſupernaturalis, ita neceſſe eſt hunc concurſum ſupernaturalem eſſe: nam actio ſpecificatur a termino, & ad eundem ordinem pertinet, imo in præſenti nihil aliud eſt, quam ipſemet actus, prout eſt in fieri a tali agente. Eſt ergo hic concurſus in ſe quid ſupernaturale: & conſequenter etiam eſt donum ſupernaturale & gratuitum reſpectu humanæ naturæ, quia, ſicut tale genus actuum non eſt illi debitum, ita neque talis modus concurſus. Hoc tamen juxta varias opiniones ſupra relatas cum proportione eſt accipiendum: nam, qui putant, hos actus eſſe naturales quoad ſubſtantiam, conſequenter ajunt ad illos actus etiam quoad ſubſtantiam ſufficere concurſum naturalem Dei, ut videre licet in Cajetan. 1. 2. quæſt. 109. art. 9. & Soto lib. 3. de natura & gratia cap. 4. concl. 2. ſed neceſſe eſt, ut hi auctores fateantur, illum concurſum eſſe ſupernaturalem quoad modum quatenus per illum fit aliquis modus ſupernaturalis in actu, niſi fortaſſe ſupernaturalitatem actus ponant in ſola aliqua extrinſeca denominatione, quod omnino falſum eſſe cenſeo. Supponendo autem (ut ſupponimus) actus eſſe in ſua entitate ſupernaturales, evidens eſt, concurſum ſupernaturalem & ejuſdem ordinis eſſe ad illos neceſſarium.

Quam diverſimode de auxiliis gratiæ auctores loquantur.

CUm ergo hoc in re certum ſit, in quibuſdam loquendi formulis ſolet eſſe quædam ambiguitas, & conſequenter ſententiarum diverſitas, quæ revera nulla erit, ſi termini explicentur: quidam enim hu-

juſmodi

juſmodi concurſum non appellant ſpeciale auxilium, ſed generale: aliis hoc valde diſplicet, quia, cum ſit auxilium gratiæ, neceſſe eſt eſſe ſpeciale. Rurſus, quidam nolunt, hunc concurſum vocare ſupernaturalem ex ſe, ſed indifferentem, quia ut eſt a Deo, inquiunt, indifferens eſt, licet in re ex principio proximo ſupernaturali determinetur, ut ſit ſupernaturalis. Aliis vero hoc diſplicet, quia concurſus, prout in re eſt, non poteſt eſſe indifferens, etiam prout eſt a Deo: quia Deus non confuſe, ſed determinate applicat ſuam virtutem ad talem actum. Denique in hoc etiam differunt auctores: nam quidam ajunt, hunc concurſum eſſe a Deo ut prima cauſa, abſtrahendo ab eo quod ſit auctor naturalium vel ſupernaturalium effectuum: alii vero docent eſſe a Deo ut auctore ſupernaturali. Sed tota hæc diverſitas ſolum eſſe poteſt in modo loquendi, ſuppoſitis prædictis principiis: nimirum, quod hi actus ſunt ſupernaturales quoad ſubſtantiam, & quod hoc auxilium nihil eſt aliud, quam ipſemet actus ut manans a Deo.

Quidam auctores conſiderarunt primam radicem & originem hujus concurſus, ſeu neceſſitatis ejus, quæ quodammodo eadem eſt, in omnibus actibus tam naturalibus, quam ſupernaturalibus: ſcilicet, quia entia participata ſunt, & quia principia proxima entium etiam ſunt imperfecta, & participata; ideoque dependentia a primo principio tam in operari, quam in eſſe. Conſiderando ergo hunc concurſum generalem: quia debetur ex generali ratione entis: & eodem modo vocarunt indifferentem: quia ratio entis, in qua fundatur, indifferens eſt ad quodlibet genus entis participati. Et eadem ratione hunc concurſum attribuunt primæ cauſæ ut ſic, quia Deus præbet hunc concurſum accommodatum, quatenus prima & univerſaliſſima cauſa eſt. Unde hac etiam ratione potuerunt hoc auxilium generale appellare: quia ex generali lege, & modo quodam omnibus communi tribuitur. Imo etiam poſſent hoc auxilium debitum appellare, & quoad hoc deficiens a ratione gratiæ: quia, licet non ſit debitus humanæ naturæ ſecundum ſe, eſt tamen debitus alicui principio ſupernaturali, quod ſemper ſupponitur: ſicut enim igni calido debetur concurſus ad calefaciendum, ita homini fideli debetur concurſus ad credendum. Et quia, ſemper hic concurſus ſupponit aliam priorem gratiam, quæ ſit proximum principium actus, ratione cujus datur concurſus, ideo ſemper datur ut debitus: & hac etiam ratione dici poteſt generalis, quia datur ex generali debito cauſarum ſecundarum. Et ſane, ſi attente legatur D.Thom.in 1.2.quæſt.109.fere omnibus articulis, præſertim in prioribus magna ex parte hoc loquendi modo uti reperietur.

Alii vero auctores conſiderarunt hoc auxilium prout in reipſa ſit, & ſecundum ſubſtantiam & entitatem ejus, & ſecundum proportionem, quam habet cum humana natura ſecundum ſe: & hoc modo vocarunt hunc concurſum ſupernaturalem, & negant eſſe indifferentem, ſed in certa aliqua ſpecie & ordine neceſſario conſtitui debet: non poteſt autem eſſe niſi in ordine ſupernaturalium rerum, ut oſtenſum eſt: & hinc conſequenter nolunt hoc vocare generale auxilium abſolute, ſed cum addito, generale gratiæ; ſimpliciter autem, ſpeciale. Et ſimili ratione vocant hoc auxilium gratuitum homini & non debitum, niſi ſecundum quid, & non tam homini, quam alteri gratiæ exiſtenti in homine: vel potius Spiritui ſancto moventi hominem per gratiam ad talem operationem: quomodo Deus dici ſolet, debere ſibi potius quam homini. Denique eadem ratione dicunt, hunc concurſum dari a Deo ut actore ſupernaturali, & ut cauſa prima, non abſtracte & præciſe, ſed determinate ut a cauſa prima in illo ordine ſupernaturali. Secundum has ergo conſiderationes conſtat, has ſententias in re non eſſe diverſas, ſed tantum in modo loquendi.

Capreol. in 2.diſtin. 28.quæſt.1

6 Mihi vero (ut quod ſentio ſincere proferam) ſatis probatur poſterior loquendi modus: tum quia eſt clarior, & carens omni occaſione errandi, & ambiguitate ſermonis: tum etiam, quia de naturis rerum loquendum ſimpliciter eſt, prout in re ſunt, & de actionibus, prout actu exercentur. Denique, quia, licet hic concurſus non ſit ſupernaturalis, niſi concurrente ſimul alio principio proximo ſupernaturali, vel ſupernaturaliter operante, ut infra dicam; tamen hic concurſus prout eſt a Deo, non habet quod ſit ſupernaturalis ex ſolo illo principio proximo, ſed ex ipſomet Deo, qui potentiam ſuam ſpeciali modo applicat ad hunc concurſum, ut majori & ſuperiori virtute influat. Nam licet in Deo unica ſit virtus, per quam in omnia influit, tamen ſecundum rationem poteſt diſtingui ut magis vel minus influens, vel ut habens vim ad altiorem vel minus perfectam actionem. Et hac ratione veriſſime dicitur Deus dare hunc concurſum ut cauſa prima ſupernaturalis: ideoque dare ſupernaturalem concurſum ad ſupernaturalem effectum, in quem eo etiam concurſu influit non tantum ut eſt ens, ſed etiam ut eſt tale ens ſupernaturale: nam, licet metaphyſice dicatur, ratio entis, ut ſic, eſſe adæquata ratio ſub qua Deus in omnia influit, tamen & realiter influit in omnem rationem determinatam entis: & illa ratio ſub qua non eſt ſumenda ac ſi eſſet præciſa a determinatis rationibus entium, ſed ut in re includit omnes illas: & ideo actio & influxus ſemper in re eſt talis, qualis eſt effectus ad quem determinatur & applicatur virtus agentis in ſuo ordine. Quocirca, quamvis concurſus Dei, in communi & confuſe conceptus, ſit indifferens, tamen ſicut in effectibus eſt diſtinctio, ita etiam in ipſo concurſu, & ad effectum ſpiritualem datur concurſus ſpiritualis, ad materialem materialis, & ſic de cæteris: & eadem ratione ad ſupernaturalem actum eſt ſupernaturalis abſolute loquendo; & in eo ordine poteſt eſſe major vel minor, imo & magis vel minus ſupernaturalia reſpectu hominis, ſeu reſpectu principii proximi, cui confertur: quod in diſcurſu diſputationis hujus attingetur & explicabitur, quantum ad rem præſentem fuerit neceſſarium: brevitas enim hujus operis hæc omnia exactius perſequi non permittit: non vero poſſumus ea omnino prætermittere, quia neceſſaria ſunt, tum ad veritatis fundamentum comprehendendum; tum ut evidenter conſtet, quomodo Catholica veritas inter extremos errores veluti media & regia via incedat.

Aptior loquendi modus eligitur.

7 Tertio obſervandum eſt circa idem auxilium ſeu concurſum ſupernaturalem, in hoc convenire cum generali concurſu ordinis naturæ, quod per ſe ac præciſe non ponit aliquid in cauſa ſecunda, ſed in effectu: quia, cum ſit immediatus influxus Dei in effectum & actionem cauſæ ſecundæ, nihil aliud eſſe poteſt, quam ipſamet actio cauſæ ſecundæ ut eſt a Deo: nam, ſi eſſet aliquid aliud prius illa actione, illud ipſum eſſet principium actionis: unde neque eſſet immediatus influxus effectuum: neque eſſet auxilium per modum concurſus, ſed per modum principii: quia non alio modo hæc duo auxilia inter ſe diſtinguuntur. Igitur hoc auxilium præciſe ſumptum, non eſt aliquid in cauſa, ſed in effectu, id eſt, (ut in propria materia loquamur) non eſt aliquid in voluntate proxime & immediate, ſed in actu ſupernaturali voluntatis, eſt enim dependentia, quam habet actus a Deo ut a prima cauſa, etiam in ordine ſupernaturali. Ex hac vero convenientia inter hos duos concurſus, naturalem & ſupernaturalem, ſequitur differentia inter eoſdem, quam notavit D. Thomas in 1.2. quæſt.109. artic.1.2. & 3. ſcilicet, quod ad effectus vel actus naturales ex parte Dei ſufficit hoc auxilium per modum concurſus generalis, quia cauſæ ſecundæ aliunde habent virtutem ſufficientem in ſuo genere ad illos effectus: at vero hoc auxilium ſeu concurſus generalis ordinis gratiæ non ſufficit homini ad efficiendos actus ejuſdem ordinis, niſi Deus aliud majus auxilium ſuperaddat: quia naturales potentiæ hominis non habent vires proportionatas & ſufficientes in genere cauſæ proximæ ad illos actus efficiendos. Unde cum per hoc auxilium non detur, ideo præter illud neceſſarium eſt aliud per modum principii, quod non poteſt actus ipſe, nec aliquid in illo, ſed aliquid re diſtinctum ab illo: quid vero illud ſit, & quotuplex, in ſequentibus capitibus exponemus.

C A.

CAPUT IV.

Quid ſit auxilium excitans, quid vero adjuvans.

1 CUm liberum arbitrium ex natura ſua ſit principium inſufficiens horum actuum ſupernaturalium, quicquid ante actum ei adjungitur, ut potens reddatur in genere cauſæ proximæ ad hos actus efficiendos, dici poteſt auxilium per modum principii talium actuum. Unde fit, ut hoc auxilium multiplex ſit & varium: cujus diviſiones breviter attingere neceſſe eſt, ut, per ſingula membra diſcurrendo, videamus, an in hoc genere auxilii inveniatur aliquod prædeterminans phyſice voluntatem. Ut autem intelligatur, de quo auxilio ſit ſermo, ſciendum eſt, quoddam eſſe quod actuale dicitur; aliud, quod vocari poteſt habituale.

De actuali frequens eſt ſermo in Scriptura, Conciliis, & Patribus: illa enim verba Joan. 6. *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater meus traxerit eum*: & illa Thren. 5. *Converte nos Domine, & convertemur*, quid aliud, quam actualem Dei gratiam ſignificant? Auxilium habituale quid ſit. Quidquid etiam Concilium Tridentinum, & alia antiquiora, & D. Auguſtinus ſæpiſſime docent de divina vocatione, inſpiratione, illuſtratione, & interiori motione ac doctrina, & inclinatione voluntatis, ad hanc gratiam actualem pertinet: ut in ſequentibus afferemus, quia in hac gratia, ejuſque efficacia explicanda inſiſtendum nobis eſt: nam in illa conſiſtit tota difficultas hujus controverſiæ. Habitualis gratia auxilians nihil aliud eſt, quam habitus ſupernaturales, quos ſupponimus animæ infundi, ad actus ſupernaturales eliciendos; qui ea ratione, qua voluntatem adjuvant ad efficiendos hujuſmodi actus, dici poſſunt auxilia divina & ſupernaturalia: ſic enim ſæpe Auguſtinus totam gratiam, ut omnia divina dona complectitur, adjutorium divinum appellat. Unde libr. de correct. & grat. cap. 12. *Adjutorium* (inquit) *eſt, non ſolum ſine quo non fit aliquid, verum etiam quo fit propter quod datur*, quæ deſcriptio convenit virtutibus infuſis: nam illis efficimus ſupernaturales actus, propter quos dantur: & illis tentationes vincimus, ad quod etiam dantur: illis denique ſanatur lapſa natura, & fortior ad malum vincendum, & bonum operandum, redditur. Et hoc modo D. Thom. opuſc. 2. cap. 143. ait: *Quia ultimus finis hominis facultatem naturæ ipſius excedit, ideo Deus ei contulit adjutoria, quæ facultatem naturæ excedunt, quale eſt lumen gratiæ, per quod interius perficitur ad cognitionem, actionem, & affectionem*: & ſubdit: *Hujuſmodi autem dona ſive auxilia ſupernaturaliter homini data gratuita vocantur*. De hoc igitur auxilio habituali nihil hoc loco amplius dicendum eſt; tum quia neque eſt ſimpliciter neceſſarium ad eliciendum actum, ſed ſolum ad illum eliciendum connaturali & perfecto modo, per intrinſecam & connaturalem facultatem, ut eſt communior Theologorum conſenſus; tum etiam, quia nullus Catholicorum dicit, per hoc auxilium determinari liberum arbitrium ad unum, vel quoad exercitium, vel ſimpliciter quoad ſpecificationem: alioqui incideretur in eorum errorem, qui dixerunt, juſtitiam ſemel comparatam non poſſe amitti. Eſt ergo certum, hæc auxilia habitualia ſubdi legi aliorum habituum, quibus utimur, cum volumus. Unde fit, ut etiam actus illis contrarios efficere poſſimus.

Diviſio auxilii in excitans, & adjuvans. 2 Omiſſa habituali gratia, actualis ulterius diſtinguitur ex doctrina Concilii Tridentini ſeſſ. 6. in excitantem & adjuvantem. Quamvis hæc diviſio ita declarari poſſit, ut auxilium etiam habituale, imo & auxilium per modum concurſus comprehendat, ut ſtatim dicam. Auxilium itaque excitans juxta mentem Concilii nihil aliud eſt, quam interior aliqua Spiritus ſancti illuminatio aut inſpiratio, qua Deus tangit cor hominis, illudque excitat, ut convertatur, vel ad fidem, vel ad pœnitentiam, vel ad amorem, aut quemlibet alium ſupernaturalem actum exercendum. Hoc conſtat ex dicto Concilio ſeſſ. 6. cap. 5. & 6. & ex can. 3. & 4. in quibus hoc auxilium, nunc prævenientem Spiritus ſancti inſpirationem, nunc excitantem gratiam, nunc tactum divinum per Spiritus ſancti illuminationem, nunc divinam vocationem appellat. Neque hæc doctrina Concilii nova eſt, ſed antiquiſſima, ut conſtat ex Concilio Arauſicano II. fere in omnibus capitulis: ubi per hanc illuminationem, & inſpirationem, ait, Deum trahere hominem ad ſe, & operari in nobis & velle & perficere pro bona voluntate. Unde Cœleſt. Papa in Epiſt. 1. ad Epiſcop. Galliæ cap. 8. refert, quandam Epiſtolam Epiſcoporum Africæ ad Zozimum Pap. in qua laudabant, & ponderabant verba, quæ in quadam ſua Epiſtola ſcripſerat, ſcilicet: Se *inſtinctu Dei* ad eos ſcripſiſſe: ipſi vero inquiunt: *Quid tam libero feciſtis arbitrio, quam quod univerſa in noſtræ humilitatis conſcientiam retuliſtis? Et tamen inſtinctu Dei factum eſſe, fideliter ſapienterque vidiſtis. Ideo utique, quia præparatur voluntas a Domino, & ut boni aliquid agant, paternis inſpirationibus ſuorum ipſe tangit corda fidelium.* Ex quibus verbis colligere licet quoties Auguſtinus ait, præparari voluntatem a Domino, & Deum in nobis recipere, nos vocando, & ad ſe trahendo, & in nobis operando, ut velimus, ſeu efficiendo in nobis velle & perficere pro bona voluntate, de hac gratia excitante ſermonem habere: ſemper enim per inſpirationem, illuminationem, & vocationem, hanc Dei operationem declarat, ut videre licet de ſpirit. & lit. cap. 33. & 34. & lib. de prædeſtin. Sanctor. cap. 19. & Epiſtol. 107. & libr. 1. ad Simplic. quæſt. 2. Quæ loca cum multis aliis in ſequentibus expendemus. Eodemque modo loquitur Cyril. Alex. lib. 4. in Joan. cap. 7. & Proſp. 2. de vocat. Gen. cap. 9. alias 26.

Quid ſit gratia excitans.

1 HInc ergo Theologi definiunt, hanc gratiam nihil aliud eſſe, quam motum aliquem intellectus vel voluntatis infuſum a Deo, vel illuminante intellectum, & ſanctam aliquam cogitationem in eo operante circa objectum aliquod vel veritatem ad ſalutem animæ pertinentem, vel per eam motionem inſpirante voluntati, & excitante in illa affectionem aliquam amoris, timoris, aut alterius ſimilis affectus, ſupernaturalis quidem, ſed in eo ordine imperfecti, & non liberi, ſed neceſſarii, accommodati tamen ut per eum præparetur voluntas, & paulatim ſublevetur ad perfectum & ſupernaturalem conſenſum præſtandum. Sed hoc intelligendum eſt, quando hæc gratia eſt pure excitans, prout nunc de illa loquimur: quod propterea dico, quia contingit unum actum ſupernaturalem, perfectum, & deliberatum excitare animam ad alium, ut voluntarius actus fidei excitat ad ſpem, & actus ſpei ad amorem, & ſub ea ratione poteſt dici gratia excitans, ſed non eſt pure excitans, cum alioqui talis actus ſit effectus alterius gratiæ excitantis, & adjuvantis. Quod ergo in dictis motibus hæc gratia excitans conſiſtat, primum ex vocibus ipſis inſpirationis, vocationis, & ſimilibus, eſt manifeſtum. Deinde quia hæc gratia eſt aliquid animæ inhærens, quia per ea, quæ ſunt extra animam, non excitatur anima, niſi media aliqua re, quæ ipſi animæ inhæreat. Unde, licet cauſæ, vel objecta extrinſecus excitantia poſſint eſſe extra animam, tamen ipſa excitatio formalis neceſſario debet animæ inhærere; quia neceſſe eſt, ut illam formaliter, imo & vitaliter afficiat; & hæc excitatio formalis vocatur auxilium gratiæ excitantis: nam excitans effective Spiritus ſanctus eſt, qui ubi vult ſpirat, utens etiam quibus vult inſtrumentis ad eam excitationem efficiendam, ut eleganter declarat Auguſt. de Spirit. & lit. cap. 33. & 34. lib. 1. ad Simplician. quæſt. 2. Neque multum ad rem præſentem refert Scholaſtica quæſtio: an hæc ipſa excitatio fiat effective ab anima per intellectum & voluntatem? quanquam probabilius ſit, phyſice fieri ab his potentiis, quam vis non moraliter ſeu libere, ut ex mox dicendis conſtabit. Hæc igitur excitatio inhærens animæ non eſt habitus ejus: nam, dum anima eſt tantum in habitu, Soto 1. de natur. & grat. c. 16. Vega. 6. in Trident. c. 8. Ruard. art. 1.

eſt

eſt quaſi dormiens, ut Ariſtoteles dixit: per hanc autem excitationem hoc in ea fit, ut actu vigilet, & attendat, ac ſi dicatur illi: *Exurge qui dormis, & illuminabit te Chriſtus*: fit ergo hæc excitatio per motum animæ vitalem, quem propterea neceſſe eſt ab ipſa fieri, mota a Deo.

4 Ex quo intelligimus, hanc ipſam gratiam excitantem poſſe conſiderari, vel ſecundum id, quod ipſa eſt, vel ſecundum id, ad quod ordinatur: & quidem ipſa ſecundum ſe eſt quid ſupernaturale in anima factum & receptum: unde ut ſic potius eſt effectus gratiæ quam principium: & neceſſe eſt ut ipſamet habeat cauſam ſupernaturalem, quæ principaliter eſt Deus: an vero præter ipſum habeat aliam cauſam proximam ſupernaturalem, in ſequentibus attingemus. At vero hæc gratia non datur ut in ea ſiſtatur, ſed ordinatur ad id, quo ſalus animæ obtinetur, qui eſt liber & ſupernaturalis conſenſus animæ, nam, ut ait Bernardus lib. de grat. & liber. arbit. in principio *conſentire ſalvari eſt*, & reſpectu illius eſt hæc gratia per modum principii: nam hæc gratia eſt, a qua noſtræ ſalutis initium ſumitur, & quæ eſt aliquo modo radix & cauſa cæterorum effectuum gratiæ: & ideo de hac gratia dicit ſæpe Auguſt. per eam operari Deum in nobis ut velimus: & alia ſimilia, quæ poſtea exponemus.

Quid ſit gratia adjuvans.

5 GRatia adjuvans in genere dici poteſt, quicquid intellectum vel voluntatem juvat ad ſupernaturalem actum humanum efficiendum: quod ex ipſo nomine ſatis patet. Nam, ut dixi, hæ duæ gratiæ, excitans & adjuvans, in ordine ad conſenſum liberum & ſupernaturalem denominantur, & quia homo ſuis viribus illum præſtare non poteſt, quicquid eum juvat ad talem effectum, poteſt gratia adjuvans vocari. Qua generali ſignificatione etiam auxilium per modum concurſus eſt gratia adjuvans, imo & Deus ipſe, ut eſt prima cauſa ſupernaturalis influens in actum ſupernaturalem, gratia adjuvans dici poteſt: nam adjuvantis, & auxiliantis nomen propriiſſime & perfectiſſime in illum convenit; quia magis efficientiam, quam aliud genus cauſæ indicat: nomen item gratiæ illi non repugnat, ſicut nec nomen doni gratuito nobis collati, quia ſeipſum nobis donat. Unde gratia in increatam & creatam dividi conſuevit. Denique hoc generali loquendi modo etiam habitus infuſus gratia adjuvans vocari poteſt, ſicut & vocatur gratia cooperans, ut infra dicam. Neque eſt dubium, quin hi modi gratiæ adjuvantis ſufficiant, ut ſit in univerſum verum ac certum, præter excitantem gratiam eſſe neceſſariam adjuvantem ad ſupernaturales actus eliciendos, nam, ut minimum, eſt neceſſarius ſupernaturalis concurſus: & præterea vel habitus infuſus, vel aliquid, quod ejus vicem ſuppleat. Sed de his gratiis adjuvantibus nunc non agimus: quia quantum ad præſens ſpectat, ſatis de illis ſub aliis nominibus ſeu rationibus dictum eſt: inquiri ergo poteſt, an præter has detur aliqua alia gratia adjuvans? nam in hoc nihil eſſe videtur de fide certum, ſed ad Theologicas quæſtiones vel opiniones pertinere: breviter tamen explicabo, quod ad præſens inſtitutum neceſſarium exiſtimo.

6 Diſtinguendum eſt ergo in primis inter actus, qui fiunt ab homine jam juſtificato, eliciunturque ab
Quæ ſit gratia adjuvans ad actus qui ex habitibus eliciuntur. habitibus, & fructus juſtitiæ dicuntur: & inter actus ſupernaturales, qui ante juſtitiam fiunt, vel proxime ad juſtitiam comparandam diſponunt, ut eſt contritio perfecta, vel remote, ut eſt imperfecta ſeu attritio, & idem eſt de primo actu fidei in adulto, qui primum ad fidem convertitur. Rurſus diſtinguendum eſt de auxilio adjuvante, vel ſimpliciter neceſſario ad eliciendum ſupernaturalem actum, vel utili tantum ut facilius, ſuavius, magiſque perſeveranter fiat. De actibus ergo, qui ab habitibus eliciuntur, vera doctrina eſt, præter excitantem gratiam illis proportionatam, nullam aliam adjuvantem præter concurſum ordinis gratiæ eſſe ſimpliciter neceſſariam, ut ex doctrina D. Thom. (quam ſæpe citavi) 1. 2. quæſt. 109. artic. 1. 2. & 3. plane colligitur. Quia per habitum habet potentia efficientem vim in ratione cauſæ proximæ, & per concurſum ſupernaturalem habet illa cauſa proxima ſufficiens adjutorium cauſæ primæ in illo ordine: quid ergo aliud eſſe poteſt neceſſarium?

7 Dicent fortaſſe requiri actuale complementum Occurritur objectioni.
virtutis cauſæ proximæ, nam hoc (inquiunt) non datur ſufficienter per ſolum habitum: quia actus ſecundus eſt perfectior & magis actualis quam primus: potentia autem cum habitu eſt conſtituta tantum in actu primo: ergo nondum habet completam virtutem ad eliciendum actum, donec illam gratiam actualem, quaſi fluentem recipiat, ut perfecte compleatur. Sed, ſi hæc ratio eſſet alicujus momenti, non ſolum in actibus gratiæ, ſed etiam in actibus naturalibus probaret, potentiam cum habitu non habere ſufficientem vim ad connaturalem actum, cum tamen omnes Philoſophi dicant, non ſolum ſufficientem, ſed etiam ſuperabundantem vim habere: & ideo non tantum poſſe, ſed etiam faciliter & delectabiliter poſſe ſuum actum exercere. Deinde idem dicendum eſſet de qualibet vi activa naturali quantumvis perfecta, quod (ut exiſtimo) apertis rationibus oſtendi falſum eſſe in libr. 1. Tandem idem dicendum eſſet de illa qualitate fluente, quam alii fingunt: nam illa qualitas non eſt actus vitæ ab anima elicitus, ut ipſi etiam fatentur, ſed eſt a ſolo Deo præinfuſa ordine naturæ ad eliciendum actum: ergo illa etiam comparatur ad actionem, ut primus actus ad ſecundum: & in hoc eſt minus perfecta, quod non conſtituit formaliter potentiam in ultimo actu, ſicut actio ipſa ſeu actus ſecundus: erit ergo etiam illa incompleta virtus, & indigebit alio complemento, & ſic procedetur in infinitum; quia ſemper illud complementum eſt tantum actus primus. Quod ſi fortaſſe differentia conſtituatur inter habitum & illam qualitatem, quod habitus eſt ſeparabilis ab actu ſecundo, non vero hæc qualitas fluens: hoc in primis nihil juvat: nam inſeparabilitas non tollit illam differentiam inter actum primum & ſecundum: ſicut lumen gloriæ habet, etiam inſeparabilem viſionem? & charitas illi conjuncta habet inſeparabilem amorem: & nihilominus ſunt actus primi, adeo ut etiam in illis iſti Theologi prærequirant prædictam qualitatem fluentem, quod eſt ſine dubio ridiculum. Quocirca ex illa differentia ſolum ſequitur, illam qualitatem eſſe actum primum naturaliter agentem tanta neceſſitate, ut voluntatem etiam ſecum rapiat: hoc enim ſequi ex illa poſitione, & conſequenter etiam tolli liberum operandi uſum libr. 1. cap. 10. oſtenſum eſt: & iterum infra probabo cap. 12. & 13. Illa ergo neceſſitas hujus qualitatis nulla eſt: quia actus primus ſimpliciter eſt perfectior ſecundo: quod de habitibus infuſis frequentius docent Theologi: quia non ſolum dant facilius operari, ſed etiam ſimpliciter poſſe: actus vero ſecundus ſolum ſecundum quid dicitur perfectior, quia eſt ultimus, & non relinquit ulteriorem potentiam. Nihil autem obſtat, quominus, quod eſt ſimpliciter perfectius, efficiat id quod abſolute inferius eſt, quamvis ſecundum quid videatur excedere: præſertim quia ille exceſſus, qui eſſe videtur in actu ſecundo, potius eſt ex his, quæ ſupponit, quam ex eo quod ipſe ſolus in potentia ponit. Alia quæ hic dici poſſent ad excludendas alias rationes hujus neceſſitatis, fuſe tractata ſunt in primo libro: & quæ pertinent ad determinationem phyſicam voluntatis, quam excludere potiſſimum intendimus, iterum in ſequentibus capitulis proponentur. Ubi etiam oſtendam, nulla auctoritate Conciliorum vel Sanctorum Patrum oſtendi poſſe, vel minimum veſtigium hujus gratiæ fluentis, & adjuvantis.

Quamquam autem nova gratia adjuvans non ſit neceſſaria homini juſtificato ad ſingulos actus ſupernaturales præſtandos, tamen homini exiſtenti in ſtatu naturæ lapſæ neceſſaria eſt, ut in gratia diu perſeveret: nam ad perſeverandum in gratia neceſſarium eſt ſpeciale auxilium, ut Concilia definiunt, ſeu perſeverantiæ donum, quod & gratiam excitantem & adjuvantem includit, ſive hæ ſe diſtinguantur, ſive tantum habitudine ſeu munere & officio: hoc enim ad fidem non pertinet, ut ſtatim explicabo. Atque

hinc

hinc etiam fit, ut licet ad ſingulos actus non ſit hæc nova gratia neceſſaria, ſit tamen valde utilis; ſi Deus velit illam conferre, quia auget vires ad operandum. Quocirca ſi hi auctores, qui docent, adjungi habitibus aliam qualitatem fluentem, non dicerent, eam eſſe neceſſariam ad complendam vim activam potentiæ & habitus, neque ad determinandam potentiam, ſed ſolum ad augendam ejus virtutem ut facilius & efficacius operetur, nihil eſſet in eorum ſententia, quod aperte & evidenter impugnari poſſet, ut nobis quidem videtur: eſſet tamen nihilominus tum incerta, & abſque ſufficiente fundamento aſſerta; tum etiam difficilis ad defendendum, propterea quæ in re ſimili ſtatim dicam.

At vero de primis actibus, qui diſpoſitiones ſunt ut habitus infundatur, ut eſt (verbi gratia) contritio, eſt ſpecialis difficultas, quia cum potentia, neque ex habitu ſuperaddito habeat ſufficientem vim ad eliciendum actum, indiget peculiari gratia adjuvante, quæ compleat illam virtutem non ſolum in ratione cauſæ moralis, ſed in ratione principii efficientis proprie ac phyſice (ut ajunt) nam hoc principium voluntati deeſt: & in eo genere ac modo agendi habet defectum virtutis. Quapropter dubium non eſt, quin hoc adjutorio indigeat: nam ex fidei principiis hoc neceſſario colligitur: quod autem illud ſit, ad fidem non ſpectat, ſed eſt in opinione poſitum. Sunt autem quatuor modi explicandi hoc adjutorium, quos breviſſime attingam, quia eorum notitia erit inferius neceſſaria.

Primus modus explicandi adjutorium gratiæ.

Primus eſt, hoc adjutorium non eſſe aliud ab ipſomet habitu; quia juxta multorum opinionem, actus, qui eſt ultima diſpoſitio ad primam infuſionem habitus, ab eodem habitu effective procedit, quod ſi ita eſt, habitus adjuvat ſufficienter potentiam, & ita non indiget alia gratia adjuvante præter proportionatum concurſum. Hæc vero ſententia duas patitur graves difficultates. Prima eſt, quia non in univerſum ſatisfacit: nam aliqui ſunt actus ſupernaturales, qui nec ſupponunt habitum, neque ſunt ultima diſpoſitio ad illum, qualis eſſe poteſt aliqua ſupernaturalis attritio in homine exiſtente in peccato mortali. Secunda eſt, quia ipſamet opinio, quam ſupponit, eſt creditu difficilis: nam habitus infunditur juxta menſuram diſpoſitionis, ut Concil. Trident. definit ſeſſ. 6. cap. 7. ergo infuſio habitus ſupponit potentiam excitatam & adjutam ad efficiendum diſpoſitionem, quia homo non ſe diſponit, niſi efficiendo arbitrium liberum cum gratia Dei; unde ſi habitus non ſupponeret ſufficientem vim activam tam ex parte gratiæ adjuvantis, quam ex parte liberi arbitrii, non infunderetur, quia homo ſe diſponit, ſed potius infunderetur, ut ſe poſſet diſponere: ſed de hoc alias.

Quam ſit difficilis.

Gratiam adjuvantem eandem eſſe cum excitante, nonnulli docent.

10 Secundus modus dicendi eſt, gratiam qua potentia juvatur ad hos actus, in re non eſſe aliam ab ipſa gratia excitante, ſed eandem eſſe proximum principium non ſolum morale, ſed etiam phyſicum, influens ſimul cum potentia ſeu libero arbitrio in actum: unde illemet motus animi, quatenus hominem excitat, & metaphorice vel moraliter movet hominem & inclinat illum ad humanum actum ſupernaturalem, gratia excitans dicitur: quatenus vero phyſice cooperatur, ut principium ſupernaturale cum libero arbitrio influendo in ſupernaturalem actum dicitur gratia adjuvans. Cujus ſententiæ fundamentum non eſt aliud, niſi quia illud eſt ſufficiens principium, ad elevandam potentiam, & ad illam juvandam: ergo non oportet aliud multiplicare, præſertim, cum vix poſſit inveniri ſeu excogitari. Neque enim obſtat Concilium Tridentinum, cum ſeſſione ſexta docet requiri gratiam excitantem & adjuvantem; tum quia non docet has eſſe diſtinctas, quin potius de eis videtur ſemper loqui tanquam de una & eadem, ut enim ait capite quinto exordium juſtificationis ſumi a divina vocatione, *ut qui per peccata a Deo averſi erant, per ejus excitantem, atque adjuvantem gratiam ad convertendum ſe ad ſuam juſtificationem, eidem gratiæ libere aſſentiendo & cooperando diſponantur*; tum etiam, quia, licet idem motus qui excitavit voluntatem, adjuvet illam ad conſenſum, nihilominus poteſt diſtingui gratia adjuvans ab excitante, vel quia in illomet actu illa ſunt diverſa munera: nam excitat formaliter, adjuvat efficienter, vel certe quia ipſemet actualis influxus gratiæ excitantis in actum voluntatis eſt novus effectus gratiæ diſtinctus ab ipſa gratia excitante, qui, ut eſt ab illa, poteſt dici gratia adjuvans.

Quatenus vera ſit præcedens opinio, & quatenus difficilis.

11 Hæc ſententia eſt probabilis, & quantum ad moralem concurſum eſt etiam certa: nam & illuſtratio intellectus, & inſpiratio voluntatis in ea perſeverans vel acto, vel virtute multum juvant voluntatem ipſam ad conſenſum, ſive objective alliciendo & attrahendo, ſive per aliquem effectum impellendo vel terrendo: in quibus modis ſaltem morale auxilium intercedit. Quoad phyſicum vero influxum, ſententia hæc nonnullas patitur difficultates. Prima, quia nulla ratione probat hoc ita eſſe, ſed ſupponit ſolum eſſe poſſibile. Secunda, quia non eſt facile creditu actum ſeu motum illum, qui eſt gratia excitans, habere in ratione principii proximi ſufficientem vim ad efficiendum deliberatum actum humanum & ſupernaturalem (verbi gratia) contritionis, aut dilectionis Dei ſuper omnia: quod tamen neceſſe eſt in illa ſententia ſupponi. Nam ſi dicatur: motum ipſum gratiæ excitantis ex vi ſuæ perfectionis & naturæ non habere vim ſufficientem & connaturalem ad alium actum efficiendum, Deum tamen elevare illum, & uti illo ut inſtrumento ad illam efficientiam; hoc in primis gratis diceretur ſine fundamento aut probatione ulla: aut deinde ſupereſſet eadem difficultas, an Deus elevet illum actum, aliquid ei addendo, nec ne. Nam ſi aliquid addit, illud inquirimus quid ſit: ſi vero nihil addit, eodem modo poſſet elevare voluntatem ad illum actum efficiendum, nihil ei addendo per modum actus primi: oportet ergo juxta hanc ſententiam, ut ille motus gratiæ excitantis ſit principium ex ſe ſufficiens principale in genere cauſæ proximæ ad illam actionem.

Auxilium excitans non adjuvare per ſententiam phyſice producendo actus voluntatis, probatur.

12 Quam vero ſit hoc difficile creditu, multis indiciis breviter inſinuari poteſt. Primo, quia motus ille gratiæ excitantis ſolet eſſe multo minus perfectus, quam alius actus ſupernaturalis: nam ille interdum ſolum eſt (verbi gratia) quædam viva mortis repræſentatio, aut quidam ingens timor gehennæ, aut alius ſimilis motus, qui revera non ſolum accidentaliter, ſed etiam ſpecifice eſt minus perfectus, quam amor Dei ſuper omnia, vel contritio. Imo multi probabiliter exiſtimant, hos motus gratiæ excitantis non eſſe ſupernaturales quoad ſubſtantiam, ſed ſolum in modo; quo ex ſpeciali providentia & ordinatione ita a Deo tribuuntur, ut animum excitent ad ſupernaturales actus. Quid ſi ipſi ſunt quoad ſubſtantiam ſupernaturales, cum fiant a potentiis, vel oportebit, quærere aliud principium, quo elevetur potentia ad illos eliciendos: vel ſi ipſi fiunt ſine alio principio proximo inhærente per immediatam Dei elevationem, idem dici poterit de primo conſenſu deliberato & ſupernaturali. Secundo, quia non ſolent hi actus immanentes habere naturalem efficientiam in alios, niſi fortaſſe, quando ſunt per ſe ordinati & connexi inter ſe, ut ſunt aſſenſus principiorum, & concluſionis, intentio finis & electio mediorum: at vero in præſenti non eſt hæc ſubordinatio inter gratiam excitantem, & effectum gratiæ adjuvantis, ut patet in exemplis adductis. Tertio, quia contingit hos actus eſſe in diverſis potentiis: excitatio enim ſæpe eſt in intellectu, & conſenſus in voluntate: at vero actus unius potentiæ, nunquam ex ſe eſt principium efficiens proximum & phyſicum actus alterius potentiæ, ſupplens defectum virtutis activæ in altera potentia; quia ſunt virtutes vel activitates diverſarum rationum: unde licet admittamus judicium intellectus habere aliquem concurſum activum in ſuo genere ad actum voluntatis, non tamen poteſt dare vel ſupplere ipſam vim activam, quæ ex parte potentiæ neceſſaria eſt, & ſic de aliis.

Quarto

Quarto addere poſſumus, motum gratiæ excitantis non ſemper concurrere ſimul tempore cum conſenſu voluntatis: interdum enim præceſſit gratia excitans per ſanctam cognitionem & timorem; & poſtea ſola recordatione illius timoris & divinæ motionis homo libere convertitur, & incipit pœnitentiam agere; non eſt autem veriſimile ſolam illam memoriam eſſe ſufficiens principium ſupernaturale ad efficiendã converſionem, ſed potius concurrere tantum proponendo objectum. Denique in primo actu ſupernaturali fidei vix aſſignari poteſt motus gratiæ excitantis, qui poſſit eſſe principium ſupernaturale ad eliciendum illum: quia ibi ſolum antecedit apprehenſio objecti, & judicium practicum de ejus credibilitate, poſt quod accedit voluntas credendi: nihil autem horum poteſt eſſe principium eliciens actum credendi: nam voluntas potius eſt imperans, quam eliciens: reliqui autem actus ſunt valde imperfecti & remoti. Hæc igitur omnia reddunt hanc opinionem difficilem: non tamen improbabilem, quia aliquo modo ſolvi poſſent, ſi oporteret.

Auxilium adjuvans ab aliis eſſe dicitur infuſa qualitas. Quo ſenſu ſi non ſit omnino improbabilis hæc opinio.

14 Tertius modus dicendi eſt, gratiam adjuvantem potentiam ad hos actus eſſe qualitatem a Deo infuſam, ut ſuppleat vicem habitus: a quo ſolum hoc differt, quod non eſt permanens, & ex ſe perpetuo durabilis in potentia, ſed tranſiens cum actu. Cujus ſententiæ fundamentum eſt: quia non repugnat, hujuſmodi qualitatem infundi: & alioqui hic modus elevandi potentiam ad ſuperiorem actionem per virtutem inhærentem, eſt ſuavior & magis proportionatus. Et hæc quidem ſententia: ſi non ponat hanc qualitatem determinantem potentiam ad exercitium actus, & præterea aſſerat, hujuſmodi qualitatem ſemper infundi omnibus, quibus datur actuale auxilium ſufficiens ut convertantur ſi velint, etiam ſi convertendi non ſint; cum hac (inquam) duplici additione ſeu limitatione, non eſt omnino improbabilis; aut ſaltem nihil ex ea inferri poteſt contra principia fidei: ſi autem non addantur illæ limitationes, ſequetur, aut tolli libertatem quoad exercitium, aut re vera nunquam dari auxilium ſufficiens iis, qui non convertuntur; quia non datur hæc gratia adjuvans, ſine qua nec convertuntur, nec poſſunt converti, ut latius in ſequentibus perſequemur. At vero illæ duæ conditiones vix poſſunt conjungi cum illa ſententia conſequenter loquendo: quia ſi hæc qualitas non determinat ad exercitium actus propter quem datur, quantum eſt ex ſe poteſt eſſe ſine illo & ſubditur uſui liberi arbitrii, atque ita juxta ſecundam conditionem poſitam etiam illi infunditur, qui non convertitur; ergo talis qualitas de ſe permanet in potentia per modum habitus: quandoquidem permanet, quando non operatur; cur ergo dicitur qualitas fluens, aut in quo differt ab habitu?

Impugnatur tamen ex difficultate quam præ ſe fert.

15 Videri reſponderi poſſe, qualitatem illam non determinare potentiam ad perfectum conſenſum: determinare autem illam ad aliquem motum imperfectum & indeliberatum, & ſimul dare vires ſufficientes ad perfectum & liberatum conſenſum; & hoc ſatis eſſe ut ſit per modum actualis motionis, & ut ſit qualitas fluens. Sed hoc qua facilitate gratis dicitur, rejici poteſt; præſertim, quia non eſt neceſſe, ut voluntas exerceat aliquem motum indeliberatum ante plenum conſenſum, ſed immediate poſt perfectam illuſtrationem intellectus poteſt voluntas ſupernaturalem conſenſum præſtare, quo ſe ad gratiam diſponat, ut contingit in Angelis in primo inſtante ſuo, & prima converſione ad Deum, quæ non fuit ab habitu, teſte D. Thom. 1. part. quæſt.62. artic.2. ad 3. & idem fortaſſe fuit in Adamo & Beatiſſima Virgine. Et in nobis ſæpe poteſt idem accidere, ut peccator per intellectum excitatus & inſpiratus, ſtatim per voluntatem eliciat contritionem. Aliter dici poſſet, hanc qualitatem eſſe talis naturæ, ut non petat infundi vel conſervari, niſi quando homo actu excitatur, ut apprehendat, vel cogitet de ſua ſalute; & in hoc differre ab habitu. Sed hoc etiam apparet valde voluntarium, quia nulla poteſt ratio reddi hujus dependentiæ, cum hæc qualitas vere ſit actus primus, infuſus (verbi gratia) voluntati, qui non eſt cur pendeat ab aliquo actu ſecundo intellectus: præſertim, cum oſtenſum ſit non pendere a ſuamet operatione actuali, ſed ſubeſſe in operando libero uſui voluntatis. Denique in univerſum eſt difficile ad explicandum, quomodo qualitas ſpiritualis, & nullum habens in ſubjecto repugnantiam, nec pendens ab actuali attentione vel influxu vitali ſubjecti, ſit ex ſe tranſiens, vel pendens ab actuali operatione. Unde apud antiquos Patres vel Theologos non legimus, alias qualitates infuſas noſtris potentiis, præter actus & habitus. Eſt igitur etiam hæc ſententia difficilis.

Poſterior modus explicatur, iis ſolutis quæ contra illam pugnant.

16 Quartus modus explicandi hanc gratiam adjuvantem eſt, hos actus qui eliciuntur ſine habitu nullum habere in homine phyſicum principium effectivum ſibi inhærens præter voluntatem; Deumque ipſum per ſe efficacitate ſua ſupplere efficientiam habitus; atque ita Deum duplici ratione ad hos actus concurrere; ſcilicet, & ut primam cauſam in ordine gratiæ; & ut cauſam principalem proximam, non tamen integram ſeu totalem in omni genere, quia non excludit activitatem voluntatis. Etenim quod hic modus ſit poſſibilis, quanquam nonnulli Theologi contrarium ſenſerint; nobis tamen ſatis certum videtur; quia nulla intercedit repugnantia, nec facile ſubtrahendum eſt aliquid divinæ potentiæ, ubi non ſatis conſtet de implicatione contradictionis, quæ nulla hic oſtendi poteſt. Quia Deus, concurrendo hoc modo cum voluntate non excludit efficientiam ejus, quæ ſola ex parte hominis ad vitalem & præſertim liberum actum neceſſaria eſt, ſed ſupplet ſolum efficientiam habitus, quæ non eſt ita neceſſaria, vel intrinſeca vitali actui: omnem autem efficientiam extrinſecam cauſæ ſecundæ poteſt Deus per ſeipſum ſupplere. Igitur ſicut habitus eſt virtus juvans potentiam, ita & Deus poteſt illam juvare: eſt autem habitus virtus inhærens: Deus autem dici poteſt virtus aſſiſtens, quæ differentia non refert ad puram efficientiam, ſeu adjutorium in efficiendo, dummodo voluntati ſemper ſuus locus relinquatur. Unde auctores, qui putarunt hoc eſſe impoſſibile, ideo ita ſenſiſſe videntur, quia exiſtimarunt habitum ita juvare potentiam, ut ſit tota vis agendi & potentia per ſeipſam nihil conferat. Quod verum eſſe non poteſt in actibus vitæ, & præſertim liberis.

Si autem hic modus eſt poſſibilis, non eſt difficile credere, Deum illo uti in hujuſmodi actibus; tum quia deeſt virtus cauſæ proximæ ad eliciendum illum actum, ad quem Deus ipſe per ſuam gratiam illam excitat, & ideo ad ipſum pertinet ſupplere defectum proximæ cauſæ, præſertim cum oſtenſum ſit, non inveniri virtutem creatam, qua ſuppleatur; tum etiam, quia tunc Deus operatur principaliter in anima, illam ad ſe convertendo; & ideo ait D.Thom. citato loco, prima parte, converſionem per quam aliquis præparat ſe ad gratiam habendam, non exigere aliquam habitualem gratiam: ſed operationem Dei, animum ad ſe convertentis. Solum illud ſupereſt difficile in hac ſententia, quod ad ſuavem Dei providentiam pertinet, dare cauſis ſecundis virtutes intrinſecas, per quas operentur. Sed ad hoc dicetur, id eſſe verum, tum in effectibus & actionibus connaturalibus, tum etiam in ſupernaturalibus, quando operans eſt in ſtatu perfecto, & connaturali modo operatur, & producit fructus juſtitiæ jam receptæ: quando vero eſt in ſtatu imperfecto, potius & contrario ipſi juſtitiæ, cum careat virtute intrinſeca, quam non eſt recepturus, niſi per propriam & proportionatam diſpoſitionem, quia hoc eſt magis expediens, magiſque conſentaneum divinæ providentiæ, tunc non poteſt elevari per intrinſecam virtutem habitualem: actualis vero nulla eſt ſufficiens, & ideo non eſt alienum, ſed conſentaneum divinæ providentiæ, ut in omni ordine & genere actionum per ſe ſuppleat, quod creaturæ deeſt.

17 Illud etiam in hac opinione difficile videri poteſt,

Digitized by Google

eſt, quod juxta illam gratia hæc adjuvans non eſt aliquid creatum, ſed increatum; & ita non erit aliquid inhærens animæ, cujus oppoſitum ſignificat Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 5. dicens, hominem moveri a Deo, ut per ejus excitantem, atque adjuvantem gratiam ad juſtitiam ſe diſponat. Sed hoc etiam non eſt magni momenti; tum quia jam ſupra diximus non eſſe inconveniens, aliquam gratiam adjuvantem eſſe increatam; tum etiam, quia licet hæc gratia in actu primo conſiderata ſit quid increatum, quia nihil eſt aliud, quam Deus ipſe ut aſſiſtens animæ, quam ad ſuam converſionem excitavit, paratus eam ſpecialiſſime juvare, & ſublevare ad perfectum ſupernaturalem actum efficiendum, ſi ipſa cooperari voluerit: tamen in actu ſecundo ipſa actio ut procedens a Deo ſub hac ſpeciali ratione conſiderata, eſt quid creatum, & poteſt etiam gratia adjuvans appellari juxta doctrinam ſupra traditam. Et ita etiam reſponſum eſt ad Concilium: concedo gratiam adjuvantem eſſe aliquid inhærens voluntati (quanquam Concilium id expreſſe non dicat) nam & concurſus ſupernaturalis Dei in ipſa recipitur, & gratia excitans poſtea moraliter juvat, non tamen neceſſe eſt, ut omne principium adjuvans inhæreat ipſi voluntati, neque hoc habet in Concilio fundamentum. Eſt ergo hæc opinio ſatis probabilis. Nolumus tamen nunc definitum inter has ſententias ferre judicium: neque enim ea de cauſa propoſitæ ſunt; ſed ut præ oculis habeantur omnes modi, quibus probabiliter poteſt gratia adjuvans declarari, ut poſtea facilius & evidentius conſtare poſſit, an ſit neceſſaria ad actus ſupernaturales aliqua gratia phyſice prædeterminans liberum arbitrium.

CAPUT V.

Quid ſit gratia præveniens, concomitans & ſubſequens, operans, & cooperans, moraliter aut phyſice concurrens: & quomodo hæc omnia ad ſuperiorem diviſionem revocentur.

Gratia præveniens quæ & quotuplex.

1 AD hanc diviſionem auxilii gratiæ in excitans & adjuvans reduci poſſunt omnes aliæ, quæ de auxiliante gratia a Theologis tradi ſolent: & ideo Concilium Tridentinum fere hanc ſolam tetigit, utpote virtute includentem cæteras. Alia ergo diviſio eſt auxilii in præveniens & concomitans: auxilium autem præveniens, ſi ſit intrinſecum, & ipſis animæ potentiis inhærens, ac eas proxime movens ad ſupernaturales actus, idem eſt, quod gratia excitans: & ita Concilium Tridentinum ſupra dicto cap. 6. cum dixiſſet exordium juſtitiæ ſumi a præveniente gratia, id declarans dicit: *Hoc eſt ab ejus vocatione*, quam ſtatim declarat per excitantem gratiam: & idem conſtat ex canon. 3. & 4. Dixi autem, ſi ſit intrinſecum & proprium auxilium: quia ſunt multa alia beneficia gratiæ, quibus Deus hominem prævenit, quæ generatim loquendo ſub nomine gratiæ prævenientis comprehendi poſſunt. Hujuſmodi eſt totum illud ſpecialis providentiæ genus, quo Deus hominem, quem ſpecialiter amat, cuſtodit, protegit, & promovet, avertendo peccandi occaſiones, & offerendo bene operandi opportunitatem, aut beneficia divina recipiendi: ut ex D. Thom. ſumi poteſt libr. 3. cont. Gent. cap. 162. ſub fin. §. hoc autem. Quo modo baptiſmus in infantia receptus gratia præveniens dici poteſt. Imo, ipſamet divina electio, & prædeſtinatio in hac generalitate ſermonis poteſt ſub gratia præveniente comprehendi. Quæ autem ad rem præſentem ſpectat, ſolum eſt gratia præveniens, per ſe & intrinſece auxilians; dicitur autem præveniens, quia omnino prævenit noſtrum conſenſum, noſtramque liberam diſpoſitionem: quod etiam habet gratia excitans, ut diximus.

2 Quo fit, ut gratia concomitans dicatur, quæ noſtrum liberum conſenſum concomitatur: nimirum nos ad illum præſtandum adjuvando. Unde, ſicut gratia præveniens in ſenſu explicato cum excitante coincidit, ita concomitans cum adjuvante. Additur vero in hac diviſione etiam gratia ſubſequens, juxta illud Pſalm. 22. *Et miſericordia tua ſubſequetur me omnibus diebus vitæ meæ:* & Eccleſia in quadam Collecta orat: *Tua nos, quæſumus Domine, gratia ſemper præveniat, & ſequatur*, &c. Sed hoc membrum in rigore non eſt diverſum a præcedente; ſed connotat habitudinem ad diverſum terminum: gratia enim dicitur concomitans reſpectu cooperationis ſeu conſenſus liberi arbitrii, dicitur vero ſubſequens reſpectu prioris gratiæ: unde, cum gratia concomitans ſeu adjuvans ſemper ſupponat excitantem ſeu prævenientem, fit, ut etiam ſit ſubſequens. Unde hæc duo membra nunquam ab Auguſtino & aliis Patribus diſtinguuntur: ſed concomitans, & ſubſequens appellatur: ſic Auguſtinus in Enchiridio cap. 32. *Totum* (inquit) *detur Deo, qui voluntatem bonam & præparat adjuvandam, & adjuvat præparatam*, & infra: *Nolentem prævenit ut velit: volentem ſubſequitur, ne fruſtra velit*: & affert prædicta verba Pſal. 22. cum illis Pſalm. 58. *Miſericordia ejus præveniet me*, & ſimilia fere habet libr. de natura & gratia cap. 31. Omitto alia, quæ de hac diviſione dici poſſunt, quia præſenti inſtituto non ſunt neceſſaria.

Gratia ſubſequens.

Explicatur diviſio gratiæ in operantem, & cooperantem.

3 Alia diviſio præcedentibus non diſſimilis eſt, qua dividitur gratia in operantem & cooperantem. Circa quam multa ſolent ab Scholaſticis dici: ſed de hoc loco ſolum juxta mentem Auguſtini illam explicabimus; quia valde neceſſarium eſt ad varia ejus loca intelligenda: ex quibus hæretici male inferunt, Deum ita in nobis operari, ut nos libere operari non ſinat: quidam vero ex Catholicis colligunt ex eiſdem locis, phyſicam prædeterminationem, quam nos libertati repugnare jam probavimus. Sed utrique decepti ſunt non recte interpretando gratiam operantem, neque conſortium & neceſſitatem gratiæ cooperantis. Sumpſit ergo Auguſtin. hanc diviſionem ex variis locutionibus Scripturæ: nam ad Philip. 2. dicitur: *Deus operatur in nobis, & velle, & perficere:* & tamen 1. ad Corinth. 3. dicimur nos *coadjutores ſeu cooperatores gratiæ Dei*, unde neceſſe eſt ut gratia etiam cooperetur nobiſcum; nam hæc mutuam relationem dicunt. Unde de ſe ajebat Paulus: *Non ego autem, ſed gratia Dei mecum:* & de Apoſtolis dicitur Marc. ultim. *Prædicaverunt ubique Domino cooperante:* & e converſo Cœleſtinus Papa Epiſtol. 1. ad Epiſcop. Galliæ cap. 12. nos appellat, *Cooperatores gratiæ Dei*.

Gratia operans eadem, quæ excitans, & cooperans eadem, quæ adjuvans.

Coincidit autem hæc diviſio cum præcedente juxta mentem Auguſtin. nam gratia operans, eadem eſt quæ excitans; cooperans vero, eadem quæ adjuvans. Utrumque conſtat ex ipſo Auguſtino libr. 1. de gratia & liber. arbitr. cap. 16. & 17. ubi ſic inquit: *Certum eſt, nos mandata ſervare, ſi volumus: ſed quia præparatur voluntas a Domino, ab illo petendum eſt, ut tantum velimus ut quantum ſufficit, ut volendo faciamus. Certum eſt nos velle cum volumus, ſed ille facit ut velimus bonum, de quo dictum eſt: Præparatur voluntas a Domino: & a Domino greſſus hominis dirigentur: &, Deus eſt, qui operatur in vobis velle & perficere. Certum eſt, nos facere cum facimus, ſed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficaciſſimas voluntati, qui dixit: Faciam ut in juſtitiis meis ambuletis*. Et cap. 17. *Qui* (inquit) *iſtam, etſi parvam dare cœperat charitatem, niſi ille qui præparat voluntatem, & cooperando perficit, quod operando incipit: Quoniam ipſe ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus ſine nobis operatur, cum autem volumus, & ſic volumus, ut faciamus, nobiſcum cooperatur, tamen ſine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus*. Ex quo inſigni & illuſtri loco in primis habemus gratiam operantem eſſe illam, qua præparatur voluntas a Domino, & hanc eandem eſſe, qua dicitur Deus facere ut velimus, vel ut faciamus, conſtat autem hoc fieri a Deo in nobis per gratiam excitantem; per illam enim nos illuminando dirigit greſſus noſtros, quod huic gratiæ operanti ibidem Auguſtinus tribuit; & alliciendo voluntatem eam præparat ut ſuaviter velit credere, amare, aut operari.

Quid ſit, Deum in nobis operari ut velimus.

4 HAbemus deinde, non ideo dici Deum operari in nobis ut velimus, quia ipſe ſolus faciat in nobis ipſum velle; ſed quia ipſe eſt, qui operatur in nobis initium bonæ voluntatis, quæ nnn perficitur ſine nobis: hoc enim eſt quod Auguſtinus ait: *Ipſe ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens*. Non operatur autem Deus in nobis initium ſalutis niſi per excitantem gratiam, ut ex Concilio Tridentino ſupra oſtendimus: eſt ergo idem munus operantis & excitantis gratiæ, & conſequenter idem erit etiam cooperantis & adjuvantis. Denique ratio etiam horum nominum ex eodem loco colligitur: & quidem denominatio cooperantis gratiæ per ſe notiſſima eſt, & aptiſſime quadrat in gratiam adjuvantem, *quæ ſtudiis cooperatur humanis*, ut recte Ambroſius dixit libro 2. in Lucam. Et (quod valde notandum eſt) indicatur in illa voce quædam ſimultanea conjunctio voluntatis & gratiæ adjuvantis ad eundem actum vel actionem, ad quam mutuo cooperari dicuntur, ita ut ſub ea ratione neutra alteram antecedat, vel impellat, ſed ſolum ſimul operentur. Operans autem gratia vocatur, quantum ex Auguſtino colligitur, vel quia eam Deus in nobis ſine nobis operatur; vel, quia per eam Deus, etiam ſolus & ſine nobis, ut velimus operatur, juxta illud Concilii Arauſic.II. cap.20. ex Auguſtin.lib.2. cont. duas Epiſt. Pelagian. cap.8. *Multa in homine bona fiunt, quæ non facit homo: nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præſtet, ut faciat homo.*

5 Sed hic obſervanda ſunt duo. Unum eſt, quod ſupra dixi, tunc proprie & moraliter hominem dici agere, cum humano modo agit ac libero: atque ita ſumi fere ſemper in hac materia: cum ergo Auguſtinus ait Deum operari hanc gratiam in nobis ſine nobis, intelligit, ſine nobis libero, & humano modo operantibus; quod optime convenit in gratiam excitantem; quia, ut ſupra dixi, conſiſtit in motibus vel actibus, qui a Deo in nobis fiunt ante conſenſum liberum noſtrum. Quod autem illi, quia vitales ſunt, phyſice efficiantur a nobis non refert; neque id intendit excludere Auguſtinus, neque in aliquo minuit rationem gratiæ; quia totum id eſt ex motione neceſſaria & elevatione Dei. Alterum obſervandum eſt, aliud eſſe operari ut velimus, aliud operari ipſum velle: nam qui conſulit, vel rogat alterum ut velit aliquid, id totum operatur, ut alter velit; non tamen operatur velle ipſius: igitur operari ut velimus nihil aliud eſt, quam operari in nobis aliquid, quo diſponamur, vel inclinentur ad volendum, & eo animo, & intentione ut velimus: Operari autem ipſum velle, eſt efficere in nobis ipſummet actum volendi. Notavit hoc recte Conrad. 1. 2. quæſt. 3. artic. 2. citans D. Thom. & Capreol. quibus tota hæc doctrina conſentanea eſt. Sic igitur ait Auguſtinus, Deum operari in nobis ſine nobis ut velimus, quia ipſe ſolus ſine conſenſu libero noſtro efficit in nobis gratiam excitantem, qua diſponimur & inclinamur ad volendum juxta illud: *Præparatur voluntas a Domino*. Unde etiam in eo qui non vult, Deus operatur ut velit, ſed ſufficienter tantum; quia ipſe non vult conſentire: quando vero alter conſentit, facit etiam efficaciter. In quo autem efficacia hæc conſiſtat, poſtea dicemus. Ipſum autem velle non operatur Deus in nobis ſine nobis, libere cooperantibus, quamvis neque nos poſſimus illud perficere ſine Deo adjuvante & cooperante nobiſcum; quia etiam poſtquam excitati ſumus ab ipſo ad volendum, adhuc ex nobis inſufficientes ſumus ad volendum, niſi Deus ipſe nobiſcum concurrat, & ſupernaturales vires præbeat. Conſtat ergo ex Auguſtini ſententia, gratiam operantem, & cooperantem eandem eſſe cum excitante & adjuvante.

Quo ſenſu ſoli Deo tribuatur operari ut velimus. 6 Hinc etiam idem Auguſtinus, innumeris locis contra Pelagium contendit, Deum eſſe qui bonam voluntatem in nobis operatur, quæ licet non fiat in nobis ſine nobis, nihilominus in ſolum Deum tanquam in primum ejus auctorem, & fontem referenda eſt. Totam autem hujus rei rationem in hoc ponit, quod *hanc bonam voluntatem, niſi Deo excitante atque adjuvante habere non poſſumus*, ut ait libro 2. de peccator. merit. cap. 18. Et propter hanc cauſam exiſtimat dictum eſſe: *Deus eſt qui operatur in vobis, & velle & operari pro bona voluntate*. Et apertius in Enchiridion. cap. 32. Propter hanc cauſam ait, dictum eſſe: *Non eſt volentis, neque currentis, ſed Dei miſerentis. Ut totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam & præparat adjuvandam, & adjuvat præparatam.* Idemque argumentum eleganter & copioſe proſequitur lib. 1. quæſt. ad Simplic. quæſt. 2. ante medium; ubi in primis ex prædictis verbis Pauli: *Non eſt volentis, neque currentis, &c.* colligit non ſatis eſſe, converſionem, ſeu bonam voluntatem hominis Deo ut cooperanti attribuere, niſi etiam aliquam rationem, ei ſoli ut operanti tribuamus: nam alias, ſicut dictum eſt a Paulo, non eſt volentis hominis, ſed miſerentis Dei, ita nos dicere poſſumus, non eſt miſerentis Dei, ſed volentis hominis: quia, quoad cooperationem, ſicut homo non operatur ſine Deo miſerente, ita neque Deus ſine homine conſentiente. Igitur præter cooperationem neceſſaria eſt alia operatio Dei, ratione cujus ei ſingulariter tribuitur operari velle noſtrum ex ſingulari miſericordia. Atque ita tacite concludit diviſionem hanc gratiæ operantis & cooperantis. Eaplicans vero deinde, in quo conſiſtat hæc gratia operans, ait: *Quid eſt, igitur non volentis, neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei? An quia nec velle poſſumus, niſi vocati: & nihil valet velle noſtrum, niſi ut perficiamus adjuvet Deus?* & infra: *Noluit ergo Eſau, & non cucurrit, ſed, & ſi voluiſſet, & cucurriſſet, & Dei adjutorio perveniſſet, qui ei etiam velle & currere vocando præſtaret, niſi vocatione contempta reprobus fieret*. Cooperationem ergo tribuit adjutorio Dei, id eſt, gratiæ adjuvanti: operationem vero vocationi, id eſt, gratiæ excitanti: vocat enim Deus per excitantem gratiam, ut Concilium Tridentinum dixit: & per eandem operatur in nobis bonam voluntatem. Unde ſubdit ibidem Auguſtinus: *Aliter enim Deus præſtat ut velimus, aliter vero quod voluerimus: ut velimus enim & ſuum eſſe voluit & noſtrum; ſuum vocando, noſtrum ſequendo: quod autem voluerimus ſolus præſtat, id eſt, poſſe bene agere & ſemper beate vivere*. Ubi eodem modo tribuit vocationi Dei, id eſt, gratiæ excitanti, ut ſit id, quo Deus operatur in nobis ut velimus, quamvis ipſum velle non fiat ſine nobis.

7 Quid autem ſibi velit Auguſtinus, cum ait, ſolum Deum præſtare quod voluerimus, obſcurum eſt: nam, ſi ipſum velle, cum exercetur, non eſt in nobis ſine nobis, neque etiam quod voluerimus, poteſt a ſolo Deo præſtari nobis: vel, ſi hoc ſoli Deo attribuitur ratione vocationis, cur Auguſtinus ait, aliter Deum præſtare ut velimus, & aliter, quod voluerimus. Sed hæc dubitatio procedit ex falſa interpretatione illius verbi, *quod voluerimus*, ac ſi illud, *quod*, eſſet adverbium, idemque eſſet dictum, *quod voluerimus*, ac ſi diceretur, *ut voluerimus*, contra quem ſenſum procedit dicta ratio, eſt autem illud, *quod*, relativum; & eſt ſenſus; quamvis nos vocati a Deo velimus cooperando gratiæ ipſius, tamen id quod volumus (vel expreſſe vel virtute) ſolus Deus præſtat: ut (verbi gratia) vocat Deus ad contritionem, & conſentit homo, Deoque cooperante conteritur, & per eam contritionem vult conſequi remiſſionem peccati, quam ſolus Deus præſtat. Similiter quotieſcumque homo conſentit vocationi Dei, vult conſequi ultimam ſalutem, ac beatitudinem ad quam ordinatur: hoc ergo eſt id, quod homo voluit cooperando gratiæ Dei, id eſt, *ſemper beate vivere*, ut ſtatim Auguſtinus expoſuit. Quæ expoſitio expreſſius conſtat ex libro de Eccleſ. dogmat. cap. 21. ubi, cum dictum eſſet; Deum in nobis inchoare ſalutem; voluntatem autem noſtram conſentire, & acquieſcere vocationi, ſubditur: *Ut adipiſcamur, quod acquieſcendo admonitioni cupimus, divini eſt muneris*. Sed hoc non pertinet ad humanam actionem, ſed ad præmium, vel remotum effectum ejus; gratia autem operans & cooperans, prout nunc cum Auguſtino loquimur, proxime ordinantur ad humanum actum, bonamque voluntatem ſupernaturalem. Cur Auguſtinus dicat ſolum Deum præſtare quod voluerimus.

Google

turalem. Eſt ergo gratia cooperans illa, qua a Deo adjuvamur cum operamur, vel potius cooperamur: gratia vero operans, qua excitamur, vocamur, ac præparamur, ut velimus. Et ratione hujus ait infra Auguſtinus; *Deo recte tribuitur, quod bene volumus.* Qua ratione tribui nobis non poteſt, quia (ut ſubdit) *nobis tribui non poteſt, quod vocamur.* Similia ſunt innumera apud Auguſtinum teſtimonia, quæ longum eſſet perſequi. Atque Auguſtinum poſtea imitati ſunt Proſper, Fulgentius, Petrus Diaconus, Bernardus, & alii, qui poſt ipſum de gratia ſcripſerunt. Quorum verba vitandæ prolixitatis cauſa omitto, & quia inferius opportunis locis inſeremus, quæ ad præſentem cauſam magis conferre videantur.

Loquitur Aug. l. 1. de Præd. Sanct. c. 19. & l. de Spirit. & lit. c. 34. & de Eccl. dogm. c. 31. & ep. 107. Fulg. l. de Incarn. & grat. c. 17. & ſeq. & Anſelm. ad Monſtr.

Gratia operans, & cooperans cur neceſſaria ad ſupernaturales actus.

8 EX his vero, quæ diximus, intelligere licet, utramque gratiam, operantem & cooperantem, ita eſſe ad actus ſupernaturales neceſſariam, ſicut gratia excitans & adjuvans, ad eoſdem actus ſupernaturales neceſſariæ ſunt, ut conſtat ex Concilio Trid. ſeſſ. 6. can. 4. oſtendimus enim gratias operantem & cooperantem, eaſdem eſſe cum excitante & adjuvante: ergo eadem neceſſitas eſt utriuſque gratiæ ad ſupernaturales actus. Unde Concilium Arauſica. II. can. 9. generaliter dixit: *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiſcum, ut operemur operatur. In nobis*, enim, dixit, *ut operemur*, propter gratiam excitantem, ſeu operantem; *nobiſcum autem operatur*, propter cooperantem ſeu adjuvantem: unde can. 25. ita definit: *Hoc ſalubriter profitemur & credimus, quod in omni opere bono nos non incipimus, & poſtea per Dei miſericordiam adjuvamur: ſed ipſe nobis, nullis præcedentibus meritis, fidem & amorem ſui prius inſpirat, ut poſt cum ipſius adjutorio, quæ ſibi ſunt placita, implere poſſimus.* Rationem autem hujus neceſſitatis attigit Bernardus lib. de gratia & libero arbitrio in principio, unico fere verbo, dicens; *Duo mihi ſunt neceſſaria, doceri ac juvari.* Ad illud prius ſequitur vocatio, quæ includit omnem illuſtrationem intellectus, & inſpirationem ſeu excitationem voluntatis, quæ ex illa naſcitur: & hoc totum ſub nomine doctrinæ comprehenditur, juxta illud. *Erunt omnes docibiles Dei*, Joan. 6. & illud, *omnis, qui audivit a Patre & didicit, venit ad me.* Quia ergo ad omne opus humanum neceſſe eſt ut antecedat judicium accommodatum, ideo ad omnem actum ſupernaturalem & liberum, neceſſaria eſt ſaltem prævia illuſtratio intellectus, & aliqua excitans gratia; illa tamen non ſufficit, niſi Spiritus adjuvet voluntatem noſtram, quia ſufficientes vires non habemus ad hos actus perficiendos.

Proſper. l. 2. de vocatio. Gent. c. 10. & 11. alias 3. & 4. & apertius c. 26. alias 9.

9 Quamvis autem hæc vera ſint, ſolet nihilominus ſpeciali ratione attribui quibuſdam actibus, quod ſint a gratia operante; aliis vero, quod ſint a cooperante: nam illi, qui tempore vel natura antecedunt habitus, & ad illos diſponunt, dicuntur eſſe a gratia operante: qui vero eliciuntur ab habitibus, dicuntur eſſe a gratia cooperante; non quia in utriſque non habeat utraque gratia partes ſuas: ſed quia in prioribus, ad quos eliciendos homo deſtitutus eſt intrinſeca virtute, maxime operatur gratia operans: in poſterioribus vero, quia jam homo ex habitu operatur, magis influere videtur gratia cooperans. Quod ita etiam declarari poteſt, quia prius quam homo aliquem habitum ſupernaturalem habeat, omnino indiget gratia pure excitata, a qua moveri incipiat, & ad ordinem ſupernaturalem ſublevari: quando vero jam habet infuſos habitus, ſæpe per actum unius habitus excitatur ad exercendum actum alterius, ut per actum fidei ad actum charitatis: & ideo proxime totum id quod eſt neceſſarium ad talem actum, eſt a gratia cooperante, quamvis remote ſaltem ſemper antecedat aliqua gratia operans, a qua eſt initium utriuſque actus. Denique eodem fere ſenſu accipiendum eſt, quod interdum inſinuat D. Thomas; actum voluntatis, qui eſt per modum intentionis eſſe a gratia operante: qui vero eſt per modum electionis, eſſe a gratia cooperante: nam in ſimplici actu ſeu intentione videtur potius homo moveri, quam ſe movere in ſenſu ſuperius explicato lib. 1. cap. 11. in poſteriori autem operandi modo, magis dicitur homo movere ſe ipſum morali modo: & ideo prior actio ſpecialiter tribuitur gratiæ operanti, poſterior vero cooperanti. Sed hæc magna ex parte pertinent ad modum loquendi: nam in re ipſa, ſicut nullus eſt actus ſupernaturalis & humanus, qui non fiat moraliter conſentiente voluntate, ita nullus eſt, qui non fiat cooperante gratia, ante quam neceſſario debet antecedere gratia operans: ut oſtenſum eſt.

Quo ſenſu quidam actus tribuantur gratiæ operanti, alii vero cooperanti.

Auxilium gratiæ interdum eſt moralis cauſa, interdum phyſica.

10 RUrſus ex dictis intelligitur alia partitio hujus auxilii, quod eſt per modum principii: ſcilicet, in phyſicam & moralem cauſam ſupernaturalis actus. Dicitur enim cauſa moralis, quæ conſilio, precibus, aut alio ſimili modo, movet cauſam liberam ad operandum: phyſica vero, quæ per ſe influit, & dat eſſe effectui. Utroque ergo modo auxilia gratiæ ſunt cauſæ ſupernaturalium actuum in nobis: quia actus iſti & morales ſunt, cum ſint humani: & res quædam, habentes ſuam propriam naturam, ſuumque eſſe reale, & ideo utroque genere cauſæ indigent. Auxilia ergo excitantia maxime habent vim cauſæ moralis, nam ut dixit Proſp. lib. 2. de vocat. Gent. cap. 9. alias 26. *Gratia Dei principaliter præeminet ſuadendo exhortationibus, movendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis, dando intellectum, inſpirando conſilium, corque ipſum illuminando, & fidei affectionibus imbuendo.* Quod autem de gratia excitante loquatur, conſtat ex ſequentibus verbis: *Sed etiam voluntas hominis ſubjungitur ei, atque conjungitur, quæ ad hoc prædictis eſt excitata præſidiis, ut divino in ſe cooperetur operi, &c.* Idem elegantet declaravit Aug. lib. de Spirit. & lit. c. 34. dicens: *Viſorum ſuaſionibus agit Deus ut velimus, & ut credamus, ſive extrinſecus per Evangelicas exhortationes, ubi & mandata legis aliquid agunt, ſi ad hoc admonent infirmitatis ſuæ, ut ad gratiam juſtificantem credendo confugiat, ſive intrinſecus, ubi nemo habet in poteſtate, quid ei veniat in mentem, ſed conſentire, vel diſſentire propriæ voluntatis eſt.* Conſtat igitur, hoc totum cauſalitatis genus morale eſſe. Et declaratur a ſimili: nam homo inducens alterum ad malum, vel dæmon tentans ad peccandum, eſt cauſa moralis peccati; quia ad illud excitat & movet: ſic ergo Deus, multoque magis & perfectius eſt cauſa moralis boni actus ſupernaturalis, ad quem eliciendum nos excitat, noſtramque præparat voluntatem. Denique tota hæc cauſalitas reducitur ad motionem finis, quæ metaphorica eſt: nam per hanc gratiam excitantem fit, ut objectum quod amandum proponitur, honeſtius, & amore dignius appareat; &, quod timendum, horribilius; quod odio habendum, turpius; & ſic de cæteris: hoc autem fit, vel magis illuminando intellectum, vel aliquo modo diſponendo & inclinando affectum, ex quo judicium practicum intellectus plurimum pendet.

11 Auxilium autem phyſice efficiens ſeu influens in ſupernaturalem actum, potiſſimum eſt auxilium gratiæ adjuvantis, ut ex ſuperioribus facile conſtat: nam, cum actus ſupernaturalis ſit effectus phyſicus & realis, requirit cauſam per ſe efficientem & habentem ad hunc effectum ſufficientem vim: voluntas autem humana non habet ex ſe hanc virtutem ſufficientem; & ideo per gratiam adjuvantem compleri neceſſe eſt. An vero gratia excitans habeat etiam cauſalitatem phyſicam in actum, jam ſupra tractatum eſt: ubi etiam vidimus, eos Doctores, qui hoc genus cauſæ illi attribuunt, ſub ea ratione, non excitantem, ſed adjuvantem gratiam, eam appellare. Unde e contrario etiam quæri poſſet, an ſit aliqua gratia adjuvans, moraliter tantum juvans ad actum: ita enim aliqui exiſtimant: nam, cum Deus interius conſolatur hominem vel illuminat, ut patienter & fortiter ſuſtineat martyrium (verbi gratia) illa eſt gratia maxime adjuvans, non quidem phyſice influendo in actum voluntatis; id enim non eſt neceſſe; ſed moraliter tan-

tiam. Aliis vero placet totum hoc genus cauſæ pertinere ad excitantem gratiam; quia antecedit & prævenit conſenſum liberum. Et quidem, ſi hæc gratia detur, antequam liber actus omnino inchoetur, tunc id per ſe notum eſt. Si autem contingat dari, inchoato jam actu, ut homo in eo perſeveret, tunc videtur magis habere rationem concomitantis, & adjuvantis gratiæ. Tamen, ſi ſubtiliter conſideretur, reſpectu ejus ad quod datur, eſt moraliter antecedens, & excitans; datur enim non ad inchoandum ſed ad perſeverandum in ipſo actu; atque ita prævenit hominem, ut continuantem talem actum. Hæc vero diverſitas ad modum loquendi pertinere videtur: nam ſecundum rem talis gratia vere eſt excitans & operans, quia fit in nobis ſine cooperatione noſtra libera, & præmovet nos ad actum, ad quem ordinatur: nihil autem vetat, quod hæc eadem gratia, quatenus moraliter dat facilitatem in operando, dicatur etiam adjuvans; nam revera nos juvat; & ita de illa interdum ſub nomine adiutorii Sancti Patres loquuntur, ut videre licet in ſuperius citatis, præſertim in Fulgentio.

CAPUT VI.

De auxilio ſufficiente & efficaci.

Quod dicatur auxilium ſufficiens.

1 HÆ duæ voces, & res, quæ illis ſignificantur, diligenter a nobis explicandæ ſunt, quoniam vera præſentis controverſiæ deciſio, ex earum intelligentia maxime pendet. Igitur primum omnium ſtatuendum eſt, illa membra diſtingui in præſenti, quatenus ſufficiens gratia præſcindit ab actuali affectione, ejuſque negationem includit. Conſtat enim in quadam ſignificatione, quidquid eſt efficax, eſſe etiam ſufficiens; non enim poteſt cauſa efficaciter efficere, niſi ſit ſufficiens: poteſt vero e converſo cauſa eſſe ſufficiens & non efficax, id eſt, actu efficiens; ut ſi ſit cauſa libera, & efficere nolit; vel ſit ſufficiens tantum in uno genere, & deſit alia cauſa in alio genere neceſſaria. In præſenti ergo, auxilium ſufficiens præſcindit, & includit negationem efficientiæ: erit ergo auxilium ſufficiens, quod ſatis eſt ad efficiendum ſupernaturalem actum, illum tamen non facit: non ex inſufficientia auxilii, ſed ex libertate voluntatis.

Auxilium ſufficiens dari hominibus.

2 Et quidem, quod detur hominibus hujuſmodi auxilium ſufficiens, certum de fide eſt; nam licet in opinione ſit poſitum, an aliquibus reprobis, vel inſignibus peccatoribus, interdum negetur; & an ſemper actu detur, vel temporibus opportunis: tamen ſimpliciter & abſolute quod detur hujuſmodi auxilium & præſertim his, quorum voluntati & culpæ tribuitur, quod non credant, ac non convertantur, certiſſimum, ac de fide eſt. Primo quidem ex illis Scripturæ teſtimoniis, in quibus ad reprehendendos, vel puniendos hujuſmodi peccatores teſtatur Deus ſe feciſſe, quidquid ad eorum ſalutem, vel converſionem ſatis erat: hanc enim vim habent illa verba Iſa. 5. *Quid amplius debui facere vineæ meæ, & non feci?* Et illa Chriſti Domini, Joan. 15. *Si non veniſſem, & locutus fuiſſem eis, peccatum non haberent: nunc autem excuſationem non habent de peccato ſuo: Si opera non feciſſem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent, nunc autem & viderunt, & oderunt, & me, & Patrem meum: ſed ut impleatur ſermo, qui in lege eorum ſcriptus eſt, quia odio habuerunt me gratis.* Nam ex his & ſimilibus locis colligitur, homines accuſari non potuiſſe de peccato, ſi a Deo non habuiſſent auxilia, quæ ad operandum ſufficerent: nam ſicut accuſari non poteſt, qui ob invincibilem ignorantiam aliquid omittit: ita neque ille, qui ob impotentiam non operatur; æqualis enim eſt excuſationis ratio. Unde ulterius ex eiſdem colligitur non poſſe homines ob aliquam ex his cauſis excuſari ſemper, cum a Deo habeant, quidquid ad volendum, vel operandum ſufficit. Hinc Clem. PP. epiſt. 3. *Si me docente* (inquit) *ea quæ ad ſalutem pertinent, recipere quis abnuit, ex ſemetipſo habebit peccandi cauſam.* Quia, nimirum, gratia Dei illi non defuiſſet, ſi cooperari voluiſſet. Et propter eandem cauſam ait Aug. l. 83. q. 68. *Tunc* (inquit) *inchoare aliquem meritum ſupplicii, quum vocatus venire negligit:* quia, ſcilicet, ex tunc cœpit habere auxilium ſufficiens. Et multa ſimilia habet tract. 89. in Jo. & de grat. & lib. arbitr. cap. 2. & ſequent. Et in Enchirid. cap. 95. & ſequentibus. Ubi adducit duo teſtimonia, quibus hoc optime confirmatur, unum eſt Matth. 11. *Væ tibi Corozaim, væ tibi Bethſaida, &c.* Unde colligit Auguſt. *Deus non injuſte noluit ſalvos fieri, cum poſſent ſalvi eſſe ſi vellent.* Fuit ergo illud auxilium ita ſufficiens, ut illo converſi eſſent Tyrii, & Sidonii, ſi illis datum eſſet. Aliud teſtimonium eſt Matth. 23. *Quoties volui congregare filios tuos, ſicut gallina congregat pullos ſuos ſub alas & noluiſti.* Quibus verbis aperte oſtendit Chriſtus, non ſolum ſufficiens, ſed etiam pluſquam ſufficiens auxilium illi populo datum eſſe, ſuaque voluntate reſtitiſſe. Ac denique lib. de correp. & grat. c. 10. & 11. ait, tam angelos, quam homines, creatos eſſe cum ſufficienti adjutorio ad non peccandum; quoniam, *Si hoc adiutorium* (inquit) *vel angelo, vel homini, quam primum facti ſunt, defuiſſet, quoniam non talis natura facta erat, ut ſine divino adjutorio poſſet manere ſi vellet, non utique ſua culpa cecidiſſet, adjutorium quippe defuiſſet, ſine quo manere non poſſet*, id eſt, adiutorium ſufficiens. Idem late tractat Hieronymus in dial. 3. contra Pelagian. ubi inter alia affert illud Pauli ad Roman. 2. *Ignoras, quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit*, & Cypria. epiſt. 76. alias lib. 4. epiſt. 7. ſub finem, ita exaggerat hanc ſufficientiam divini auxilii, ut æqualiter omnibus dari affirmare videatur. Sed non intelligit de æqualitate ſimpliciter, ſed quoad hoc, ut ex parte Dei non denegetur id, quod ad ſalutem ſufficit. Et eodem modo deſcribit hoc auxilium ſufficiens Dionyſius, c. 9. de cœleſti Hierarch. ubi hoc auxilium comparat radiis ſolis, ſeu lucis, qui ex ſe eodem modo, ac ſemper & ſuper omnia diffunduntur: quod in eodem ſenſu accipiendum eſt, quo dictum Cypriani. Eandem doctrinam habet Gregorius Niſſenus libr. de beatitudinibus, circa illam, *Beati miſericordes*, & indicat Gregorius Nazianzenus orat. 3. tractans illud Matth. 19. *Non omnes capiunt verbum hoc, ſed quibus datum eſt:* exponit enim datum eſſe omnibus volentibus, velle autem eſſe in uniuſcujuſque poteſtate. Idem late Proſper. libro primo de vocat. Gent. capit. 3. alias 9. & libr. 2. capit. 4. 9. & 10. alias 12. 26. & ſeq. Eſt ergo certiſſima hæc veritas, quæ ex Concil. etiam Arauſic. can. 25. & ex Trident. ſeſſ. 6. capit. 5. & 13. plane colligitur. Neque inter Catholicos hoc eſt controverſum: quia ſciunt non tribui culpæ, quod non eſt in hominis poteſtate; neque Deum, qui vult omnes homines ſalvos fieri, aliquem deſerere, niſi ab ipſo deſeratur; utrumque enim Conc. Trid. ſup. cap. 11. can. 18. docuit.

3 Sed, quamquam in hoc conveniant Theologi, in declaranda tamen hac ſufficientia nonnulla eſt diverſitas, quam hoc loco neceſſe eſt declarare; quia ad præſentem cauſam erit admodum neceſſaria. Dicunt ergo aliqui, hoc auxilium eſſe ſufficiens, ut homo poſſit facere, ſeu ad poſſe; non tamen eſſe ſufficiens, ut agat, ſeu ad agendum. Quam dicendi rationem videntur ſumpſiſſe ex quodam modo loquendi Auguſtin. quod primo homini datum eſt poſſe perſeverare, non autem perſeverare: & quod hominibus non electis datur poſſe converti, non autem converti, ut conſtat ex citatis locis, & ex toto lib. de Præd. Sanct. & ſæpe alias. Verumtamen hæc expoſitio auxilii ſufficientis in eo ſenſu, quo ab his Theologis traditur, non eſt vera, & repugnantiam in ſe involvit, & non ſatis explicat Scripturas loquentes de hoc auxilio ſufficiente. Ut ergo res tota exacte declaretur advertendum eſt, cum dicitur auxilium ſufficiens dari homini, ut poſſit operari, vel non peccare, duo ibi diſtinguenda eſſe, unum eſt id, quod formaliter datur per auxilium: aliud eſt, id quod eſt quaſi terminus ſeu finis talis auxilii. Quod formaliter datur per auxilium ſufficiens eſt poſſe: terminus vero, ſeu finis propter quem datur eſt velle, ſeu perficere. Cum ergo dicitur auxilium ſufficiens dari ad poſſe, ſeu propter poſſe, ſi intelligatur, quaſi da

for-

formali effectu auxilii, veriſſimum eſt: datur enim, ut hominem conſtituat ſimpliciter potentem ad volendum: ſi autem intelligatur de fine, ſeu termino propter quem datur, falſum eſt: nam potentia non datur propter poſſe, tanquam propter ultimum terminum, ſed propter operari; ſic ergo, auxilium ſufficiens non ſolum eſt ad poſſe ſed ad operari: & ideo, ut revera ſit ſufficiens non tantum dare debet ſufficientiam ad poſſe, ſed etiam ad operari: imo non poteſt dare primum ſine ſecundo. Nam potentia non poteſt ſimpliciter potentem conſtituere in aliquo genere, niſi in illo ſit ſufficiens ad ſuum actum. Neque Auguſtinus in eo ſenſu diſtinxit inter auxilium ad poſſe & ad velle; quod unum ſit ſufficiens ad actum & non aliud; ſed quod unum habet actum conjunctum & non aliud: poteſt autem eſſe ſufficiens ad actum, & non habere illum conjunctum ob libertatem operantis, de hoc vero Auguſtinus teſtimonio plura infra ſuſius cap.14.

Auxilium eſſe debet ſufficiens ad operationem.

4 Eſt igitur de ratione auxilii ſufficientis, ut ad operandum ſufficiens ſit: nam alioqui non poſſet culpæ attribui operationis defectus, ſicut ergo homini non præcipitur, ut poſſit, ſed ut faciat, ita ei dandum fuit auxilium ſufficiens, non ut poſſit tantum, ſed etiam ut faciat, ſi tamen facere voluerit: hoc enim relictum ſemper eſt in ejus voluntate; ſed neceſſarium fuit prius conſtitui in ejus poteſtate: & hoc factum eſt per auxilium ſufficiens. Et hoc eſt, quod Concil. Trid. dict. cap. 11. dixit: *Deus non iubet impoſſibilia, ſed iubendo monet facere, quod poſſis, & petere quod non poſſis, & adiuvat ut poſſis;* & inferius, *ſervant* (inquit) *ſermone ejus, quod utique cum divino auxilio præſtare poſſunt*. Atque hinc fit, de ratione auxilii ſufficientis, ſi proxime & actu ſufficient ſit, eſſe, ut includat omnia auxilia neceſſaria ſimpliciter, quæ per modum principii concurrunt ad ſupernaturalem actum; quia hoc auxilium eſt ſufficiens per modum potentiæ; potentia autem ut ſit ſufficiens, oportet ut habeat omnem virtutem neceſſariam ad agendum: & hoc ipſum præfert nomen ſufficientis: nam ſi aliquod neceſſarium principium deeſt, ſine illo non poteſt aliud operari: ergo aliud non erat ſufficiens. Nec enim alia ratione voluntas ſine auxilio gratiæ non eſt ſufficiens ad hos actus eliciendos, niſi quia indiget auxilio, ſine quo non habet ſufficientes vires: ergo quodcumque auxilium detur, ſi ultra illud eſt neceſſarium aliud per modum principii, alterum non poterit eſſe ſufficiens ſimpliciter, ſed ad ſummum in aliquo genere, puta excitantis, vel adiuvantis, moralis, vel phyſici. Auxilium ergo abſolute ſufficiens, de quo loquimur, quod conſtituit hominem ſimpliciter & proxime potentem ad operandum, neceſſe eſt includat omne auxilium neceſſarium in quovis genere per modum principii.

5 Loquor autem de auxilio proxime ſufficiente, id eſt, quo homo eſt conſtitutus in actu primo ad operandum, ita ut ex parte omnium, quæ prærequiruntur ad operationem nihil ei deſit, ad eum modum, quo in ſuperioribus lib. 1. cap. 3. diximus, ad uſum libertatis neceſſarium eſſe, ut poſitis omnibus requiſitis ſit poteſtas ad agendum; contingit enim, hominem, non actu habere omnia hæc auxilia neceſſaria per modum principii; & nihilominus dici habere auxilium ſufficiens, ſed illud intelligendum eſt remote & in potentia, non tamen proxime & in actu. Ut vero hoc etiam modo habeat homo auxilium ſufficiens, neceſſe eſt, ut ſit in poteſtate ejus aliquid facere ad obtinendum illud auxilium, quod proxime ſufficiat. Quomodo omnis iuſtus dici poteſt habere auxilium ſufficiens ad perſeverandum in gratia; quia licet non actu habeat illud ſpeciale donum, quod ad perſeverandum requiritur, tamen, ſi oret & petat, & quod in ſe eſt, faciat per recepta dona, Deus non negabit illi totum auxilium neceſſarium: quia non deſerit eum, a quo non deſeritur, ut ad hoc propoſitum dixit Conc. Trid. dict. ſeſs 6. c. 11. & 13. Quapropter ſi homini deſit aliquod auxilium, quod ſit neceſſarium principium ad eliciendum actum, & nihil poſſit facere ad obtinendum illud, nullo modo dici poteſt habere auxilium ſufficiens, quia neque actu illud habet; neque eſt in potentia proxima ad eliciendum actum; neque etiam remote habet illud in poteſtate ſua morali & humana; cum nihil poſſit ex ſe facere, quo illud obtineat.

Dices, ergo infidelis, qui actu non illuminatur, neque ullo modo vocatur ad fidem, vel exterius vel interius non habet auxilium ſufficiens; quia neque habet actu neque in ſua poteſtate: nihil enim facere poteſt, quo neceſſario aut infallibiliter tale auxilium conſequatur. Similis difficultas occurrere poteſt de fideli peccatore, qui cum careat habitu gratiæ, & charitatis, caret actu primo per ſe neceſſario ad contritionem, & non habet actu gratiam adiuvantem, quæ illius vicem ſuppleat: neque etiam habet in ſua poteſtate, nihil enim facere poteſt, quo illam infallibiliter obtineat.

Reſpondetur ad priorem partem, quæ directe procedit de auxilio excitante, cum hoc auxilium ſit aliquid inhærens homini, ſcilicet, aliquis motus vitalis ejus, quamdiu hic motus actu non ſit in homine, non habere hominem auxilium ſufficiens in actu, quia non actu hominem excitat; neque conſtituit illum in ſuo genere proxime potentem ad actum ſupernaturalem. Neque etiam dici poteſt habere illud auxilium in poteſtate ſua intrinſeca, ut argumentum probat; quia nihil poteſt viribus naturæ facere, quo illud auxilium obtineat: & ideo, quamdiu eſt in eo ſtatu, & non incipit illuminari, non habet liberum uſum in ordine ad ſupernaturalia; neque ei attribuitur, ſi aliquid non faciat; excuſatur enim ob impotentiam antecedentem, & involuntariam ignorantiam. Dici autem poteſt hujuſmodi homo habere auxilium ſufficiens altero e duobus modis juxta diverſas opiniones; ſcilicet, vel in cauſis univerſalibus a Deo inſtitutis, ut ſunt generalis prædicatio Evangelii, ſacramentorum inſtitutio, redemptio Chriſti; vel certe, quia Deus, quod in ſe eſt, omnes illuminat, etiam ſi ipſi nihil faciant dignum illa illuminatione, vel ad illam quicquam per ſe conferant, quamvis fortaſſe non ſemper actu illuminet, ſed temporibus opportunis. Unde eodem modo, quo dicitur homo in tali ſtatu habere auxilium ſufficiens, habet illud exhibitum, quantum eſt ex parte Dei: & donatum in actu, non quidem formali, ſed (ut ita dicam) virtuali. Nam cum tale auxilium nullo modo poſſit eſſe ab homine, id eſt, ex aliqua actione, vel poteſtate morali ejus, neceſſe eſt, ut aliquo modo ſit actu datum, vel in cauſis, vel in præparatione divinæ voluntatis, quamquam, ut dixi, hoc ultimum non ſatis ſit ad moralem poteſtatem ad actiones ſupernaturales, vel omiſſiones earum, donec homo incipiat intrinſecus illuminari, & fieri potens ad aliquid ſupernaturale exercendum quo paulatim majora recipiat.

Quomodo infidelis nondum vocatus habeat auxilium ſufficiens.

Ad alteram partem reſpondetur, fidelem peccatorem habere ſufficiens auxilium adiuvans, quod neceſſarium eſt per modum principii, quia habet Deum paratum ad juvandum ipſum quotieſcumque liberum ejus arbitrium per fidem excitatum ſeſe ad ſuam converſionem applicuerit. Nec refert ſive hoc auxilium adiuvans, ut in actu primo ſufficiens, ponatur inhærens, ſive non inhærens ſed aſſiſtens juxta ſuperius declarata. Hoc (inquam) non refert, dummodo tale principium ſit ſufficienter applicatum voluntati ad cooperandum illi, quoties illa voluerit.

7 Atque hinc tandem concluditur, non eſſe quidem de ratione auxilii ſimpliciter ſufficientis, ut homo actu & in ſe recipiat illud auxilium, quod eſt per modum concurſus, quia non eſt de ratione ſufficientis principii, ut actus operetur; illud autem auxilium non datur, niſi in ipſa actuali operatione, ut declaratum eſt. Eſt tamen de ratione auxilii ſufficientis, ut illud auxilium, per modum concurſus ſit aliquo modo in hominis poteſtate, ſicut ſuperius lib. 1. capit. ult. dicebamus de generali concurſu: eſt enim eadem ratio: nam etiam hic concurſus in ſuo ordine generalis eſt: quare neceſſe eſt, ut ex parte Dei, ita ſit exhibitus, ſeu expoſitus in actu primo, ut ex noſtro arbitrio pendeat quod ponatur vel non ponatur in actu ſecundo: nam voluntate noſtra applicante ſe ad opus, ſtatim etiam Deus influet ex vi ſuæ antecedentis volunta-

Quomodo concurſus gratiæ in auxilio ſufficienti comprehendatur.

tis: ſi autem noſtrum liberum arbitrium ſuum influxum continuerit, etiam concurſus Dei actualis ceſſabit. Neque alio modo intelligi poteſt voluntas noſtra habens auxilium, ita ſufficiens, ut ſimpliciter & abſolute ſit in poteſtate ejus, ſupernaturaliter velle, vel nolle, ut latius ex dicendis conſtabit.

Auxilium efficax quid.

8 AUxilium efficax eſt præcipuus ſcopus, & tota occaſio præſentis controverſiæ, quæ nunc eſt inter Theologos, & orta videtur ex alia, quæ prius fuit Catholicis cum hæreticis. Nam omnes conveniunt, dari nobis a Deo aliquod auxilium efficax; illud enim tractionis nomine ſignificavit Chriſtus, Joan.6 dicens: *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater, qui miſit me, traxerit eum*; item in illis verbis: *Omne, quod dat mihi Pater, ad me veniet*, & in illis: *Omnis qui audivit a Patre & didicit, venit ad me*, juxta expoſitionem Auguſtini de Prædeſt.Sanct. cap.8. ubi de hoc auxilio efficaci ait: *Eſſe gratiam ſecretam, quæ cum occulte humanis cordibus, divina largitate, tribuitur, a nullo duro corde reſpuitur: ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur*. Sed difficultas tota & diſſenſio conſiſtit in explicando, in quo conſiſtat hoc auxilium efficax, & efficacia ejus. Nam hujus temporis hæretici, non ſolum fatentur auxilium efficax; verum etiam ita illud exaggerant, ut negent præter illud eſſe poſſe aliquod ſufficiens. Vocant enim auxilium efficax motionem quandam divinam, quæ neceſſitatem infert voluntati, ut velit quicquid vult; ſine qua negant fieri poſſe, ut voluntas conſentiat; & ideo etiam negant eſſe aliquod auxilium ſufficiens, quod hanc efficacem motionem non includat. Sed hæc ſententia duas hæreſes continet: una eſt, quæ negat liberum arbitrium; alia eſt, quæ negat auxilium ſufficiens in omnibus, qui non convertuntur: & ideo Catholici omnes in hoc ſenſu negant auxilium efficax; id eſt, neceſſitans, ſed in explicando vero auxilio efficaci diviſi ſunt. Nam quidam, ut omnino a prædictis hæreticis recedant, dicunt, auxilium ſolum dici efficax ab effectu, quia de facto homo cum illo convertitur, vel conſentit: unde negant eſſe ex ſe efficax, ſed accedente tantum conſenſu libero voluntatis, a quo proinde omnino pendet, ut auxilium ſufficiens fiat efficax, id eſt, habeat effectum: atque ita facile defendunt, & libertatem arbitrii in his, qui operantur; & ſufficientiam auxilii in his, qui non operantur. Veruntamen hæc etiam ſententia hoc tantum modo declarata, & nihil ei addendo, nobis non probatur, non quia falſa, ſed quia diminuta, & quia non ſatis declarat mentem D.Aug. ut aperte conſtat ex citato loco, & aliis, quæ præced.cap.notavimus explicando gratiam operantem, & aliis, quæ infra capite 14.afferemus, veram ſententiam explicando. Eſt etiam illa ſententia diminuta in explicando modo loquendi Scripturæ: nam juxta illa veluti ex accidente contingit reſpectu divinæ voluntatis, quod in uno gratia ſufficiens fiat efficax, & non in alio, ſolum quia alter non vult cooperari, & alius vult: quod, licet non poſſit dari caſu fieri reſpectu Dei, quia fit ex præſcientia ejus, & ea generali voluntate, qua vult creaturam ſinere motus ſuos agere & exercere, ut Auguſtinus loquitur lib.7. De Civitat. cap. 30. tamen reſpectu divinæ voluntatis non poterit ea differentia illi peculiariter attribui, etiam quoad actualem efficaciam, quam habet gratia in eo, qui convertitur: hoc autem non eſt conſentaneum modo loquendi Scripturæ, ut patet ex illis locis, quæ Auguſt.frequenter ponderat: *Non eſt volentis, neque currentis, ſed Dei miſerentis*. Ad Rom.9.&: *Deus eſt qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate*, ad Philip.2. & ſimilia, quæ inferius noſtram ſententiam confirmando afferemus. Propter quæ nunc ut probabilius, & verius ſtatuimus auxilium non dici efficax quia facit, ſed etiam, quia vires præbet efficaciſſimas voluntati, ut Auguſtinus dixit de grat.& lib. arbitr. cap. 17. nam & proprietas ipſius vocis hoc requirit: dicitur enim medicamentum efficax non ex eo ſolum, quod actu facit, ſed quod ſingularem vim habet ad agendum: ſic ergo dicitur auxilium efficax. Quo fit, ut hoc nomen auxilii efficacis non proprie attribuatur illi auxilio, quod eſt per modum concurſus; tum quia illud, non tam eſt efficax, quam effectio ipſa; tum etiam quia in illo non poteſt diſtingui ſufficientia & efficacia: neque illi poteſt ſpecialis efficacia attribui, ſed ſemper habet eandem actualem conjunctionem cum effectu, tanquam via ad illum: ſolum ergo datur illa diviſio, ut ſupra dixi, de auxilio per modum principii. Eſt ergo auxilium efficax illud gratiæ principium, quod peculiarem vim & efficaciam habet ad inducendam humanam voluntatem, ut conſentiat. Hac igitur ſuppoſita ſententia, declarandum ſupereſt, quæ & quanta ſit hæc vis & efficacia illius auxilii, & in quo ſit poſita, & cui auxilio conveniat, ſcilicet excitanti, vel adjuvanti. Quod in reliqua parte hujus libri præſtandum a nobis eſt.

CAPUT VII.

An efficax auxilium illud ſit, quod phyſice & ex ſe voluntatem prædeterminat: proponiturque ſententia id affirmans.

1 QUoniam auxilium efficax ad hoc datur, ut voluntas conſentiat, & non ſolum velle poſſit, ſed etiam ut determinate velit id, ad quod per tale auxilium movetur, ideo efficacia ejus videtur conſiſtere in vi quadam determinandi voluntatem ad volendum: inquirimus ergo an ſit ita, & quomodo poſſit intelligi, & cum libertate conjungi. Docent enim quidam Theologi efficaciam hanc conſiſtere in vi quadam prædeterminandi voluntatem ad conſenſum. Dici autem ſolet hæc phyſica prædeterminatio, ut ſupra libro primo notavi, quia per phyſicam aliquam cauſalitatem, vel effectivam, vel formalem ita indifferentiam voluntatis coarctat, ut ſub illa determinatione exiſtens, & in ſenſu (ut ajunt) compoſito, non poſſit non conſentire illum actum ad quem prædeterminatur. Quem ſenſum & declarationem phyſicæ determinationis præ oculis habere neceſſe eſt, ut in progreſſu diſputationis nemo poſſit ambiguis vocibus tergiverſari, & rationes eludere. Nam ut in voce determinationis, & uſu ejus non ſit ambiguitas, additur illa particula *phyſice*, ut denotetur hanc determinationem eſſe omnimodam, & ea intrinſeca, ac propriiſſima cauſalitate ortam: atque adeo eſſe talem, ut nullo modo permittat voluntatem extra illam determinationem tendere, ut ſic dicam. Alioqui, ſi determinatio ponatur, & non in hoc ſenſu, contra illam nunc non diſputamus. Erit enim illa ad ſummum determinatio moralis neque explicari poterit, in quo a morali diſtinguatur, ſi non ſit talis determinatio, ut in voluntate non ſit poteſtas reſiſtendi illi: nam, ſi ſolum eſſet quædam inclinatio, cui voluntas non ſolet reſiſtere, quamvis poſſit, ad ſummum eſſet determinatio moralis, de qua poſtea videbimus.

2 Eſt igitur ſenſus illius ſententiæ, Deum in omnibus operibus gratiæ, prædeterminare phyſice voluntatem noſtram ad conſentiendum quodam auxilio, & ſpeciali motione ita efficaci, ut, ea poſita, neceſſaria conſecutione ſequatur conſenſus voluntatis, non ex aliqua præſcientia Dei, vel extrinſeca ſuppoſitione, ſed ex propria vi & efficacia talis motionis, vel auxilii, cui in ſenſu compoſito, id eſt, ſuppoſita tali motione gratiæ voluntas reſiſtere non poteſt. Quod auxilium ita eſſe dicunt neceſſarium ad ſupernaturalem conſenſum, ut ſine illo impoſſibile ſit voluntatem actum ſupernaturalem efficere. Quamvis enim (ut ſupra libr.1.notavi) auctores hujus ſententiæ interdum conentur effugere hæc verba, *non poteſt*, *ſeu impoſſibile eſt*, etiam facta compoſitione & ſuppoſitione auxilii efficacis, tamen, revera, hic eſt ſenſus eorum; neque aliud poſſunt conſequenter dicere, ſup-

poſi-

poſita modo efficacis auxilii, quem ipſi ponunt: atque ita interdum vel inviti, id exprimunt. Unde M. Bannez. 1. p. q. 23. art. 5. circa 6. & 7. concl. impugnans quandam Javelli opinionem argum. 5. cum dixiſſet, Deum operari in nobis omnem bonum uſum liberi arbitrii ſecundum prædeſtinationem divinam, ad declarandum ſuum ſenſum in his verbis ſubdit: *Sed dicunt aliqui ſe non poſſe intelligere; quomodo actus humanus ſit prædeterminatus, & prædefinitus a divina providentia, a qua neceſſario ſequitur ille actus ex tali cauſa, neceſſitate conſequentiæ, & non conſequentis. Quin potius ipſe actus conſequens, ut ex tali cauſa efficaciſſima, & infinitæ virtutis accipit libertatem participatam quidem ex divino libero arbitrio, movente liberum arbitrium creaturæ fortiter & ſuaviter, juxta modum ſuæ naturæ;* in ſolut. vero ad 7. ejuſdem Javelli, eandem doctrinam repetens ait: *Neque effectus divinæ voluntatis impediri poteſt a voluntate noſtra* (ecce, non poteſt) *ſed neceſſe eſt neceſſitate conſequentiæ, & ſuppoſitionis, quod voluntas noſtra ſequatur efficacem Dei directionem, & concurſum:* ſi ergo eſt neceſſitas ex tali ſuppoſitione, impoſſibile eſt, ut, illa poſita non ſequatur voluntatis conſenſus; unde paulo inferius interpretans Conc. Trid. ait: *Sic Concilium loquitur de auxilio efficaci, quo homo juſtificatur, dicendum eſt, quod lib. arb.*
Bannez, 1. p. q. 14. a. 13. ad 1. & 1. q. 19. a. 8. & q. 22. art. 4. q. 23. ar. 3. & 5. Comel eiſdem locis. 1. p. & 1. 2. q. 111. *ſimpliciter, & in ſenſu diviſo poteſt diſſentire, ſi velit, non autem in ſenſu compoſito.* Rurſus 1. p. q. 23. a. 3. du. 3. in ſol. ad 6. ſic ait: *Aliqui exiſtimant, collationem divini auxilii efficacis non eſſe cauſam adæquatam converſionis in Deum, quia non eſt ſola cauſa, eo quod ſimul concurrat lib. arb. cum divino auxilio. Et hæc ſolutio quibuſdam Theologis valde placet, nobis autem placere non poteſt, quia in hujuſmodi ſolutione conſideratur liberum arbitrium ab iſtis, quaſi cauſa partialis, quæ conjuncta cum divino concurſu producit effectum converſionis, cum tamen aliter ſeſe habeat res: quia ipſamet concurrentia liberi arbitrii effectus eſt neceſſario conſequens neceſſitate conſequentiæ ex divino auxilio efficaci:* & paulo ante ſolutiones argumentorum dixerat: *in Pelagianam hæreſim declinare doctrinam dicentem, liberum arbitrium determinare auxilium divinum, quod ex ſe non erat determinatum: quia alias homo ſe diſcerneret: & ideo juxta doctrinam Catholicam dicendum eſſe, Deum ſuo auxilio efficaci determinare liberum arbitrium de ſe indifferens;* & infra exponens Concil. Trident. repetit ſuperiorem doctrinam. Eandem prius, quamvis brevius & compendioſius docuit Med. 1. 2. quæſt. 109. artic. 10. in fin. & poſtea Comel variis in locis 1. part. & 1. 2. Alii auctores, qui citari ſolent in hujus ſententiæ favorem, quidam ſunt ex antiquioribus, ut Gregor. & Marſ. & hi non loquuntur in ſpeciali de auxilio gratiæ, ſed in genere de divino concurſu: & de illo longe aliter ſentiunt, quam hi auctores, noſtramque ſententiam evidenter docent, ut in ſuperiori libro oſtenſum eſt. Quidam vero ſunt ex recentioribus, ut Soto, Vega, Driedo, Ricardus: & hi falſo citantur; nam quidam eorum noſtram ſententiam expreſſe docent, alii non contradicunt, ſed plurimum favent, ut videbimus.

Fundamenta dictæ ſententiæ. Fundamenta hujus ſententiæ, partim ſumuntur ex variis locis Scripturæ & Conciliorum, quæ ſoli divinæ voluntati & miſericordiæ attribuunt ſalutem hominis, partim ex divina prædefinitione & prædeſtinatione, quæ antecedit omnem bonum uſum liberi arbitrii: & cauſa efficax eſt, & infallibilis omnis hujuſmodi uſus, qui ad ſalutem æternam conferre poſſit partim ex inſufficientia liberi arbitrii, quod nullam vim habet ad efficiendos ſupernaturales actus, niſi ut inſtrumentum a Deo motum, & ad talem actionem determinatum: ſed hæc fuſius proponentur infra, ubi ſolvenda ſunt, ne iterum ea repetere neceſſe ſit.

CAPUT VIII.

Nullum relinqui auxilium ſufficiens ad ſupernaturalem actum, nec libertatem ad non conſentiendum gratiæ vocanti, ſi efficax auxilium in hac phyſica prædeterminatione conſiſtat.

1 PRiuſquam declarem, in quo efficax auxilium, ſeu efficacia auxilii poſita ſit, propoſitam ſententiam falſam eſſe, ex principiis fidei variis modis oſtendam: in recitata ergo ſententia duo continentur. Unum eſt: efficax auxilium illo modo explicatum, id eſt, ex ſe phyſice prædeterminans voluntatem, eſſe poſſibile, & de facto dari ad actus ſupernaturales. Et hoc exiſtimamus falſum eſſe, quia contrarium eſt libertati, quam vocant quoad exercitium: & hoc oſtendemus capit. ſeq. Aliud eſt hujuſmodi auxilium eſſe neceſſarium ad converſionem, & actus ſupernaturales: & hoc cenſemus eſſe contrarium divinæ gratiæ quoad ſufficientiam ejus, & conſequenter etiam libertati, quam vocant quoad ſpecificationem. Et hoc eſt in hoc capite demonſtrandum.

Quod ergo hujuſmodi auxilium efficax non poſſit eſſe neceſſarium ad conſenſum liberum & ſupernaturalem præſtandum, probatur oſtenſive; quia auxilium, quod dicitur ſufficiens, eſt vere & realiter ad hoc ſufficiens, ſi liberum arbitrium cum divina gratia cooperari velit: ergo aliud non eſt ſimpliciter neceſſarium. Vel e contrario ſi hujuſmodi auxilium hoc ſenſu efficax, ut phyſice, & ex ſe noſtram voluntatem prædeterminans, ſit ſimpliciter neceſſarium ad ſupernaturalem actum humanum, ſeu ad liberum conſenſum ſupernaturalem, ſequitur eos, qui non convertuntur, non habere ſufficiens auxilium, ut convertantur, ſeu ut converti poſſint. Atque hoc ſenſu dicimus prædictam ſententiam pugnare cum ſufficientia gratiæ; quia dum nimium vult efficaciam ejus exaggerare, ſufficientiam tollit. Hanc conſecutionem vident hæretici hujus temporis: unde cum auxilium efficax conſtituant in ſimili motione, ac determinatione voluntatis humanæ a divina, conſequenter negant, relinqui auxilium ſufficiens pro his, quibus non datur auxilium efficax. Nam quomodo (inquiunt) ſufficiens eſſe poteſt, cui aliquid neceſſarium deeſt? Ita referunt Catholici authores, qui his temporibus contra eos ſcripſerunt, qui eos non impugnant, eo quod male inferant, ſed eo quod hæreticum dogma ex falſo principio inferant: neque putant ſe poſſe illis ſatisfacere, illationem inficiando, ſed negando efficax auxilium in ſimili motione conſiſtere, prout infra videbimus. Probatur ergo illa conſequentia, in qua tota vis noſtræ ſententiæ, quoad hanc partem conſiſtit: quia auxilium ſufficiens includit aliquo modo quidquid eſt neceſſarium ad effectum, ad quem dicitur ſufficiens: ſed auxilium datum ei, qui non convertitur, nullo modo includit motionem phyſice, & efficaciter prædeterminantem liberum arbitrium: ergo ſi hæc promotio phyſica eſt neceſſaria, illud auxilium non eſt ſufficiens.

Neceſſitas phyſicæ prædeterminationis, repugnat cum ſufficientia alterius auxilii.

2 Duobus modis reſponderi ſolet: Prior eſt, auxilium, quod eſt tantum ſufficiens, non dici ſufficiens ad velle, ſed tantum ad poſſe velle: prædeterminationem autem phyſicam, non eſſe neceſſariam ad poſſe, ſed tantum ad velle: & ideo illa duo non repugnare; ſcilicet, quod detur auxilium ſufficiens ſine efficaci; & nihilominus, quod auxilium efficax ſit ita neceſſarium, ut ſine illo numquam homo per ſolum auxilium ſufficiens velit, aut conſentiat. Sed hæc reſponſio, neque conſtare poteſt in ſententia dictorum auctorum, neque ſimpliciter ſatisfacere. Primum enim, dicti auctores docent, auxilium hoc efficax, eſſe motionem quandam voluntati impreſſam, eique inhærentem, quæ eſt veluti complementum ultimum virtutis neceſſariæ ad agendum: ergo non ſolum eſt neceſſarium hoc auxilium, ut voluntas velit, ſed etiam ut velle poſſit, quæ ſine illo virtus voluntatis, imo (ut ipſi ajunt) virtus etiam charitatis habitualiter infuſæ eſt incompleta, & inſufficiens ad

Solutio argumenti.

Refellitur.

actum eliciendum: ergo ſine illo auxilio, non ſolum non aget, ſed nec poteſt agere: ergo omne auxilium, quod hoc non includit, non poteſt dici ſufficiens, etiam ad poſſe.

3 Deinde hoc auxilium efficax aut eſt neceſſarium per modum principii, aut per modum concurſus immediati in ipſum actum. Si dicatur primum (ut neceſſario dicere debent auctores illius ſententiæ, quia non ponunt hoc auxilium eſſe immediate in effectum, aut actum, ſed in cauſam, id eſt, in voluntatem, ut eliciat actum) ſi hoc (inquam) dicatur, ſequitur, hoc auxilium eſſe neceſſarium ad poſſe velle, & non tantum ad velle; nam ut ſupra cap. 6. declaravi, cum dicitur auxilium ad poſſe, non eſt intelligendum, ipſum poſſe eſſe terminum vel finem, ad quem ordinatur auxilium, ſed eſſe quaſi effectum formalem, qui confertur per auxilium neceſſarium, quod datur per modum principii, & confert poſſe agere: quia cum datur, ut principium ad agendum, cum voluntate conſtituit integrum principium agendi: & hoc ipſum eſt dare voluntati, ut poſſit agere: ergo non tantum ad velle, ſed etiam ad poſſe eſt neceſſarium hoc auxilium: quia ſine illo nondum eſt conſtitutum ſufficiens principium, nec ſufficiens potentia ad agendum: ergo implicat intelligere ſufficiens auxilium ſine efficaci auxilio. Et confirmatur ex dictis de ſufficiente auxilio: oſtendimus enim auxilium ſufficiens dari per modum principii eum detur abſque actu, & conſequenter, ut in eo ordine ſit ſufficiens, debere aliquo modo includere omne auxilium, quod eſt neceſſarium per modum principii, quia non poteſt dici principium ſufficiens, quod non includit quidquid eſt neceſſarium in ratione principii: ergo ſi hoc auxilium efficax eſt neceſſarium in ratione principii, ſine illo nullum eſt auxilium ſufficiens. Quin potius, ut eod. cap. dicebam, ſi aliquod auxilium interdum dicitur ſufficiens ad actum, quem efficere non poteſt ſine alio majori auxilio, quod ſit etiam principium actus, illud tale auxilium non poteſt eſſe ſufficiens proxime, cum per ſe non ſufficiat, ſed remote, ſeu per aliud, ad hoc oſtendimus neceſſarium eſſe, ut ſit in hominis poteſtate, aliquid facere per prius auxilium, quo poſterius, & majus obtineat, ad efficiendum alium actum. Sic ergo in præſenti, ſi hoc auxilium efficax eſt neceſſarium per modum principii, ſine illo nullum aliud poterit eſſe ſufficiens proxime & immediate, ut argumentum factum evidenter concludit. Sed neque eſſe poteſt ſufficiens mediate: quia per illud nihil poteſt facere homo quo obtineat auxilium efficax, ut ipſimet auctores illius opinionis frequentius dicunt, ponentes hoc auxilium efficax in ſola Dei voluntate ſine ullo reſpectu ad noſtram libertatem, vel ejus uſum, ut antecedentem, vel concomitantem, ſed tantum ut ſubſequentem: in quo ſane conſequenter loquuntur, ut ſtatim oſtendam.

4 Si vero hoc auxilium efficax dicatur tantum neceſſarium per modum concurſus, verum quidem eſt, tale auxilium, ut actu collatum, & exhibitum, eſſe neceſſarium ad agendum vel volendum, & non ad poſſe, quia tale auxilium hoc modo conſideratum, non eſt aliud, quam alia actio, ut manans a Deo. Nihilominus tamen, ut homo ante exhibitum hoc auxilium in actu ſecundo ſit ſimpliciter potens, & habeat auxilium ſufficient ad talem actum eliciendum, neceſſarium eſt, ut habeat illud auxilium, ita præparatum, ſeu oblatum ex parte Dei, ut ſit in manu & poteſtate hominis habere illud ſi voluerit. Nam, ut ſupra in lib. primo dicebam: ſi concurſus eſt neceſſarius ad volendum, & voluntas neque actu illum habeat, neque poteſtate, quia neque illi offertur, neque ipſa quidquam facere poteſt, ut illum obtineat, nullo modo dici poteſt voluntas, moraliter & proxime potens ad volendum. At vero ſi hoc auxilium efficax, etiamſi dicatur eſſe per modum concurſus, datur per phyſicam præmotionem ad arbitrium divinæ voluntatis, is, qui non habet talem motionem, non ſolum non habet actu concurſum, ſed neque etiam potens eſt habere, ut eſt oſtenſum in 1. lib. & oſtendetur inferius c. 11. Igitur non ſolum non aget, ſed neque potens eſt agere, & conſequenter non habet ſufficiens auxilium.

Unde tandem concludi poteſt generalis ratio contra illam diſtinctionem: quamvis enim gratis demus aliquid eſſe neceſſarium ad actionem, quod non eſt neceſſarium ad potentiam (quod quidem eſt verum in concurſu actuali, non in actu primo) tamen ad potentiam ſimpliciter, ſcilicet, proxime expeditam ad agendum cum omnibus prærequiſitis, neceſſarium eſt, ut homo ſaltem in actu primo, ſeu in poteſtate ſua habeat, quidquid in actionem eſt neceſſarium, quia alias potentia non erit proxima & præſertim moralis, ſed tantum remota, & inſufficiens: ergo ſi auxilium efficax eſt neceſſarium ad velle, oportet ut ſaltem ſit in poteſtate hominis habere illud; alioqui nullo modo dici poteſt homo habere auxilium ſufficiens, & moralem potentiam ad eliciendos hos actus: & conſequenter nec voluntati ejus poterit attribui, quod illos non eliciat.

Altera evaſio.

5 Viderunt efficaciam hujus rationis aliqui ex dictis auctoribus: & ideo aliam ſolutionem adhibuerunt dicentes; eſſe in poteſtate hominis habentis auxilium ſufficiens, habere etiam efficax ſi velit, vel ſi non reſiſtat: idcoque ei ad culpam attribui quod non convertatur, neque efficaciter a Deo moveatur, quia nunquam caret hac motione, niſi ex aliqua libera reſiſtentia ſua. Et merito quidem exiſtimant hoc eſſe neceſſarium juxta principia fidei; quia alias plane eſſet impoſſibile homini, qui non recipit hoc auxilium efficax, & phyſicam prædeterminationem, converti ad Deum, vel implere ſupernaturalia præcepta, quia nec habet præmotionem Dei, nec eſt in poteſtate ejus habere illam, donec Deus velit ſuo arbitrio; quamdiu ergo Deus non vult, homo ſimpliciter non poteſt. Et ſane Patres omnes, quos ſupra citavi cap. 6. hanc poteſtatem ex parte hominis exiſtimant ſimpliciter neceſſariam, ut ei poſſit ad culpam attribui, quod non convertitur, vel implet ſupernaturale præceptum. Imo Concilium Trid. ſeſſ. 6. cap. 11. & 13. ideo ait præcepta Dei eſſe poſſibilia; quia vel præcipiunt, ut faciat homo quod poteſt, vel ut petat quod non poteſt, & Deus quantum in ſe eſt ſemper adjuvat ut poſſit, nec deſerit hominem, niſi prius homo deſerat ipſum: deſereret autem, ſi negaret abſolute auxilium ſimpliciter neceſſarium, neque illud in manu hominis aliquo modo conſtitueret, præſertim poſtquam vocat, & excitat illum. Itaque quod illa reſponſio ſumit, videtur neceſſario dicendum juxta principia fidei.

6 Sed hinc maxime impugnatur dicta ſententia, quia hoc ipſum principium, quod in hac reſponſione confitetur, non poteſt cum ipſa ſua aſſertione conſiſtere: quod in ſimili forma oſtendimus, libro primo, cum tractaremus de concurſu generali ad actus ſupernaturales voluntatis neceſſario, & iterum inferius idem probabimus, excludendo prædeterminationem phyſicam, per ſolam extrinſecam Dei voluntatem: ideo nunc breviter declaratur in hunc modum: nam hoc auxilium efficax dicitur eſſe qualitas, ſeu entitas quædam ſupernaturalis, quam Deus efficit in nobis ſine nobis: quia non eſt actus vitalis noſter, ſed virtus quædam prævia nobis indita ad eliciendum actum vitalem: ergo, quod nobis infundatur talis qualitas, non pendet a nobis, aut a noſtro libero arbitrio, ut a cooperante illam entitatem, tum, quia non fit a voluntate noſtra, ut dixi; tum etiam, quia ſi fieret, ad illam efficiendam indigeret voluntas alio priori auxilio. Igitur ſi infuſio illius formæ, quæ dicitur auxilium efficax a lib. arb. pendet, erit ſolum ratione alicujus diſpoſitionis liberæ, quæ a Deo expectatur, ut illa poſita ſtatim det tale auxilium, & ſine illa non det; neque enim fingi poteſt alius modus dependentiæ, ratione cujus tale auxilium ſit in noſtra poteſtate. Sicut infuſio gratiæ habitualis, quia non fit a nobis, ſed a ſolo Deo, non eſt in noſtra poteſtate, niſi quatenus aliqua diſpoſitio ad illam eſt in poteſtate noſtra. Quæro ergo; quænam ſit hæc diſpoſitio ex parte noſtra neceſſaria, vel poſſibilis ad talem gratiam efficacem? aut enim eſt poſitiva, aut negativa tantum. Neutrum autem dici poteſt.

7 Et

Nulla poteſt eſſe diſpoſitio ex parte noſtri ad gratiam efficacem.

7 Et in primis poſitiva diſpoſitio eſſe tantum poteſt per actum aliquem liberum voluntatis, qui debet eſſe bonus: nam actus malus non eſt diſpoſitio ad ullam gratiam: actus autem bonus eſſe poteſt: vel moralis tantum & ordinis naturalis, & hic non poteſt eſſe ſufficiens diſpoſitio præſertim ultima, & neceſſitans, ſeu infallibiliter ſecum afferens ſupernaturalem gratiam auxilii efficacis, cum quo neceſſario, ſeu infallibiliter conjuncta eſt hominis converſio & ſanctificatio: unde id aſſerere, plane eſſet Pelagianum: nam hoc modo homo per liberum arbitrium naturaliter operans, ſe diſcerneret: & falſum eſſet illud: *Non eſt volentis, &c.* Ut omittam, hunc ipſum actum bonum moraliter ex divina etiam prædeterminatione pendere juxta hanc ſententiam. Quod ſi illa diſpoſitio ſit aliquis actus ſupernaturalis, primum hoc eſt inauditum, ſcilicet, quod ad contritionem, verbi gratia, ſit neceſſaria alia ultima diſpoſitio; & multo minus veriſimile erit id dicere de attritione, vel de prima voluntate credendi: alioqui nunquam poſſumus ſiſtere in prima ſupernaturali diſpoſitione. Dices: nonne Concil. Trid. ſeſſ. 6. cap. 7. ſignificat per imperfectas diſpoſitiones liberas, præparari hominem a Deo, ut majora auxilia recipiendo, tandem ad perfectam diſpoſitionem perveniat? Reſpondetur in primis Concilium non dicere illum ordinem eſſe neceſſarium, ſed deſcribere modum magis communem; per ſe autem contritio non pendet ex imperfectis diſpoſitionibus, ut etiam docuit D. Thom. 1. 2. quæſt. 113. art. 7. Deinde Concilium non comparat auxilium efficax ad ſufficiens: quia inter hæc non eſt ordo reſpectu ejuſdem actus, nec poteſt efficacia auxilii ſufficientis pendere ex alia diſpoſitione libera: ſed loquitur Concilium de diverſis actibus, ad quos diverſa auxilia ſufficientia, & efficacia neceſſaria ſunt. Adde quod licet homo ſe diſponat libere per actum imperfectum, non propterea determinabitur ſtatim ad alium actum perfectum: nec de hoc eſt lex, aut promiſſio, nec oſtendi poteſt. Et propterea ſi ita fieret jam poſterior actus non eſſet in ſe liber, ſed in alio, quod de contritione dici non poteſt. Addo denique, etiam ad priorem actum quicumque ille ſit, neceſſariam eſſe divinam prædeterminationem: nam eſſe dicitur moraliter bonus & ſupernaturalis: alioqui ſi ad illum negetur neceſſaria, eadem ratione negari poterit de reliquis. Ponamus ergo, illum actum eſſe orationem, vel petitionem talis auxilii: hanc ergo ipſam orationem homo fundere non poteſt, niſi velit; non autem poteſt velle, niſi ex gratia Spiritus Sancti, quia *quid oremus, ſicut oportet, neſcimus, ſed Spiritus poſtulat pro nobis:* ſi ergo homo vult petere auxilium efficax ad contritionem, jam ergo habet auxilium efficax ut velit orare: ergo indiget etiam prædeterminatione phyſica ad illam voluntatem orandi. Prædeterminatio ergo ad illum actum non erit in poteſtate hominis: alioqui quærenda erit alia diſpoſitio, & infinite procedetur: ergo ille etiam actus, qui dicebatur eſſe diſpoſitio ad alteram motionem, non eſt in poteſtate hominis; ergo ſimpliciter humana converſio, ſeu conſenſus liber non eſt in hominis poteſtate.

Rom. 8.

8 Quod vero nulla negativa diſpoſitio excogitari poſſit, quæ moralis ſit & libera, & ad hoc auxilium efficax neceſſaria, aut ſufficiens, certiſſimum eſt & fere extra controverſiam inter eos Theologos, qui auxilium efficax ponunt in hac phyſica prædeterminatione inhærente noſtræ voluntati. Sed quia inferius cap. 12. & 13. ex profeſſo probandum hoc eſt, reſpectu auxilii per modum concurſus, & rationes ſunt eædem; & ſub eadem forma applicari poſſunt, ideo neceſſe non erit eas hoc loco proponere.

Summa, & concluſio totius diſcurſus.

9 Relinquitur ergo ſatis (ut exiſtimo) probata illa conſequentia; ſi voluntas hominis excitata & præparata per gratiam excitantem, non poteſt conſentire, niſi prius natura in ſe recipiat aliquam qualitatem, vel entitatem, quam a ſolo Deo pro illius voluntate recipere poteſt, ſoluſque illam recipit, qui actu convertitur, ſequitur (inquam) primo eum, qui non convertitur, ſimpliciter non poſſe converti, quia neque habet, neque ſua libertate habere poteſt virtutem completam & ſufficientem ad ſe convertendum. Sequitur ſecundo hujuſmodi hominem non habere auxilium ſufficiens ad ſuam converſionem: quia, neque actu habet omnia principia neceſſaria ſuæ converſionis; unum enim ex his principiis eſt, hoc auxilium efficax, quod non habet, neque in morali poteſtate ejus poſitum eſt, ut illud habeat, ut ſatis declaratum eſt. Sequitur tertio, eum qui non conſentit vocationi, quantumvis in ratione excitantis gratiæ ſufficienter excitari videatur, nunquam tamen peccare non conſentiendo gratiæ excitanti; quia nunquam fuit in manu ejus conſentire; ſiquidem neque habuit efficacem gratiam, neque quicquam facere potuit, ut illam haberet: ſine hac autem poteſtate non poteſt carentia actus culpæ attribui, ut ex Concilio Tridentino & Patribus in ſuperioribus probatum eſt, & eſt per ſe evidens. Sequitur etiam quarto illam carentiam actus non eſse ex libertate, ſed ex neceſſitate ob impotentiam habendi actum. Patet ſequela ex duobus principiis ſupra poſitis. Unum eſt, uſum liberum in carentia actus non eſse ſine potentia morali, & proxima operandi. Aliud eſt, cum qui non conſentit vocationi, carere (juxta ſententiam, quam impugnamus) potentia proxima ad conſentiendum vocationi, quia caret principio ad illam eliciendam neceſsario, quod nullo modo habet in poteſtate ſua. Atque ita tandem ſequitur ex neceſſitate auxilii efficacis hoc modo declarati, tolli libertatem in non efficiendo ſupernaturales actus; quia, ut dixi, hoc nunquam proveniet ex libertate, ſed ex impotentia. Cum ergo hæc omnia corollaria aperte falſa ſint, & illationes non conjecturis tantum, ſed efficacibus rationibus niti videantur, dictam ſententiam falſam eſſe vehementer perſuadent.

CAPUT IX.

Auxilium efficax non conſiſtere in aliqua gratia excitante phyſice prædeterminante voluntatem ad exercitium actus.

1 DEmonſtrandum jam eſt, hujuſmodi gratiam prædeterminantem phyſice non ſolum neceſsariam non eſse, verum etiam neque poſſibilem reſpectu actus vere humani ac liberi. Quod ut clarius & diſtinctius fiat, prius id oſtendemus de gratia excitante, poſtea de reliquis.

Dico igitur in primis nullam eſse excitantem gratiam, quæ phyſice prædeterminet voluntatem. In qua aſsertione vix eſt nobis controverſia, etiam cum auctoribus contrariæ ſententiæ, nam, ſi attente legantur, ipſi non tribuunt phyſicam prædeterminationem alicui excitanti gratiæ, ſed alteri qualitati, prout 11. cap. videbimus, quamvis (quod valde obſervandum eſt) teſtimonia omnia, quibus ad ſuam ſententiam confirmandam utuntur, de gratia excitante loquantur: ſed hoc ideo eis accidit, quia non ſatis inter has gratias diſtinguunt, ut unicuique ſuum munus attribuant: ſed quælibet verba generalia Scripturæ, aut Conciliorum vel Sanctorum, ad ſuum ſenſum accommodant, et tamen vera non ſentiunt, gratiam excitantem determinare phyſice voluntatem. Neque exiſtimo poſſe id affirmari. Quod primum probo ex decreto Concilii Tridentini, ſeſſ. 6. cap. 5. & can. 4. ubi generaliter definit, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, quod paulo antea excitantem gratiam vocaverat, poſse hominem vel inſpirationem illam recipere libera voluntate, cum Dei gratia adjuvante ad juſtitiam ſe movendo; vel illam pro ſola ſua libertate abjicere, ſeu, quod idem eſt, ei, ſi velit, diſſentire. Nam in primis, hæc definitio, ut dixi, eſt expreſsa de gratia excitante, & cum ſit doctrinalis, etiam eſt univerſalis: alioqui, nec ſatis explicaſset Concilium veritatem fidei: nec ſatis confutaſset hæreticorum errorem, neque aliquid firmum, quod omnibus utile eſset, docuiſset. Nam poſset quiſpiam dicere illud eſse verum, de quodam remiſſo tactu, ſeu levi inſpiratione divina, non vero de forti & efficaci. Quod etiam dicunt hæretici Lutherani. Quapropter re-

Excitans gratia nõ prædeterminans phyſice voluntatẽ

Probatio ex definitione Con. Trid.

prehenſione digna eſt quorundam interpretatio dicentium, loqui Concilium de inſpiratione ſufficiente, & non de efficaci: nam ſi hoc verum eſt, quomodo illa definitione damnatur hæreſis Lutherana, quæ non cuilibet, ſed efficaci gratiæ tribuit noſtræ voluntatis determinationem, ſeu neceſſitatem? Item juxta illam interpretationem quomodo verum eſt, quod ait Concilium, inſpirationem illam talem eſſe ut liberum arbitrium cooperando divinæ gratiæ poſſit illi conſentire? non enim poteſt conſentire, niſi habeat gratiam excitantem in ſuo ordine efficacem, præſertim juxta opinionem, quam impugnamus.

Altera fuga refellitur.

2 Neque enim hic locum habet vulgaris illa fuga, ſcilicet, poſſe quidem, ſed nunquam eſſe facturum cum ſola illa gratia excitante, niſi majorem habeat; tum quia Concilium loquitur de vera (ut ita dicam) & morali potentia, quæ in actum ſæpe reducitur: imo potius de actu, quam de potentia agendi loquitur, cum ait hominem a Deo vocatum, & excitatum conſentire, libere cooperando gratiæ vocanti, cui poſſet diſſentire, ſi vellet: loquitur ergo de excitatione, qua de facto homo convertitur, & hanc nunc efficacem appellamus, ut in principio totius diſputationis dixi, & inter diſputantes convenit: tum etiam, quia ſi gratia excitans talis eſt, ut neceſſaria ſit major ad actum operandum, non poteſt illa minor dici ſufficiens ad poſſe, vel ut homo poſſit efficere talem actum; quia hæc gratia excitans eſt neceſſaria, ut principium alterius actus: ergo quando major eſt neceſſaria, minor eſt ſufficiens in ſuo genere. Nulla ergo ratione dici poteſt, Concilium tantum eſſe locutum de excitatione, quæ re ipſa non poſſit eſſe ſufficiens, & efficax ad ſupernaturalem actum, ſeu converſionem. Et tamen generaliter definit, tali excitationi poſſe hominem diſſentire, ſi velit: ergo juxta Concilii definitionem, gratia excitans, quamvis efficax, non determinat phyſice voluntatem ad conſenſum. Et confirmatur ex ratione Concilii; inde enim probat poſſe hominem excitatum diſſentire ſi velit, quia alias ageretur potius, ut inanime quoddam, quam ſe ageret, & moveret in eo conſenſu præſtando. Hæc autem ratio in univerſum procedit, quoties homo excitatur a Deo ad liberum conſenſum præſtandum: ergo Concilii etiam doctrina generalis eſt de omni gratia excitante, cum qua homo libere operatur.

3. Evaſio impugnatur.

3 Sed hic iterum occurrit reſponſio in ſuperioribus impugnata; quod Concilium ſolum aſſerat voluntatem excitatam poſſe reſiſtere, non vero neget manere phyſice determinatam per talem excitationem: quia hæc determinatio cum illa potentia non repugnat, poteſt enim eſſe facultas determinata ad operandum unum, etiamſi poſſit operari aliud. Sed hæc reſponſio, vel repugnat Concilio, vel in ſe involvit repugnantiam. Quod ita breviter declaro, non repetendo ſuperius dicta. Quando enim dicitur, potentiam ad conſentiendum determinatam poſſe diſſentire, aut eſt ſenſus compoſitus, ſcilicet, ſtante forma illa determinante ad conſenſum poſſe ſimul cum illa eſſe diſſenſum: & hæc eſt aperta repugnantia & contradictio: nam formam phyſice determinare potentiam ad conſenſum, nihil aliud eſt, quam ex vi ſua, ſeu ſuppoſito, quod ipſa adhæreat potentiæ, neceſſario ſecum afferre, ſeu conjunctum habere conſenſum; neque nos aliud docere intendimus, cum dicimus, gratiam excitantem non determinare phyſice voluntatem ad conſenſum, niſi hoc quod ex ſe, & vi ſua non eſt, neceſſario illum induci etiam facta tali ſuppoſitione. Unde ſi nobis conceditur; cum illa excitatione adhuc poſſe non eſſe conſenſum, nihil aliud intendimus; quod autem ſimul ſint conſenſus & diſſenſus, vel negatio conſenſus, plane eſt impoſſibile. Unde etiam dici non poteſt, manere quidem in homine potentiam ad diſſentiendum etiam cum illa compoſitione, id eſt, ſtante illa excitatione, nunquam tamen uſurum hominem hac potentia ſua: hoc enim eadem ratione improbatur, quia homo non ſolum nunquam efficit contradictoria, ſed nec facere poteſt: contradictio autem eſt, quod ſimul conſentiat & diſſentiat: ſi ergo neceſſario conſentit ex tali ſuppoſitione, non habet potentiam ad conjungendum diſſenſum cum tali ſuppoſitione; quod proprie pertinet ad ſenſum compoſitum. Item inferior vis non ſolum nunquam vincit ſuperiorem, ſed neque vincere poteſt, aut impedire: ſed illa gratia efficax dicitur ex ſe tam potens, ut neceſſario inducat ſuum actum: ergo voluntas creata non ſolum non impediet illam, ſed neque impedire poteſt. Vel certe, ſi poteſt, non eſt unde ſit infallibile ex vi cauſarum, quod nunquam impediet. Eſt denique hoc contra mentem Concilii: nam, ſicut ſupra dicebam de poteſtate conſentiendi, ita hic plane dicendum eſt de poteſtate diſſentiendi, nimirum, non loqui Concilium de poteſtate metaphyſica, vel quæ ſit de nomine tantum, ſed de potentia morali, & quæ in re ipſa vere ſubſiſtat, ita ut aliquando poſſit in actum reduci: alioqui ſit ridicula hæreticis doctrina Concilii.

Præcluditur nova evaſio.

4 At fortaſſe dicent potentiam phyſice determinatam ad conſentiendum, ideo poſſe diſſentire, quia poteſt carere excitatione determinante ipſam, & tunc non conſentiet; ita enim in re ipſa reſpondent, qui ajunt, cum Concilium docet poſſe diſſentire, intelligendum eſſe in ſenſu diviſo: ſicut, cum dicimus, album poſſe eſſe nigrum in ſenſu diviſo, nihil aliud dicimus, quam ſubiectum illud poſſe carere albedine, & ſic poſſe recipere nigredinem. Quam vero ſit falſa hæc reſponſio, ex ipſamet declaratione conſtat. Primo, quia videtur repugnare verbis Concilii; nam non dicitur diſſentire, qui caret vocatione, ſed qui illam habet, & reſpuit, ut ex ipſa voce conſtat: dum ergo Concilium ait, poſſe diſſentire, plane facit ſenſum compoſitum. Imo hoc ipſo, quod aliquis vocatione caret, impoſſibile eſt quod diſſentiat, humano & morali modo, prout Concilium loquitur; ſed dicetur verius non ſentire, & per meram negationem carere actu voluntatis: ſicut e contrario etiam impoſſibile eſt ſine vocatione conſentire. Deinde, quia illo etiam modo enervatur prorſus doctrina Concilii: quod ideo docuit manere in homine excitato potentiam diſſentiendi, ut libertatem ejus ſalvam eſſe declararet. At illa potentia non ſatis eſt ad libertatem, ut in principio libri primi declaratum eſt, quia communis eſt inſtrumentis inanimatis, & naturalibus agentibus. Denique alias nullam vim habet definitio Concilii contra hæreticos: nam etiam illi concedent, ceſſante motione Dei poſſe voluntatem non operari.

5 Ex hac ergo Concilii definitione videtur ſane veritas hæc ſatis confirmata, quoad gratiam excitantem & vocantem, de qua Concilium in terminis loquitur: quod nimirum voluntatem phyſice non determinet: quia nullam tergiverſationem, aut veriſimilem interpretationem reperio, quæ textum non deſtruat. Præterquamquod ratio, in qua Concilium fundari videtur, eſt efficaciſſima; nimirum, quod ſi gratia excitans phyſice determinaret voluntatem, libertatem ejus in actu impediret, ſeu deſtrueret. Quod enim hæc ſit ratio Concilii, ſupra libro primo, late tractatum eſt, & declaratur breviter; quia ideo dicit manere in homine excitato potentiam diſſentiendi, quia hæc eſt neceſſaria ad libertatem: hanc enim vim habet illa cauſalis, *quippe qui illam abiicere poteſt*: ergo e converſo, ſi gratia excitans tolleret hanc potentiam, tolleret etiam libertatem: ſed ſi phyſice determinaret, tolleret potentiam diſſentiendi, ut oſtenſum eſt: ergo tolleret libertatem. Sed hanc rationem preſſius urgebimus duobus capitibus poſt ſequens.

Probatio ex Scriptura.

6 Ex hac rurſus ratione & ex mente Concilii colligimus, veritatem hanc in omnibus illis Scripturæ locis contineri, in quibus, *libertatis noſtra admonemur*, ut idem Concilium ait, loquens de converſione noſtra, & ſupernaturalibus actibus. Adducit autem Concilium verba illa. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*, quibus nos libertatis noſtræ admoneri dicit, ſignificans, idem eſſe ſentiendum de omnibus locis, in quibus monemur diligere Deum, aut credere ipſum, &c. & præcipue in illis, in quibus totum hoc ponitur in voluntate hominis conſentientis, ut in illa locutione conditionali Apocalyp. 3.

Ego

Ego ſto ad oſtium, & pulſo, ſi quis aperuerit mihi, intrabo ad eum, & illa: *Si volueritis, & audieritis me*,
2.Corinth. & quod Paulus ait 1. ad Corinth. 7. *Poteſtatem habens ſuæ voluntatis*. Quamvis enim in quibuſdam ex his locis, non ſolum neceſſitas ſimpliciter, verum etiam obligatio præcepti excludatur, ubi eſt ſermo de conſilio, tamen in omnibus, ut minimum, ſupponitur vera ratio libertatis. Unde ulterius inferre poſſumus juxta mentem Concilii, ubicumque determinatio ad actum noſtræ voluntati committitur, ibi etiam excludi phyſicam prædeterminationem.

Probatio ex Patribus.

6 QUÆ doctrina optime confirmari poteſt teſtimoniis illorum Patrum, Chryſoſtomi, Damaſceni, & aliorum, quos lib. 1. ca. 13. citavi, dicentium, Deum non prædeterminare voluntatem noſtram, ne noſtram lædat libertatem: illa enim doctrina, quæ generalis eſt tanto efficacius procedit in gratia excitante, quanto hæc magis fit in nobis ſine nobis, magiſque voluntates noſtras prævenit, & antecedit. Atque e contrario omnes Patres, ubicumque docent, gratiam Dei ita prævenire, & excitare mentem hominis, ut tamen ſemper conſenſum voluntatis eis committat, eodem modo confirmant hanc veritatem; ſcilicet, Deum per talem gratiam non determinare phyſice voluntatem hominis; eodem (inquam) modo quo Concilium Scripturæ teſtimonio id confirmavit. Docent autem id ſæpiſſime Patres.

Vulgare eſt, ſed egregium teſtimonium Clementis epiſt. 3. quod in ſuperioribus tactum eſt, ubi ait, eum qui vocatur, cum ſit liberi arbitrii, habere in ſua poteſtate aſſentire, vel diſſentire: & ſubdit verba continentia generalem rationem: *Nam ſi hoc eſſet, ut videntes ea* (ſcilicet mandata) *jam non haberent in poteſtate aliud facere, quam audierant, vis erat quadam natura, per quam liberum non eſſet ad aliam migrare ſententiam.*

Eſt etiam notandum teſtimonium apud Hier. Iſa. 49 ubi ex perſona Chriſti tractans verba illa. *In vacuum laboravi &c.* ait: *Hac univerſa dicuntur, ut liberum hominis arbitrium monſtraretur: Dei enim vocare eſt, & noſtrum credere. Nec ſtatim, ſi nos non credimus impoſſibilis Deus eſt, ſed potentiam ſuam noſtro arbitrio derelinquit, ut juſte voluntas præmium conſequatur. Quia ergo noluerant per me in te credere, judicium meum apud te eſt, quod omnia fecerim, quæ eis facere debui.* In quo teſtimonio & fere in omnibus, quæ in hac materia attinguntur, obſervare licet, ſemper conjungere Patres libertatem cum ſufficientia gratiæ, quæ includat omnia, quæ Deum facere oportet, ita ut ea ſint in hominis poteſtate, cum qua ſit etiam poteſtas non utendi tali gratia: hæc enim omnia complexus eſt Hieron. illis verbis, ſi attente conſiderentur. Optima item ſunt illa verba Eccleſ. dogmat. c. 21. *Manet utiq; ad quærendam ſalutem arbitrii libertas, id eſt rationalis voluntas, ſed admonente prius Deo, & invitante ad ſalutem, ut vel eligat, vel ſequatur, vel agat occaſione ſalutis, hoc eſt, inſpiratione Dei*; & infra: *Initium ergo ſalutis noſtræ, Deo miſerāte habemus, ut acquieſcamus ſalutiferæ inſpirationi noſtræ poteſtatis eſt*; & infra: *Sicut initium ſalutis noſtræ, Deo miſerante & inſpirante habere nos credimus, ita, arbitrium naturæ noſtræ ſequax eſſe divinæ inſpirationis, libere confitemur.* Oportet autem hoc loco advertere, hanc ſententiam notaſſe Pelagiani erroris Joannem Montinienſem in epiſt. ad Lectorem, quam affixit operibus Proſperi, & inter alias conjecturas illam adducit; ut Gennadium ſuſpectum reddat Pelagianæ hæreſeos. Sed, quidquid ſit de Gennadio, immerito locum illum notat, & receptiſſimo operi de Eccleſiaſticis dogmatibus plurimum detrahit. Primo quidem, quia nec Magiſt. ſentent. nec D. Thom. neque Theologorum ullus ſuſpicionem aut veſtigium talis erroris in eo opere invenerunt. Secundo, quia ab illo cap. 21. uſque ad 29. expreſſe damnantur omnes errores Pelagii eiſdem fere verbis, quibus & ſummi Pontifices & Concilia Africana, & Auguſt. uti ſolent. Quod cum ille auctor negare non potuerit, ait, ea capita præſertim 22. & 29. non eſſe ejuſdem auctoris, ſed ab aliquo alio ſuppoſita eſſe ad corrigendum illam ſententiam cap. 21. Sed hoc & gratis, & temere dictum eſt; quia nullum eſt rei illius fundamentum neque veſtigium: &, ſi aliquid hujuſmodi conjectandum erat, facilius, & veriſimilius diceretur unum cap. 21. eſſe ſuppoſitum, quam octo ſubſequentia. Ad hæc quidnam eſt erroris in illo cap. 21. nunquid quod ait, manſiſſe in nobis arbitrii libertatem ad ſequendam inſpirationem divinam, vel quærendam ſalutem, admonente prius Deo? At hoc non ſolum non eſt hæreticum, verum etiam eſt de fide certum, ut conſtat. Aut eſt error in hoc, quod ſoli libero arbitrio, ejuſque viribus tribuant ſequi inſpirationem divinam, & eligere ſalutem inſpiratione ſuppoſita? At hic error falſo imponitur auctori illius libri: nunquam n. addit particulam excluſivam, neque divinum adjutorium disjungit a libero arbitrio: imo eodem c. 21. ait: *Ut non labamur in adepto ſalutis munere, ſolicitudinis noſtræ eſt, & cœleſtis pariter adjutorii; ut labamur, poteſtatis noſtræ eſt, & ignaviæ, non tamen ad obtinendam ſine illo, qui quærentes facit invenire, qui pulſantibus aperit, qui petentibus donat.*

Ultimo ſimiles ſententiæ ſunt frequenter apud D. Auguſtinum: quid enim aliud continet illa ſententia Auguſtini lib. 1. ad Simplician. q. 2. *Ut volimus, ſuum voluit eſſe & noſtrum, ſuum vocando, & noſtrum ſequendo*; & de ſpirit. & lit. cap. 33. *Neque iſtam voluntatem, qua credit Deo, dici poteſt homo habere, quam non acceperit: quando quidem vocante Deo ſurgit de libero arbitrio, quod naturaliter cum crearetur accepit*: quod idem repetit c. 34. & addit: *In omnibus miſericordia ejus prævenit nos, conſentire autem vocationi Dei, vel ab ea diſſentire, ſicut dixi, propriæ voluntatis eſt.* Quibus locis nullam mentionem facit gratiæ adjuvantis, non quia illam excludat, ſed quia neceſſe non eſt in ſingulis locis omnia dicere. In Enchirid. autem, cap. 32. ſimilem repetens ſententiam gratiam adjuvantem expreſſe adjunxit: & alia plura teſtimonia ſimilia videbimus in ſequentibus.

Præterea valde notanda ſunt verba Proſperi 2. de vocat. Gent. c. 9. alias 26. ubi cum eleganter excitantem gratiam deſcripſiſſet, *qua Deus cor illuminat, & fidei affectionibus imbuit*, ſubdit: *Sed etiam voluntas hominis ſubjungitur ei, atque conjungitur, quæ ad hoc prædictis eſt excitata præſidiis, ut divino in ſe cooperetur operi, & incipiat exercere ad meritum, quod ſuperno ſemine concepit ad ſtudium, de ſua habens mutabilitatem, ſi deficit, de gratiæ opitulatione ſi proficit. Quæ opitulatio per innumeros modos, ſive occultos ſive manifeſtos, omnibus adhibetur, & quod a multis refutatur, ipſorum eſt nequitia: quod autem a multis ſuſcipitur, & gratia eſt divina, & voluntatis humana.* Quod poſtea late proſequitur, docens (id quod in doctrina Auguſtini eſt frequentiſſimum) Deum per hanc gratiam excitantem non determinare, ſed præparare voluntatem, ut ipſa tandem conſentiat, & conſentiendo ſe determinet; cum gratia nimirum coadjuvante & cooperante. Et eandem doctrinam habent, late Bernardus, Fulgentius, Petrus Diaconus, & alii, qui poſt Auguſtinum de gratia & libero arbitrio ſcripſerunt. Antiquiores autem idem ſenſiſſe multo magis indubitatum eſt; præſertim Græcos.

Inſignis eſt locus ille apud Gregor. Nazianzenum orat. 31. ubi tractans illud Pauli: *Non eſt volentis, neque currentis*, ita exponit, id eſt, non ſolum volentis, neque currentis ſolum, quia, licet ipſum velle noſtrum ſit, non tamen ſine Deo opitulante & adjuvante & principaliter operante. Quam expoſitionem Auguſtinus interdum rejicit ea ratione, quia, juxta illum ſenſum etiam poſſemus dicere, non eſt Dei miſerentis, ſed hominis volentis. Ad hoc tamen reſponderet Nazianz. non eſſe parem rationem, quia licet homo aliquid conferat ac operetur, cum bene vult, & currit, Deus tamen eſt, qui principales partes confert, propter quod ejus miſericordiæ & velle, & concurrere hominis attribuitur. Sic fere reſpondet, Chryſoſtomus hom. 12. ad Heb. ubi cum illam celebrem protuliſſet ſententiam: *Noſtras non antecedit voluntates*,

tates,

Digitized by Google

tates, ne liberum lædatur arbitrium, tali nimirum antecedente gratia, quæ ipſum phyſice prædeterminet, ſubjungit: *Hoc modo ergo Paulus inquit. Non eſt volentis neque currentis* &c. & in ſumma reſpondet. *Quia ejus eſt amplius totum eſſe dixit; noſtrum enim eligere eſt, & velle, Dei autem eſt efficere, & ad perfectionem perducere: quia ergo ejus eſt quod amplius eſt, ejus dixit eſſe univerſum.* Quod deinde, ſubjunctis exemplis declarat. *Nam cum videmus domum bene conſtructam, totum architecto attribuimus, quamvis operarii aliquid contulerint: & in multitudine, ubi ſunt plurimi, omnes eſſe dicimus: ubi autem pauci, nullum. Sic ergo Paulus, ne in ſuperbiam erigamur, noſtrum velle & currere in Deum refert, tanquam in principalem auctorem. Neque tamen Deus* (inquit) *totum ſuum eſſe voluit, ne videatur ſine cauſa nos coronare.* Quam Chryſoſt. ſententiam Theoph. ad Rom. 9. imitatur imo Auguſt. lib. qu. in Exod. q. 167. tractans illa verba Exod. 34. *Hæc ſunt verba, quæ dixit Dominus facere:* & dubitans, an illud verbum *facere*, ad Deum, vel homines referendum ſit, Reſpondet: *Forte ideo ſic poſitum eſt, ut ex utroque accipiatur; nam & homines facere debent, cum ipſi jubeantur, & Deus facit, cum facientes adjuvat ſecundum illud Apoſtoli: In timore & tremore veſtram ipſorum ſalutem operamini, Deus eſt enim, qui operatur in vobis & velle & perficere.* Et de Spir. & litt. 2. *Cogitare* (inquit) *debes, quamvis ad hominem id agere pertineat, hoc quoque munus & opus eſſe divinum*, &c. c. 34. (ut jam retuli) apertius dicit, Deum operari velle in nobis per gratiam excitantem, ſed ei conſentire vel diſſentire, propriæ voluntatis eſſe. *Quares* (inquit) *non ſolum non infirmat, quod dictum eſt, Quid habes quod non accepiſti; verum etiam confirmas: accipere quippe & habere anima non poteſt dona, de quibus hoc audis, niſi conſentiendo: ac per hoc quid habeat, & quid accipiat Dei eſt, accipere autem & habere utique accipientis & habentis eſt.*

Legitur Auguſt. l. de gratia Chriſti c. 10. & 3?

Itaque licet inter hos Patres nonnulla ſit diverſitas in exponendis illis verbis Pauli, *Non eſt volentis &c.* quæ non magni momenti eſt; tamen in re, de qua tractamus, eſt magna conſenſio, quod nimirum Deus ita voluntates noſtras excitat aut adjuvat, ut liberam determinationem eis relinquat, quamvis non ſine ejus concurſu & adjutorio. Quod etiam egregie declaravit Cyrillus Alexand. lib. 4. in Joannem cap. 7. circa illa verba. Omnis qui audivit a Patre, &c. *Ubi auditus* (inquit) *diſciplina doctrinaque adeſt, ibi fides non vi, ſed perſuaſione oritur: patrocinio igitur Dei Patris, quod ex charitate dignis præſtatur, non vi Chriſtum fideles agnoſcunt*, ubi motum negotium gratiæ excitantis perſuaſionem appellavit; per *vim* autem, omnem extrinſecam motionem intelligit, quæ libertatis uſum impedire poſſit; ideo enim ſubjungit: *Non enim poſſumus ſecundum Eccleſiæ, veritatiſque dogmata liberam poteſtatem hominis ullo modo negare*, Simili modo Chryſoſt. hom. 26. in Joannem ad finem, ait, non cogere nos Deum vocatione ſua, quia non eſt violenta, ſed ſuaſoria, ſalutem relinquens in noſtro arbitrio. Eodem pacto Clemens Alexand. lib. 2. Strom. pa. 54 dicit in homine eſſe obtemperare, vel non obtemperare vocationi. Et Evodius epiſtol. ad Conſtantium, apud Turria. lib. 4. contra Magdeburgenſes cap. 2. *Gratiæ* (inquit) *eſt quod vocamur, quodque occultis itineribus, niſi reſiſtamus, ſapor nobis vitalis infunditur.* Similia ſumuntur ex Theophylacto in id Joa. 7. *Quo ibimus, verba vitæ æternæ habes?* Sed ex Patribus nunc hæc ſufficiant, plura n. c. 13. & 23. afferemus.

Ratione denique probatur

8 Ratione tandem in hunc modum poteſt hæc veritas declarari & confirmari, nam gratia excitans (ut ſupra viſum eſt) non movet hominem ad conſenſum, niſi, vel illuminando intellectum, qua ex parte tota hæc motio reducitur ad objectum; vel afficiendo aut terrendo affectum per imperfectos quoſdam, & indeliberatos motus timoris, affectionis, vel gaudii: ſed neuter ex his modis movendi voluntatem ſufficiens eſt ad illam phyſice determinandam: ergo gratia excitans non determinat phyſice voluntatem. Minor, quoad priorem partem per ſe conſtat; quia extra viſionem beatificam, nullum particulare objectum determinat voluntatem, præſertim quoad exercitium actus, imo etiam auctores contrariæ ſententiæ in hoc fere ſolo conſtituent libertatem voluntatis, quod ab objecto non determinetur, ut lib. 1. in princ. vidimus. Item objectum ſupernaturale fide propoſitum per alias illuminationes, vel excitationes, quæ non ſunt fide perfectiores non poterit determinare voluntatem. Denique in ſuperioribus oſtendimus, judicium intellectus non habere vim determinandi phyſice voluntatem, niſi in via alterius liberi actus, ex quo alter neceſſario ſequitur, ſed illuminatio gratiæ excitantis, de qua nunc loquimur, non ſupponit actum liberum, ſed prævenit hominis libertatem: ergo non poteſt phyſice determinare voluntatem ad conſenſum. Quoad alteram vero partem probatur facile eadem minor, quia illi motus gratiæ excitantis, qui in voluntate oriuntur, ſeu inſpirantur, in ſuo ordine ſunt imperfecti, & ſimplices quidam affectus ſeu velleitates quædam; ergo ex extrinſeca illorum vi non poteſt voluntas phyſice determinari ad plenum & abſolutum conſenſum præſtandum: nam voluntas ex vi unius actus non determinatur ad alium, niſi quando habent inter ſe neceſſariam connexionem, ut eſt inter electionem unici medii, & efficacem intentionem finis: at vero efficax & abſoluta voluntas non habet hujuſmodi connexionem cum ſimplici & imperfecta velleitate. Imo, ſi talis connexio neceſſaria ibi intercederet, cum motus gratiæ excitantis non ſit liber ſed neceſſarius etiam conſenſus, qui cum illo eſſet neceſſario conjunctus, non eſſet liber, ſed ſimpliciter neceſſarius. Non eſt ergo unde ſola gratia excitans ex ſe poſſit voluntatem phyſice determinare.

CAPUT X.

An poſſit gratia excitans, ſaltem moraliter voluntatem determinare.

1 SED antequam ulterius progrediamur, quærendum obiter hic eſt, an gratia excitans, ſaltem moraliter, determinet voluntatem, de quo multa dici poſſent; ſed quia per ſe ad noſtrum inſtitutum non ſpectat, breviter expediri poteſt, quantum præſenti inſtituto ſufficit. Igitur determinatio moralis in hoc a phyſica differt, quod veram & realem potentiam relinquit ad reſiſtendum tali determinationi, id eſt, ad aliter operandum quam ea determinatio inclinet: ideo enim moralis dicitur, quia nulla cauſalitate phyſica, quæ potentiam ad oppoſitum omnino ſuperet & vincat, ad alteram partem voluntatem coarctat, ſed ſolum morali modo inducit perſuaſione, vel affectione quadam. Unde cum determinatio moralis dicitur, conditio additur diminuens, quia illa revera abſolute non eſt determinatio, ſed poteſt eſſe vehemens quædam propenſio quæ vel frequentius, vel forte ſemper perducitur ad effectum: & ideo moralis determinatio vocatur: ſicut etiam ſolet dici moraliter impoſſibile, quod eſt valde difficile, quamvis ſimpliciter & abſolute impoſſibile non ſit. Ex qua vocis declaratione conſtat determinationem hanc moralem, etiam ſi preveniat ſeu antecedat uſum liberum non impedire libertatem, in quo multum differt a prædeterminatione phyſica: hæc n. non relinquit potentiam ad oppoſitum, compoſitione facta, quæ cum ſit ex ſuppoſitione prorſus antecedente & cauſali, repugnat libertati: illa vero, cum abſolute relinquat potentiam ad oppoſitum etiam compoſitione facta, non eſt, cur libertati repugnet, ut conſtat ex doctrina Conc. Trident. ſæpe citata.

Quid ſit moralis determinatio

Dicendum eſt ergo, hujuſmodi prædeterminationem moralem voluntatis, ſimpliciter loquendo, fieri poſſe per excitantem gratiam, quanquam neceſſaria non ſit ad liberum conſenſum, ſeu ſupernaturalem actum humanum efficiendum. Hæc poſterior pars eodem modo probanda eſt, quo præced. c. oſtendimus determinationem phyſicam non eſſe neceſſariam, ſcilicet, quia alias nulla gratia excitans, quæ non efficeret in homine hanc moralem determinationem,

Prædeterminatio moralis per gratiam excitantem neceſſaria eſt ad ſupernaturaliter agendum

nem, eſſet in ſuo ordine auxilium ſufficiens ad converſionem vel actum ſupernaturalem efficiendum. Sequela patet, quia illa gratia excitans dicitur ſufficiens, quæ in ſuo ordine ſatis eſt ad effectum, ad quem ſufficere dicitur: hoc enim ipſa vox ſufficientis ſignificat: ſi ergo major excitatio neceſſaria eſt, illa, quæ minor fuerit, non poterit vere appellari auxilium ſufficiens in ratione gratiæ excitantis. Conſtat autem cæteris paribus ſeu reſpectu ejuſdem majorem ſeu vehementiorem excitationem requiri ad determinandam moraliter voluntatem, quam ad movendam & inclinandam illam abſque tali determinatione: ergo, ſi excitatio moraliter determinans neceſſaria eſt, omnis alia minor, quæ non fuerit ſufficiens ad prædeterminandam moraliter voluntatem, non erit etiam ſufficiens ad converſionem ejus: conſequens autem eſt plane falſum; alioqui, vel nullus, vel certe pauciſſimi, ex his qui ſufficienter excitantur ut credant, vel pœnitentiam agant, repugnarent vocationi. Vel e contrario moraliter loquendo, ſeu ſecundum id, quod frequentius accidit, omnes, qui de facto non credunt, vel non conſentiunt, quando vocantur, non ſufficienter vocantur, quod nullus Catholicus audebit concedere; quia, alias pauciſſimi, aut fere nullus, peccarent non credendo, aut pœnitentiam non agendo, ut conſtat ex ſuperius dictis de gratia ſufficiente. Utraque autem illatio in hoc fundatur, quod voluntas moraliter prædeterminata ad conſenſum aut nunquam, aut vix & raro diſſentit, quamvis poſſit: hoc autem principium conſtat ex ipſa voce & definitione moralis prædeterminationis. Non enim dicitur prædeterminatio ad unum, quia tollat potentiam ad oppoſitum; ſed quia ita movet & inclinat, ut regulariter, ac fere ſemper voluntatis conſenſus illam ſequatur: ergo, poſita hac prædeterminatione etiam reſpectu actuum ſupernaturalium, regulariter aut fere ſemper fiunt: ergo, ſi illa eſt ſimpliciter neceſſaria ad ſupernaturalem actum, cum regulariter homines illam non habeant, neque habere poſſunt, regulariter etiam non habebunt auxilium ſufficiens.

Refellitur quædam evaſio

3 Reſpondent aliqui, ſicut hæc determinatio non eſt phyſica, ſed moralis, ita eſſe neceſſariam ad actum ſupernaturalem, non neceſſitate phyſica & ſimpliciter, ſed morali: atque ita poſſe homines, qui hanc non habent fortem excitationem, & moraliter determinantem, nihilominus habere auxilium ſufficiens, quia cum minori excitatione habent poteſtatem ſimpliciter & phyſicam, ut converti poſſint, & convertantur, ſi velint. Hæc tamen doctrina per ſe intellecta, & reſpectu omnium hominum, eſt & aliena a divina bonitate, & ab illa voluntate humanæ ſalutis, quam in Scripturis oſtendit: nam ex ea ſequitur omnes homines, qui non convertuntur, aut ſalvantur, non habere poteſtatem moralem ad ſuam converſionem, vel ſalutem conſequendam: hoc autem falſum eſt, & incredibile. Imo etiam ſequitur, eos, qui peccant moraliter, præſertim contra ſupernaturalia præcepta non habere poteſtatem moralem ad non peccandum, quod eſt valde abſurdum. Primo, quia ubi deeſt moralis poteſtas, deeſſe videtur moralis libertas ſaltem perfecta, qualis ad peccatum mortale neceſſaria eſt: ideo enim motus indeliberati, etiam in materia pravi, excuſantur a culpa mortali, quia moraliter vitari non poſſunt, etiamſi phyſica poteſtas non deſit. Secundo, quia eſſet valde diminuta & imperfecta providentia Dei cum hominibus, meritoque illis in neceſſariis deeſſe cenſeretur; ſi ea ſaltem, quæ moraliter neceſſaria ſunt ad ſupernaturaliter operandum, eis non concederet, vel quantum in ſe eſt offerret: alioqui, quomodo illud verum eſt: *Quid eſt, quod debui ultra facere vineæ meæ, & non feci ei?* & illud: *Quoties volui congregare filios tuos, & noluiſti:* & alia quæ ſupra adduximus tractando de gratia ſufficiente. Deinde illa doctrina nulla ratione fundata eſt, nam voluntas ex ſe, ut libere operetur, non indiget illa morali determinatione antecedente, neque abſoluta, neque morali neceſſitate; ergo neque in actibus ſupernaturalibus illa indigebit. Antecedens conſtat; tum experientia, quia frequentius homo

Iſai. 5.
Luc. 13.

operatur cum morali indifferentia, & ad ſummum intercedit illa moralis determinatio, quando ex habitu vel ex vehementi affectu concupiſcentiæ, aut timoris, aut ex clara notitia, ſeu firmiori judicio objecti proſequendi operatur; tum etiam ratione: quia propoſito objecto ſub ratione ſufficiente ut in illud feratur voluntas, eſt in homine proxima potentia phyſica, ut per voluntatem in id feratur; quæ potentia non eſt aliunde impedita, ut ſuppono; ergo licet non ſit amplius determinata, nec phyſice, nec moraliter poteſt & phyſice & moraliter operari vel non operari, & eligere hoc medium vel illud. Sicut divina voluntas elegit hunc hominem ad gloriam, potius quam illum, vel creationem hujus mundi, potius quam alterius, non ex prædeterminatione aliqua phyſica vel morali, ſed ex ſua libertate. Sic ergo etiam poteſt voluntas noſtra operari per participatam libertatem ſuam, quantum eſt ex ſe. Neque prædeterminatio illa moralis eſt per ſe loquendo illi neceſſaria neque phyſice, neque moraliter. Prior vero conſequentia, nimirum, idem eſſe dicendum per ſe loquendo in actibus ſupernaturalibus, eadem ratione oſtendi poteſt, quia ſine tali determinatione concurrere poſſunt omnes cauſæ phyſicæ neceſſariæ ad talem actum, tum ex parte objecti & intellectus, tum ex parte Dei excitantis ſufficienter, & ſuum adjutorium offerentis, & nullum ex neceſſitate intervenit impedimentum, quod voluntati obſtet, aut difficultatem magnam ingerat, ne libertate ſua moraliter uti poſſit, & ſeſe conjungere cæteris cauſis ad ſupernaturalem actum eliciendum: ergo per ſe loquendo non eſt cur moralis hæc determinatio neceſſaria ſit, etiam moraliter & regulariter loquendo.

4 Dico autem, per ſe, quia oportet in his moralibus actionibus diſtinguere ea, quæ per accidens accidere poſſunt ex indiſpoſitione ſubjecti, ab his qui per ſe conveniunt voluntati, aut gratiæ adjuvanti illam. Hinc enim ſæpe evenire poteſt, ut excitatio, quæ ex ſe moraliter ſufficeret ad eliciendum actum, ſeu ad converſionem abſque prævia morali determinatione, cum ſola ſufficientia cauſarum omnium ſine extrinſeca difficultate aut impedimento, talis (inquam) excitatio in aliquo ſubjecto moraliter non ſufficiet; ut contigit fortaſſe in induratis: id autem non provenit ex morali inſufficientia talis gratiæ & auxilii, ſed ex particulari indiſpoſitione ſubjecti. Hæc vero indiſpoſitio aut difficultas non reperitur in omnibus hominibus, neque eſt frequenter & regulariter conjuncta cum humana natura, etiam lapſa: & ideo illa moralis neceſſitas non reperitur regulariter, neque frequenter in hominibus; non enim omnes ex ſe ſunt indurati, neque habent illam ſpecialem difficultatem reſpondendi vocationi Dei cum ipſius adjutorio. Quinimo, ſi difficultas illa omnibus hominibus communis eſſet, pertinuiſſet ad copioſam Chriſti redemptionem, & ad perfectam & ſuavem Dei providentiam, talem modum vocationis, vel excitationis ex ſe communem & generalem omnibus providere, ut in ſuo genere ad eam difficultatem ſuperandam moraliter ſufficeret. Nam providentia ſicut & prudentia, ac lex, reſpicit ea, quæ frequentius accidunt, ſeu neceſſaria ſunt. Quin potius ita de divina bonitate ſentio, ut exiſtimem, etiam cum his, in quibus eſt illa peculiaris difficultas, ita ſe gerere; ut ſi illi faciant quod moraliter poſſunt, aliquid enim certe poſſunt cum illa excitata gratia ſaltem petere majorem, vel ut Deus aliqua ratione illam difficultatem minuat; ſi hoc (inquam) faciant, Deus negaturus non ſit majora præſidia, & ſubſidia, quibus paulatim moraliter poſſint ad perfectam converſionem pervenire. Et in univerſum opinor, omnem adultum, qui habere dicitur auxilium ſufficiens, aliquid poſſe poteſtate morali ex vi illius operari, quod ſi faciat, non deerit illi gratia divina ſufficiens moraliter, ut tandem perfectam converſionem efficiat, vel ſaltem moraliter efficere poſſit. Sed, quidquid ſit de extraordinariis eventibus aut perſonis peculiariter impeditis, in quibus non tam eſt auxilium ſufficiens in actu, quam in potentia, de reliquis hominibus, qui ordinario & ſufficienti modo actu excitantur vel vocantur ad fi-

dem,

dem, vel pœnitentiam, certum eſt, habere non ſolum phyſicam, ſed etiam moralem poteſtatem ut vocationi conſentiant: quod ex doctrina etiam Concilii Tridentini ſuperius tractata ſatis colligitur. Atque ita tandem fit, ut hæc gratia excitans moraliter hominem determinans, nec ſimpliciter, neque moraliter neceſſaria ſit ad ſupernaturales actus.

Occurritur objectioni.

Dices, ut aliquis convertatur neceſſe eſt trahi, & inclinari a Deo efficaciter: qui autem ſic trahitur ſatis determinatur moraliter. Item neceſſaria eſt completa motio & ſuaſio Dei, ut homo perſuadeatur; illa ergo merito poteſt determinatio moralis appellari. Reſpondetur, efficaciam motionis Dei non conſiſtere in prædeterminatione etiam morali, ſed in alia re infra declaranda: excitationem meam dici completam in ſuo ordine, non quia determinat, ſed quia dat completum principium operandi in ſuo genere, unde etiam qui reſiſtit vocationi ſatis complete excitatur. Nec vero moralis illa inductio, quæ per gratiam excitantem fit, proprie dicitur ſemper moralis prædeterminatio; quia non ſemper tanta eſt, ut indifferentiam moraliter auferre, ſeu notabiliter minuere videatur, hoc autem eſt quod vox prædeterminationis inter alias ſingulariter ſignificat.

Non repugnat dari excitationem ita efficacem, ut moraliter prædeterminet voluntatem.

5. Quod vero hujuſmodi excitatio ſeu determinatio moralis ſit poſſibilis, generatim loquendo, facile intelligi, & declarari poteſt; nam in aliis actibus humanis, ſæpe contingit hominem operari cum hujuſmodi morali determinatione, ut, quando habet evidens judicium, hoc ſibi expedire, & contrarium eſſe ſibi valde incommodum ac pernicioſum; & aliunde in eo volendo, quod ſibi expedit, nulla occurrit difficultas: & juvat etiam plurimum, ſi affectus, vel conſuetudo intercedat. Item ad actus malos poteſt dæmon tam vehementer inducere hominem ſuaſionibus & ſuggeſtionibus, ut, niſi gratia Dei juvetur, moraliter non poſſit ſeſe continere, quin conſentiat: ergo multo magis poteſt Deus ſua excitante gratia ita illuminare hominem, & affectum ejus inclinare & accendere, ut moraliter eum ad conſentiendum trahat, ac determinet. Item in hoc non læditur libertas, ut declaratum eſt: neque aliquid aliud afferri poteſt, cur hoc, vel potentiæ divinæ, vel efficacitati divinæ gratiæ repugnet. Hoc etiam confirmat illud quod de Chriſto Domino docent Patres, habuiſſe nimirum, in aſpectu & verbis ſuis ineffabilem gratiam & virtutem ad perſuadendum, & auditorum animos magna jucunditate alliciendum, ut Cyrillus ait lib. 2. in Ioannem cap. 15. & indicat Chryſoſt. homil. 15. in Ioan. & Origen. lib. 3. cont. Celſum, & recte Hieron. Matth. 9. explicans ſubitam Matthæi converſionem, qui ad unum Chriſti verbum: *Sequere me, ſurgens ſecutus eſt eum*. *Arguit* (inquit Hieronymus) *Porphyrius, vel imperitiam Hiſtorici mentientis, vel ſtultitiam eorum, qui ſtatim ſecuti ſunt Salvatorem*: & primum reſpondet, multas virtutes, multaque ſigna præceſſiſſe, quæ Apoſtolos vidiſſe credibile eſt; deinde addit: *Certe fulgor ipſe & majeſtas divinitatis occultæ, quæ etiam in humana facie relucebat, ex primo ad ſe videntes trahere poterat aſpectu. Si enim in magnete lapide & ſuccinis hæc eſſe vis dicitur, ut annulos, & ſtipulam & feſtucas ſibi copulet, quanto magis dominus omnium creaturarum ad ſe trahere poterat, quos volebat*. Quod autem Chriſtus facere potuit per humanitatem, ſenſibili modo eam, ejuſque verba, ſenſibus objiciendo, poteſt etiam facere per alios miniſtros ſuos, vel immediate in mentibus hominum operando: & hoc eſt, quod Aug. dixit de Spiritu & littera cap. 34. *Viſorum ſuaſionibus agit Deus ut velimus, & ut credamus ſive extrinſecus per Evangelicas exhortationes, ſive intrinſecus, ubi nemo habet in poteſtate, quid ei veniat in mentem*.

Varietas vocationis, & moralis determinationis & declaratio.

6 Sed, quamvis hoc in genere extra omnem ambiguitatem & difficultatem ſit, tamen in particulari non eſt tam facile ad explicandum, quanta poſſit eſſe hæc moralis determinatio. Habet ergo ſine dubio latitudinem. Vocatio enim divina ſufficiens in ſuo genere ad converſionem hominis, quædam intelligi poteſt eſſe minima, ſeu ſimpliciter neceſſaria, ut homo poſſit converti, ſeu ut convertatur ſi velit, ut per ſe conſtat: poteſt autem Deus (quod ſæpe etiam facit) uberiorem & majorem conferre, vel majus lumen communicando, vel intenſiorem actum excitando vel certe plures & diverſos motus inſpirando, quibus voluntas magis allicitur: in quo poteſt eſſe maxima varietas juxta infinitam ſapientiam & potentiam Dei. Atque hinc fit, ut conſiderata ex una parte capacitate, complexione, motibus & habitibus ſeu affectibus hominis qui vocatur; & modo vocationis divinæ ex altera, interdum maneat voluntas æque indifferens, & effectus ad utrumlibet æque contingens: interdum vero ſit difficilior converſio, & raro contingens propter impedimentum hominis; & ſæpe autem propter efficaciam vocationis ſeu abundantiam gratiæ excitantis reddatur voluntas multo magis propenſa & inclinata, quaſi in actu primo ad conſenſum; & ideo effectus fit ut in plurimum contingens: & tunc dicimus voluntatem moraliter determinari. Quo fit, ut hæc determinatio major eſſe poſſit vel minor juxta qualitatem ſeu magnitudinem vocationis: nam ſicut inter effectus raro contingentes unus eſſe poteſt, qui rarius accidet, quam alius: ita inter effectus ſæpius evenientes, poteſt unus frequentius accidere: & ille erat moraliter certior: & ad illum dicetur cauſa magis determinata moraliter: poteſt ergo in hac determinatione eſſe latitudo: quia plura poſſunt concurrere, quæ magis & magis inclinent voluntatem ad talem actum.

7 Difficultas vero ſupereſt, an poſſit hæc determinatio pervenire ad ſummum quendam gradum, in quo ſit exacta certitudo & infallibilis connexio talis effectus cum tali cauſa; ſcilicet conſenſus liberi voluntatis cum excitatione divina, ex ſola efficacia morali talis excitationis. De qua re poſſent multa in utramque partem dici, quæ partim attingemus cap. ſeq. partim ſumi facile poſſunt ex his quæ hactenus tractavimus. Illis ergo omiſſis dicendum cenſeo poſſe perveniri in hac determinatione ad moralem infallibilitatem, quæ ſimpliciter dici poſſit, nunquam deficere; non tamen ad metaphyſicam (ut ſic dicam infallibilitatem;) id eſt, ita exactam ut repugnet deficere. Ratio prioris partis eſt; quia Deus comprehendit capacitatem & inclinationem humanæ voluntatis, & omnes vias & modos quibus ad conſenſum inclinari poteſt, vel impediri: ergo poteſt ita circumvenire, ſeu præparare voluntatem, ut infallibiliter faciat eam conſentire infallibilitate morali. Nam morale eſt, ut voluntas ſe ſinat ferri a vehemente propenſione; maxime, ſi ex parte intellectus, objectum apte proponitur, & avertuntur ea, quæ impedire poſſunt: quod facile poteſt efficere divina gratia. Denique hoc modo multa libere facimus, vel omittimus: quæ infallibilitate quadam morali operamur; & dæmon ſua tentatione poteſt ita hominem opprimere, ut infallibiliter ſequatur conſenſus, niſi gratia Dei ſubveniat: imo & unus homo, ſi probe cognoſcat alterius ingenium, & conditionem, ſitque efficax in perſuadendo, poteſt efficaciſſime illum pertrahere ad id, quod vult; quid ergo non poterit facere Deus? Ratio vero poſterioris partis eſt, quia cum tota hac determinatione manet integra libertas: ergo & poteſtas non conſentiendi, etiam in ſenſu compoſito, ſeu præſuppoſita tali gratia antecedente: ergo abſolute non repugnat, neque eſt impoſſibile, non ſequi talem effectum, poſita tali gratia: ergo neque erit ſimpliciter infallibile, ita ut non poſſit deficere. Sicut ex parte alterius extremi, ſcilicet, quando excitatio ex minima, eſt indiſpoſitio ſeu obduratio hominis magna, licet moraliter ſit infallibile talem hominem induratum non converti, non tamen ſimpliciter ſeu metaphyſice: quia, ſi ille homo faciat quantum poteſt cum illo auxilio, & adjuvante gratia quæ illi ſimul offertur, revera poterit velle, & converti, alioqui excitatio non eſſet ſufficiens. Tandem id explico in hunc modum; nam, licet hæc moralis infallibilitas ſufficiat, ut homo ſimpliciter judicet, talem effectum eſſe futurum, poſita tali cauſa, non tamen ut Deus ita ſimpliciter judicet,

An moralis determinatio ſit interdum omnino infallibilis.

ex

ex vi cauſæ, quia judicium divinum, ita eſt infallibile, ut implicet contradictionem eſſe falſum: illud autem objectum ea vi cauſæ non poteſt ad tantam infallibilitatem pervenire; nam, cum in voluntate maneat vera, realis ac phyſica potentia ad reſiſtendum illi excitationi, non implicat contradictionem, illum effectum impediri: hoc igitur ſenſu dicimus, illam determinationem non poſſe eſſe tantam, ut effectus ſit prorſus infallibilis; & ſolum humano modo dicere poſſumus, quod ſemper eveniat, & hæc limitatio indicatur per illud additum, cum dicimus hoc eſſe *moraliter* infallibile, aut *moraliter* ſemper ita fieri.

C A P U T XI.

Solvuntur nonnullæ objectiones contra præcedentem doctrinam.

1 PRiuſquam de aliis auxiliis dicamus, neceſſe eſt nonnulla Scripturæ, & Auguſtini teſtimonia interpretari, quæ de gratia excitante loquuntur, & videntur doctrinæ traditę contraria. Primum eſt illud Ioan. 6. *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater meus traxerit eum*: illa enim tractio, ut vis verbi ſatis indicat, efficacem motionem & determinationem voluntatis ſignificat, fit autem tractio illa per excitantem gratiam. Utrumque docuiſſe videtur Auguſtinus tract. 26. in Ioan. ubi difficultatem movet, *quomodo volentes credimus; ſi ad fidem trahimur*: & in ſumma reſpondet, tractionem hanc eſſe divinam revelationem ſeu vocationem, quæ ita voluntatem allicit, ut eam faciat volentem, & lib. 1. cont. duas epiſt. Pelag. cap. 3. & 19. ex hoc loco colligit, neceſſariam eſſe gratiam excitantem, & ponderat, non dixiſſe Chriſtum: *Niſi Pater meus duxerit eum; ne putaremus, noſtram voluntatem aliquo modo præcedere: ducitur enim etiam is, qui jam vult*; proprie autem non trahitur, qui jam volebat, ſed tractione efficitur volens. *Trahitur ergo* (ait Auguſtinus) *miris modis ut velit, ab illo qui novit intus in ipſis hominum cordibus operari, non, ut homines (quod fieri non poteſt) nolentes credant: ſed ut volentes ex nolentibus fiant*; & de gratia & libero arbitrio cap. 5. *De magna & efficaciſſima vocatione*, prædicta verba interpretari videtur.

2 Secundum teſtimonium ſuperiori ſimile, & quod illi frequenter Auguſtinus conjungit, eſt etiam Ioan. 6. *Omnis, qui audivit a Patre & didicit, venit ad me*. In quo aperte ſermo eſt de gratia excitante, quæ in mentis illuminatione conſiſtit, & doctrinæ nomine ſignificatur, efficacia autem hujus gratiæ ſignificatur in illis verbis: omnis qui audivit, venit ad me. Unde Auguſtin. de prædeſtinatione Sanctor. cap. 8. *Quid eſt, omnis, qui audivit a Patre & didicit, venit ad me, niſi, Nullus eſt, qui audiat & diſcat a patre, & non veniat ad me: ſi enim omnis qui audivit a Patre, & didicit, venit, profecto omnis qui non venit, non audivit a Patre, nec didicit, nam, ſi audiſſet, & didiciſſet, veniret*; & infra: *Valde remota eſt a ſenſibus carnis hæc ſchola, in qua Deus auditur & docet: gratia iſta ſecreta eſt*; & inferius: *Hæc gratia quæ occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde reſpuitur: ideo, quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur. Quando ergo Pater intus auditur & docet ut venitur ad filium, aufert cor lapideum, & dat cor carneum; ſicut Propheta prædicante promiſit*: Eſt ergo illa gratia efficaciſſima, quam Deus, ut Aug. inferius ſubdit ea miſericordia tribuit his, *quos ſalvare vult; cæteris vero juſte non dat; quamvis ſi ipſos docere voluiſſet, procul dubio venirent & ipſi: non enim fallit, aut fallitur, qui ait: Omnis qui audivit a Patre & didicit, venit ad me. Abſit ergo ut quiſquam non veniat, qui a Patre audivit & didicit*. Quod magis exponens de bono perſeverantiæ cap. 14. ait: *Quamvis dicamus Dei donum eſſe obedientiam, tamen homines exhortamur ad eam, ſed illis, qui veritatis exhortationem obedienter audiunt, ipſum donum Dei datum eſt; hoc eſt, obedienter audire, illis autem qui non ſic audiunt, non eſt datum*. De hac efficaci gratia ita ſcribit libro primo de gratia Chriſti c. 13. *Hæc gratia ſi doctrina dicenda eſt, certe ſic dicatur, ut altius & interius eam Deus cum ineffabili ſuavitate credatur infundere: non ſolum per eos, qui plantant & rigant extrinſecus, ſed etiam per ſeipſum, qui incrementum ſuum miniſtrat occultus*; & in fine capitis concludit: *Hoc modo quiſquis diſcit, agit omnino, quidquid agendum didicerit*: & ſubdit c. 14. de hoc docendi modo dixiſſe dominum: *Omnis qui audivit a Patre* &c. & addit, de illo qui non venit, non poſſe dici. Audivit & didicit, ſed venire noluit; *Nam ſi omnis qui didicit, venit, profecto, qui non venit, nec didicit, hoc docendi modo, quo per Spiritus gratiam ita docet Deus, ut quod quiſque didicerit, non tantum cognoſcendo videat, ſed etiam volendo appetat agendoque perficiat*.

3 Tertium teſtimonium ſumi poteſt ex illis verbis ad Rom. 8. *Qui Spiritu Dei aguntur, hi ſunt filii Dei*. Dicuntur enim juſti agi Spiritu Dei, quia illis bona inſpirat juxta illud: *Spiritus ubi vult ſpirat, & vocem ejus audis*. Hæc autem ſpiratio ad gratiam excitantem pertinet, unde Aug. in Euch. c. 64. referens hæc verba: *Quotquot Spiritu Dei aguntur hi filii ſunt Dei*; ita tacite exponit: *Sic ſpiritu Dei excitantur, ut tanquam filii Dei proficiant ad Deum*. Aguntur ergo ab Spiritu ſancto per gratiam excitantem; & tamen efficaciſſime aguntur; ut verbum ipſum, agi, ſatis declarat; & univerſalis propoſitio, quod omnes qui ſic aguntur, ſunt filii Dei, ut ſignificavit Aug. lib. 1. de gra. Chriſti c. 25.

Nec ſatis eſt, ſi quis reſpondeat, his locis ſolum probari, dari interdum hominibus gratiam excitantem moraliter efficacem; tum quia dicta teſtimonia non ſolum probant, hanc gratiam ita efficacem interdum dari, ſed etiam eſſe ſimpliciter neceſſariam; ut patet ex verbis Chriſti, *Nemo poteſt*; nam, ſi ſine illa tractione venire nullus poteſt ad Chriſtum, ſimpliciter neceſſaria eſt ad veniendum; quod etiam Auguſt. in citatis locis apertiſſime, & copioſiſſime declaravit, tum etiam, quia ad veritatem illarum locutionum non ſatis eſt efficacia moralis, qualis a nobis explicata eſt: ſed neceſſaria eſt exacta & omnimoda infallibilitas, quæ ſine phyſica prædeterminatione intelligi non poteſt.

4 Quarto adjungere poſſumus nonnulla alia Aug. teſtimonia; quale eſt illud de grat. & liber. arbit. c. 16. *Certum eſt, nos facere cum facimus, ſed ille facit, ut faciamus præbendo vires efficaciſſimas voluntati*: declaraverat autem Deum facere in nobis præparando voluntatem noſtram per excitantem ſeu operantem gratiam. Item de Cor. & gra. c. 12. cum dixiſſet, primo homini ante peccatum datum eſſe ut perſeverare poſſet, non vero ut perſeveraret, addit: *Nunc vero poſteaquam eſt illa magni peccati merito amiſſa libertas, ſcilicet, a ſervitute, & fomite peccati, etiam majoribus donis adjuvanda remanſit infirmitas*. Explicans vero inferius, quod ſit hoc majus adjutorium, ſubdit: *Nec de ipſa perſeverantia boni voluit Deus ſanctos ſuos in viribus ſuis, ſed in ipſo gloriari, qui eis non ſolum dat adjutorium, quale primo homini dedit, ſine quo non poſſint perſeverare, ſi velint; ſed in eis etiam operatur & velle*; & infra: *Subventum eſt ergo infirmitati humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter, & inſeparabiliter ageretur & ideo quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adverſitate aliqua vinceretur*. Quæ verba ſunt adeo expreſſa, ut nulla ponderatione indigeant.

5 Imo ex eis ſumi poteſt, aliud argumentum, quod valde enervat omnia in ſuperioribus a nobis facta: quod ſumitur ex dono perſeverantiæ, quo, teſte Auguſtino, hic non ſolum datur homini ut poſſit, ſed ut perſeveret, & ut infallibiliter perſeveret, quod poteſt merito vocari auxilium efficax ad perſeverandum. Sine quo dono poſt lapſum Adami neminem perſeverare poſſe, docet Aug. ibid. in illis verbis: *Nam ſi infirmitate vitæ hujus hominibus relinqueretur voluntas ſua, ut in adjutorio Dei, ſine quo perſeverare non poſſent, manerent ſi vellent, nec Deus in eis operaretur ut vellent, inter tot & tantas tentationes, infirmitate ſua voluntas ipſa ſuccumberet; & ideo perſeverare non poſſent, quia deficientes infirmitate, nec vellent*,

lent, aut non ita vellent infirmitate voluntatis, ut poſſent. Igitur ſine auxilio efficaci & infallibili ad perſeverandum, nemo perſeverare poteſt, teſte Auguſtino, tali ſcilicet potentia, quæ in actum reducatur. Eſt ergo tale auxilium neceſſarium ad perſeverandum: & nihilominus ſine illo habent homines auxilium ſufficiens ad perſeverandum, etiam illi, qui non perſeverant, ut conſtat ex Conc. Trid. ſeſſ.6. c. 13. & Conc. Arauſ. II. cap. 25. ergo dari poteſt auxilium ſufficiens ſine alio ita efficaci, quod ex ſe infallibilem habeat effectum & faciat hominem operari, quodque non ſit in hominis poteſtate, ſed ex ſola Dei voluntate detur: ergo idem dici poteſt etiam de ſingulis actionibus ſupernaturalibus, atque ita facile ruunt argumenta præcipua in confirmationem noſtræ ſententiæ facta. Et confirmari poſſet hæc difficultas, nam juxta doctrinam Aug. longe alia gratia requiri videtur in homine lapſo ad perſeverandum, aut bene operandum, quam in angelis vel primo homine; hæc autem difficultas in c. 15. commodius tractabitur.

6 Aliud argumentum ſumi poteſt ex doctrina Aug. citatis locis. Nam ſi gratia excitans neceſſaria ad volendum non determinat infallibiliter voluntatem hominis, nullum eſt myſterium, nullave admiratio in hoc, cur ex duobus vocatis unus credat, alius non credat, quia neutrius voluntas per vocationem determinatur; & ita poteſt unus ſuo arbitrio ei repugnare, alter eodem arbitrio cooperari gratiæ Dei & conſentire. At vero Auguſtinus magnum in hoc invenit myſterium; cur unus ita vocetur, ut perſuadeatur, alter vero non ita, ut perſuadeatur. De quo ſuper Joan. ait: *Cur hunc trahat, & illum non trahat, noli judicare ſi non vis errare*, & de Spir. & lit. cap.34. *Jam, ſi ad illam profunditatem ſcrutandam quiſquam nos coarctet, cur ille ita ſuadeatur, ut perſuadeatur, ille autem non ita: duo ſola occurrunt interim, quæ reſpondere mihi placet. O altitudo divitiarum, &c. Numquid iniquitas eſt apud Deum. Cui reſponſio iſta diſplicet, quærat doctiores, ſed videat ne inveniat præſumptores*.

Exponitur locus Joan. 6. Nemo poteſt venire ad me, &c.

7 AD Scripturæ teſtimonia dicam in primis, quid in ſingulis ratio & literæ contextus exigat, deinde Auguſtini mentem in omnibus explicabo. Ad illa ergo verba Joannis: *Nemo poteſt venire ad me, niſi pater meus traxerit eum*. Manichæi, ut Chryſo. homil. 45. & Aug. tract.26. in Joan. ſignificant, hoc teſtimonio utebantur ad negandam libertatem arbitrii: quia tractio vim quandam & neceſſitatem ſignificare videtur. Sed hi errarunt non diſtinguentes inter propriam & quaſi materialem illius vocis ſignificationem, & tranſlatam ac metaphoricam, quæ frequens eſt: non ſolum in uſu Scripturæ, ſed etiam aliorum auctorum. *Tractio* enim ex prima impoſitione ſignificat localem motum; imo in rigore, violentum ſignificare videtur: hinc vero tranſlata eſt illa vox ad ſignificandum metaphoricam ſeu moralem motionem, qua vel fiais, vel rogans aut perſuadens, impellit, ſeu movet voluntatem, juxta illud quod Aug. etiam citat: *Trahit ſua quemque voluptas*. In hac ergo ſignificatione uſus eſt Chriſtus verbo trahendi: & ideo nihil ex verbis ejus contra libertatem colligi poteſt.

Hæc autem reſponſio, quam prædicti Patres adhibent Manichæis, eodem modo ad rem de qua agimus, applicanda eſt. Non enim magis ex verbo trahendi in illa ſignificatione ſumpto colligi poteſt phyſica prædeterminatio, quam neceſſitas: voluptas n. quæ unumquemque trahere dicitur, non phyſice illum prædeterminat. Item in Scriptura, ſicut Deus dicitur trahere ad bonum, ita & dæmon ad malum. Apocalypſis 12. *Draco trahebat ſecum tertiam partem ſtellarum*, non phyſica prædeterminatione, ſed perſuaſione. Imo nec ſemper verbum illud, Deo aut gratiæ attributum, ſignificat efficacem vocationem ſeu tractum, qui in re effectum habeat; ſed interdum declarat ſolum ſufficientiam & vim magnam ad homines commovendos, & inclinandos. Sic Jo. 12. *Ego, ſi exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipſum*. Nam, licet hic locus alias etiam habeat expoſitiones; tamen hæc videtur maxime probabilis & propria: Chriſtus enim crucifixus, ſicut omnes illuminat, omnes etiam trahit: nam omnibus dedit poteſtatem filios Dei fieri, & beneficium mortis Chriſti, ex ſe potens eſt & ſufficiens ad trahẽdum corda omnium in amorem ejus. Quomodo etiam dicitur Oſeæ 11. *In funiculis Adam traham eos*: id eſt, beneficiis, quibus ligari homines ſolent, eos vehementer ad me amandum movebo. Significatur ergo illa voce vehemens quædam & ſuavis motio moralis, quæ propriam determinationem voluntatis ejus, qui trahi dicitur, non excludit. In citatis itaque verbis Joannis in rigore ſolum docetur neceſſitas divinæ illuminationis, vocationis, & excitationis ad fidem, & alias actiones ſupernaturales, quæ merito nomine tractionis ſignificantur, quia magnam vim, & efficacitatem habent ad convertendos homines, non vi, neque phyſica actione, ſed morali & ſuavi inductione, juxta illud Cant.1. *Trahe me poſt te, curremus in odorem unguentorum tuorum*. Atque ita tacite videtur hanc tractionem explicuiſſe Conc. Sen. in decretis fidei, c.15. dicens: *Nec denique tale ſit hujuſmodi trahentis Dei auxilium, cui voluntas reſiſtere non poſſit*.

8 Dices, ergo licet ex vi illorum Chriſti verborum verum ſit, neminem ad Chriſtum venire, niſi qui trahitur a Patre; non tamen e converſo neceſſario ſequitur, omnes, qui trahuntur, venire ad Chriſtum: quia nihil eſt, quod cogat ad intelligendum illa verba de ſola tractione efficaci, & quæ in re habet effectum. Reſpondetur, quamvis verbum trahendi nude ſumptum ad id non cogeret, tamen ex contextu licet colligere, ita eſſe intelligendum. Nam Chriſtus ſolum voluit arguere Judæos, quod murmurarent, & verba ejus falſa exiſtimarent, eo quod divino lumini & vocationi impedimentum ponerent; & hoc eſt quod ait: *Nolite murmurare invicem, nemo poteſt venire ad me*, id eſt, in me credere, *niſi quem pater traxerit*, id eſt, niſi illuſtratus & doctus a Patre; quales vos non eſtis; quia impedimentum ponitis. At vero illi Judæi, ad quos Chriſtus loquebatur, jam excitabantur: & trahebantur ita ſufficienter, ut poſſent credere & venire ad Chriſtum, ſi vellent: alioqui adhuc non peccaſſent, nec reprehenſione eſſent digni, non credentes Chriſto: ergo loquitur Chriſtus de tractione efficaci, ſimul tamen indicans, eorum culpam eſſe, quod eam non haberent. Et ideo juxta hunc ſenſum non ſolum verum eſt, neminem venire ad Chriſtum, niſi qui trahitur a Patre; ſed e converſo etiam verum eſt, omnem eum qui trahitur a Patre, venire ad Chriſtum, ſicut paulo ante dixerat Chriſtus: *Omne, quod dat mihi Pater, ad me veniet*: non enim aliter dat Pater homines Chriſto, niſi trahendo illos ad ipſum. Unde Proſper lib. 2. de vocatio. Gent. cap. 9. alias 27. ait his verbis ſignificaſſe Dominum; *fidem in ipſum ex Patris haberi munere, qui in cordibus trahendorum hoc egit, ut crederent; hoc efficit, ut vellent: non enim eſſet unde traherentur, ſi ſequaces fide & voluntate non eſſent, quoniam, qui non credunt, nec trahuntur omnino, ut veniant*. Atque hoc ſenſu optime procedunt omnia, quæ ex hoc loco Aug. colligit: primum non poſſe hominem venire ad Chriſtum, niſi præmoveatur & excitetur a Patre, nam tractionis vox hoc etiam indicat; initium ſcilicet veniendi ſumi a trahente, ut recte notavit Proſper contr. Collatorem cap.6. dicens. *Si initium ſalutis eſſet ex nobis, non ex toto verum eſſet, quod ait Dominus: Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater meus traxerit eum*. Deinde neminem venire, niſi ita vocetur & excitetur, ut perſuadeatur & trahatur: utrumque autem horum fieri optime poteſt ſine prædeterminatione phyſica alliciendo voluntatem, & ſuaviter inclinando ut obediens fiat, ut eleganter poſt Aug. declaravit Proſper contra Collator. cap.6. & 14. docens totum hoc negotium fieri per divinas illuſtrationes, & inſpirationes, & proponendo objecta ſeu motiva, quæ voluntatem alliciant: *Sic enim* (concludit) *Dominus dabit ſuavitatem, & terra noſtra dabit fructum ſuum*. Et optime

Occurritur objectioni

Google

optime Cyril. Alex. lib. 4. in Joan. cap. 6. dicens: *Non vi quadam cogi, trahique credentes putandum eſt, ſed motione, doctrina, & revelatione ineffabiliter facta.* In quo autem poſita ſit efficacia hujus tractus, vel quis ſit ille modus ita vocandi hominem, ut de facto veniat & conſentiat, declarabimus poſtea, reſpondendo ad Auguſtini teſtimonia; non ſolum certum ſit, id non conſiſtere in prædeterminatione phyſica juxta mentem Aug., & aliorum Sanctorum; tum quia hæc prædeterminatio non ſit ex vi excitationis, & illuminationis, ut oſtenſum eſt; non enim ſit morali modo, ſuadendo & afficiendo voluntatem per aliquos actus aut prævios motus vitales, ſed ſolum ex parte potentię determinando illam quaſi vi quadam: at vero D. Aug. ſemper declarat hunc tractum per moralem perſuaſionem; tum etiam, quia illa phyſica prædeterminatio non eſt in manibus hominis; nec poſſet ejus culpæ tribui, quod illam non habeat, ut in ſuperioribus viſum eſt, trahi autem & converti, ſimpliciter eſt in poteſtate hominis, ex cujus voluntate & culpa provenit, quod, cum excitatur & vocatur, non etiam trahatur.

Exponitur locus Io. 6. Omnis qui audivit a Patre, &c.

9 Secundum teſtimonium ejuſdem fere rationis eſt cum præcedente; nam illa verba conſequenter dicta ſunt a Chriſto Domino poſt præcedentia, & ad declarandum illa. Poſſumus autem hoc loco adjungere, in illis verbis non tantum eſſe ſermonem de excitante gratia, ſed etiam de adjuvante, quod Aug. ſatis ſignificavit lib. 1. de grat. Chriſti cap. 14. ubi tractans hæc verba, inquit: *Quis non videat, & venire quemquam, & venire arbitrio voluntatis? Sed hoc arbitrium poteſt eſſe ſolum, ſi non venit, non poteſt autem eſſe niſi adjutum, ſi venit.* Non dicit, niſi phyſice prædeterminatum, ſed *adjutum*; quod valde diverſum eſt, ut ex dictis conſtat, & in ſequentibus amplius demonſtrabitur. Juxta hanc autem expoſitionem poſſet quis diſtinguere inter illa duo verba, *audire & diſcere*: non enim omnis qui audit, diſcit; ſed is qui ita intelligit ea, quæ audit, aut eis perſuadetur, ut aſſenſum præbeat. Atque hoc modo *audire a Patre*, indicare poteſt ſolam gratiam ſufficientem, quam habent omnes qui vocantur & audiunt; quamvis non diſcant, nec convertantur: *audire autem & diſcere*, dicit gratiam efficacem, ſeu habentem effectum perſuadendi, non tamen ſine cooperatione liberi arbitrii: quia, ut dictum eſt, jam in eo effectu includitur non ſolum gratia excitans, ſed etiam adjuvans, quæ, cum ſit cooperans, non poteſt eſſe efficax, ſeu habere effectum ſine cooperatione liberi arbitrii. Sic igitur veriſſimum eſt, omnem, qui audivit a Patre & didicit, venire ad Chriſtum, quia ipſummet diſcere, eſt venire: non eſt enim aliud audire & diſcere, quam credere: credere autem in Chriſtum, eſt venire ad eum. Unde, quum venire dicitur omnis qui audit & diſcit, idem utroque verbo ſignificatur; ſed per verbum diſcendi explicatur metaphora, quæ in verbo veniendi continetur; & ideo mirum non eſt, quod omnis qui didicit, veniat, cum in eo qui didicit, etiam cooperatio liberi arbitrii includatur. Neque mirum etiam eſt, quod talis gratia ſit efficax, cum in ea includatur gratia cooperans, cum qua ſimul liberum arbitrium cooperatur; & ideo neceſſario habet effectum, non ex prædeterminatione phyſica, aut ex antecedente aliqua ſuppoſitione, ſed ex determinatione libera voluntatis cum divina gratia adjuvante. Atque hæc tota expoſitio accommodari facile poſſet ſuperiori teſtimonio. Nam dici poteſt Pater trahere ad Filium credentes, non ſolum per excitantem, ſed etiam per adjuvantem & cooperantem gratiam, ut ſignificavit Cyrill. Alexand. l. 4. in Jo: c. 5. in verbis illis, *conſilio Patris atque auxilio*, & Proſp. cont. Collat. c. 6. dicens: *Non ex toto verum eſſet, quod ait Dominus; Nemo venit ad me, niſi Pater, qui miſit me, attraxerit eum, ſi cujuſpiam hominis ſine Dei illuminatione eſſet credenda converſio, aut ullo modo ſe voluntas hominis ad Deum ſine Deo poſſet extendere, quæ eum vocatum ad filium trahit.* Igitur illa tractio utrumque includit, ſcilicet, divinam illuminationem, & adjutorium; & ita qui vocatus venit, non ſolum trahitur quia vocatur, ſed etiam quia ipſummet actum, quo venit, a Patre recipit per adjuvantem gratiam. Unde etiam mirum non eſt, quod omnis qui ſic trahitur, veniat: quia, dum ſic trahitur, jam libere conſentit. Denique eodem modo poſſent exponi ſuperiora Chriſti verba: *Omne quod dat mihi Pater, ad me venit.* Dat enim Pater Filio homines in ipſum credentes, non ſolum quia eos vocat, ſed etiam quia adjuvat ut credant. Quod ſignificavit Chryſ. hom. 44. & 45. in Io. dicens, his omnibus ſermonibus, nil aliud voluiſſe Chriſtum docere, quam: *Neminem poſſe in ipſum credere niſi illuminetur, & cœleſti virtute juvetur*, quamvis, nec credere poſſit, nec trahi, nec dari a Patre, niſi ſimul libero arbitrio cooperetur, & veniat.

10 Sed quamvis hæc in rigore viderentur ſufficere ad intelligenda Chriſti verba, Aug. tamen aliud altius myſterium divinæ prædeſtinationis & gratiæ in eis latere intellexit, ut patet ex citatis locis, & præſertim lib. 1. de Prædeſt. Sanct. cap. 7. & ſeq. Unde non ſolum intelligit, quod omnis qui audivit & didicit, venit ratione cooperantis gratiæ, ſed etiam ratione congruæ vocationis, & interioris doctrinæ ita accommodatæ ad effectum hominis, ut eum ſuaviter ad cooperandum gratiæ Dei inducat; ut ita efficacia hujus gratiæ non tantum ſit in cooperante, ſed etiam in excitante; quæ tunc habet hanc efficaciam (ut ſæpiſſime repetit Auguſtin.) quando eſt ſecundum propoſitum divinæ electionis; de qua recte poteſt intelligi verbum illud: *Omne quod dat mihi Pater ad me venit*, ſcilicet, omne quod dat per æternam electionem, vel per vocationem congruam ab illa procedentem; juxta illud Jo. 17. *Non pro mundo rogo, ſed pro his, quos dediſti mihi*, ut Aug. expoſuit tra. 107. Et juxta hanc etiam Aug. doctrinam nulla prædeterminatio phyſica ex verbis illis colligi poteſt; nam hæc efficacia congruę vocationis cum tota pertineat ad excitantem gratiam, non poteſt in phyſica prædeterminatione conſiſtere, ſed in morali cauſalitate & inductione, qua Deus juxta infinitam, & æternam ſuam ſapientiam hominem eo modo vocat, quem aptum fore cognoſcit ut libere aſſenſum præbeat, ut ſtatim amplius declarabimus. Et de hac vocatione congrua intelliguntur omnia, quę in illa ſecunda objectione ex Aug. citata ſunt, ut mox videbimus, & ex ipſis locis & contextu perſpicuum eſt.

Alia expoſitio Aug.

11 Tertium teſtimonium eundem habet ſenſum, quem præcedentia: non enim dicuntur filii Dei ita agi Spiritu Dei, quin etiam ipſi agant, & libere ſe moveant. Unde recte Aug. lib. 1. de grat. Chriſti c. 25. *ut agant quod bonum eſt, ab illo aguntur, qui bonus eſt.* Et copioſius ſerm. 13. de verb. Apoſt. *Dicit mihi aliquis: ergo agimur; non agimus? Reſpondeo. Imo agis & ageris, & tunc bene agis, ſi a bono ageris. Spiritus enim Dei, qui te agit, agentibus adjutor eſt, ipſum nomen adjutoris præſcribit tibi, quia tuipſe aliquid agis*, &c. Ex quibus Aug. verbis intelligimus, non ſolum ratione excitantis gratiæ, ſed etiam adjuvantis dictum eſſe: *Qui Spiritu Dei aguntur, hi ſunt filii Dei*, quod ſtatim Aug. expoſuit dicens: *Spiritu exhortante, illuminante, & adjuvante.* Explicat autem hoc adjutorium eſſe per cooperationem, adducens illud ad Ro. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum: & concludit: Si non eſſes operator, ille non eſſet cooperator.* Eodem modo exponit Proſper. lib. 2. de vocation. Gent. c. 10. alias 3. ubi ſignificat nihil aliud eſſe Spiritu Dei agi, niſi Spiritu Dei regi. *Si ad ipſa (inquit) mundi exordia recurramus, inveniemus omnium Sanctorum, qui diluvium præceſſerunt, Dei Spiritum fuiſſe rectorem: propter quod & filii Dei nominati ſunt: quoniam, ut ait Apoſtolus: Qui Spiritu Dei aguntur, hi ſunt filii Dei.* Addit vero in lib. Sentent. in 310. plus eſſe agi, quam regi, *qui enim regitur, aliquid agit, & ideo regitur, ut recte agat; qui autem agitur, aliquid ipſe agere vix intelligitur, & tamen tantum præſtat voluntatibus noſtris gratia ſalvatoris, ut non dubitet Apoſtolus dicere. Quotquot Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei ſunt.* Quod videtur a Proſpero per quandam exaggerationem dictum ad declarandum in hoc negotio primarias partes eſſe divinæ gratiæ, quæ non ſolum concomitando, ſed etiam præveniendo,

Expoſitio teſtimonii ad Rom. 8

do, & dirigendo, noſtras voluntates gubernat. Unde in lib. contra Collat. c. 10. ſic inquit: *Preparatur voluntas a Domino, &, ut boni aliquid agant, paternis inſpirationibus, ſuorum ipſe tangit corda fidelium: Quot enim ſpiritu Dei aguntur, hi filii ſunt Dei, ut nec noſtrum ſentiamus deeſſe arbitrium, & in bonis quibuſque ac voluntatis humanæ ſingulis motibus, magis ipſius valere non dubitemus auxilium.* Quæ verba non ſunt ſolius Proſperi, ſed plurium Epiſcoporum Africanorum in Reſcripto ad Zozimum Papam. Quæ etiam refert & maxime commendat Cęleſtin. epiſt. 1. ad Epiſcopos Galliæ ca. 8. Igitur in hoc quod filii Dei aguntur ab Spiritu Sancto, non magis includitur determinatio phyſica, quam in eo, quod ab ipſo excitantur & adjuvantur in omnibus actibus, quos ut filii Dei operantur. Imo nec aliqua prædeterminatio moralis, quia propria ſeu ſpeciali efficacia, aut abundantiori gratia fiat, ex vi illius locutionis neceſſaria eſt, ſed ſufficit illa præventio & excitatio Spiritus Sancti cum communi gratiæ adjutorio, ſine quibus opera pietatis facere non poſſumus, ut ratione illius ab Spir. Sancto regi, & agi dicamur; & ita ut nos agamus, & ad eadem opera cum ejus adjutorio liberam noſtram voluntatem determinemus.

Ad quartam de vocatione efficaci.

AD quartam de efficaci vocatione ſeu excitatione ad ſingulos actus ſupernaturales neceſſaria ex mente Auguſtini, certum eſt Auguſt. duas vocationes diſtinguere: unam communem, aliam propriam, quam appellare ſoles vocationem ſecundum propoſitum gratiæ Dei, & vocationem electorum, quam ait lib. de Præd. Sanct. c. 16. ſignificaſſe Apoſt. 1. ad Corinth. 1. dicentem: *Nos prædicamus Chriſtum crucifixum, Judæis quidem ſcandalum: Gentibus autem ſtultitiam, vocatis autem Judæis atque Græcis Chriſtum Dei virtutem & Dei ſapientiam. Vocat* (inquit Aug.) *prædeſtinatos multos filios ſuos, ut eos faciat membra prædeſtinati unici Filii ſui, non ea vocatione qua vocati ſunt, qui noluerunt venire ad nuptias; illa quippe vocatione & Judæi vocati ſunt, & Gentes, quibus Chriſtus crucifixus ſcandalum eſt vel ſtultitia; ſed ea vocatione prædeſtinatos vocat, quam diſtinxit Apoſtolus dicens. Ipſis vocatis Judæis & Græcis, &c. ſciens eſſe quandam vocationem eorum, qui ſecundum propoſitum vocati ſunt.* De qua ibidem intelligit illud: *Quos prædeſtinavit, hos & vocavit*, ad Rom. 8. & illud: *Non ex operibus, ſed ex vocatione dictum eſt ei, quia major ſerviet minori*, c. 9. & illud: *Sine pœnitentia ſunt dona Dei*; ac tandem concludit: *Ad hanc vocationem, qui pertinent, omnes ſunt docibiles Dei; nec poteſt quiſquam eorum dicere; Credidi, ut ſic vocarer, prævenit eum quippe miſericordia Dei, quia ſic vocatus eſt, ut crederet.* Et hanc eandem doctrinam inculcat, in omnibus teſtimoniis, inter obiiciendum citatis, & de correptione & gratia cap. 7. & epiſt. 46. & 107. ubi hanc vocationem appellat, *altam atque ſecretam*: & lib. 83. quæſtionum quæſt. 68.

Quis autem ſit modus hujus efficacis vocationis, & unde proveniat, colligi poteſt ex nonnullis locis Auguſt. in quibus ait, quando Deus vult aliquem electum infallibiliter convertere, eas res, vel ſigna, vel facta externa aut interna illi proponere, quæ juxta ejus ingenium & conditionem novit eſſe apta ut illum ad conſenſum pertrahant. Sic Auguſt. de bono perſeverantiæ c. 14. hoc declarans, inquit: *Ex quo apparet, habere quoſdam in ipſo ingenio divinum naturaliter munus intelligentiæ, quo moveantur ad fidem, ſi congrua ſuis mentibus, vel audiant verba, vel ſigna conſpiciant*: & lib. 1. ad Simplic. q. 2. ait: *Paulum una deſuper voce proſtratum fuiſſe, occurrente atque tali viſo, quo mens illa & voluntas, refracta ſævitia, retorqueretur, & corrigeretur ad fidem*: & hac ratione appellat illam vocationem, *magnam & efficaciſſimam, & ex ſingulari gratia.* Et idem ſignificat de Spirit. & lit. cap. 33. & 34. & aliis locis ſupra citatis. Non ergo conſtituit Auguſt. hanc efficaciam in phyſica prædeterminatione; ſed in congruitate quadam morali, quam Deus ſervat cum aliquem vult convertere; eum vocando, quando, aut quomodo ei novit expedire, ut aures dociles præbeat, & conſentiat; prout latius infra ca. 14. dicetur. Ubi etiam oſtendemus, illam certam connexionem, nimirum, quod talia ſigna, objecta, aut inſpirationes, per excitantem gratiam hujus ſingularis vocationis applicata, infallibiliter habeant effectum, quem Deus intendit, non eſſe referendum ad ſolam vim moralem & cauſalitatem, quam ex ſe habent, ſed ad infinitam Dei præſcientiam, qua de rebus omnibus præſcit, non ſolum quid agere poſſunt, ſed etiam quid ſint acturæ, ubicumque & quomodocumque ad agendum applicentur.

13 Atque ex his facile declaratur quinta objectio de dono perſeverantiæ quo Auguſt. ait, dari homini, Ad 5. de dono perſeverantiæ
non tantum ut poſſit perſeverare, ſed etiam ut perſeveret: nam in primis ad perſeverandum in gratia neceſſarium eſt ſpeciale Dei auxilium, quod per gratias, excitantem & adjuvantem conſertur. Ut ergo actu perſeveret homo, neceſſe eſt, ut Deus per illud auxilium effectum obtineat, quem intendit, & conſequenter neceſſarium eſt, ut illud auxilium tribuat eo tempore & modo, prout novit fore congruum & accommodatum tali homini, ut in eo infallibiliter habeat effectum; & hoc eſt illud magnum perſeverantię donum, quod Deus tribuit ſuis electis: & hoc modo eos gubernat, ut indeclinabiliter & inſeparabiliter non deficiant, ergo neque ad hoc donum neceſſaria eſt phyſica prædeterminatio, ſed ſapientiſſima & potentiſſima protectio Dei, & morale regimen; quod Aug. indicavit neceſſarium omnibus electis, ut infallibiliter ſalventur.

Neque hinc recte fit argumentum ad enervandas rationes a nobis factas in ſuperioribus de gratia ſufficiente; nimirum, quod hoc donum neceſſarium eſt ad perſeverandum; & nihilominus, qui illo carent, habent auxilium ſufficiens ad perſeverandum. Nam in primis non eſt eadem ratio de auxilio neceſſario ad ſingulos actus, de quo ſupra loquebamur, & de auxilio neceſſario ad collectionem actuum; quale eſt auxilium ad perſeverandum; nam cum auxilium eſt neceſſarium ad determinatum actum, ſine illo aliud non ſufficit ad illum actum; & ita nullus alius actus relinquitur, ad quem illud aliud auxilium poſſit eſſe ſufficiens; at vero, cum aliud auxilium comparetur ad collectionem actuum, quamvis illud ſolum non ſufficiat ſine alio majori ad totam collectionem, poteſt nihilominus eſſe auxilium vere ac moraliter ſufficiens ad ſingulos actus diviſive ſumptos; & hoc in rigore ſatis eſt, ut homini imputetur, quod non perſeveret: quia ſingula peccata poteſt vitare, & non aliter cadit, ſeu non perſeverat, quam in ſingulis peccatis ſeu in aliquo illorum deficiendo.

14 Deinde etiam reſpectu perſeverantiæ, ſimpliciter fatendum eſt eſſe in hominis poteſtate perſeverare, Quomodo ſit in poteſtate hominis perſeverare?
quamvis fortaſſe perſeveraturus non ſit: quia ſi eſt injuſtus, juſtificari poteſt; & poſtquam jam eſt juſtus non deſeretur a Deo, niſi ipſe Deum deſerat. Quapropter auxilium recipit ſufficiens, non ſolum ut poſſit perſeverare, ſed etiam ut perſeveret, ſi velit; alioqui vel non eſſet vere ſufficiens reſpectu ſingulorum operum; vel ſaltem reſpectu collectionis non eſſet moraliter ſufficiens: quod etiam eſt inconveniens, ut argumenta ſuperius facta c. 9. probant. Quia vero perſeverantia non conſiſtit in uno actu, ſed in progreſſu vitæ & ſucceſſione quadam, non eſt neceſſe, ut auxilium ſufficiens ad illam, ſimul & actu detur; ſed ſucceſſive & in potentia, ſeu præparatione, quantum eſt ex parte Dei. Itaque, ſi juſtus per auxilium quod nunc actu recipit, faciat quod in ſe eſt, recipiet a Deo, ſi neceſſarium moraliter fuerit, majus & ſufficiens auxilium, quo in actibus proxime ſequentibus bene operari, & perſeverantiam continuare poſſit. Quod ſi cum auxiliis illis recte ſe geſſerit, in poſterum recipiet majora, prout moraliter neceſſaria fuerint ad perſeverandum amplius: atque in hunc modum cujuslibet juſti poteſtate perſeverare uſque in finem vitæ. Et hoc ſignificavit Conc. Trid. d. c. 13. ubi, cum dixiſſet, perſeveran-

verantiæ munus, non poſſe eſſe niſi ex Deo, neminemque poſſe abſoluta certitudine illud ſibi polliceri, ſubdit: *Tametſi in Dei auxilio firmiſſimam ſpem collocare & reponere omnes debent: Deus enim, niſi ipſi ejus gratiæ defuerint, ſicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle & perficere.*

Ad ultimam objectioné.

15 Ad ultimam vero rationem, de illa admiratione Auguſtini: *Cur hunc trahat, illum non trahat, &c.* plura ſunt a nobis in ſequentibus dicenda, tractando quæſtionem illam, an cum æquali auxilio gratiæ per modum principii ſtet unum converti, & alium non converti; nunc ſolum adverto, Auguſtinum non dixiſſe, quomodo hunc trahat, illum non trahat, ſed *cur hunc*, &c. Non itaque admiratur, quod una Dei vocatio ſit efficax, & altera non ſit. Neque etiam voluit rationem ſeu modum hujus efficaciæ nobis eſſe omnino ignotum, nam illum etiam declarare ſtuduit, quoad potuit, ſuique ſtudii ac conatus rationem latiſſime reddidit in libr. 83. quæſt. quæſt. 68. Tota ergo admiratio Auguſtini in hoc poſita eſt: quod Deus, cum poſſit duobus hominibus vocationes congruas, & accommodatas dare, ut convertentur, uni det illam, & alteri non det; ſed eam, cum qua ſcit non fore convertendum, etſi poſſit: & hujus differentiæ & inæqualitatis vult nullam eſſe a nobis ex parte hominum, inveſtigandam rationem ſed totam eſſe referendam ad inſcrutabile judicium Dei, qui omnia operatur ſecundum conſilium voluntatis ſuæ. Ex hac ergo Auguſtini admiratione & doctrina nullum vel leve fundamentum ſumi poteſt ad excogitandam excitantem gratiam, quæ phyſice voluntatem noſtram determinet: & qui id affirmant, neceſſe eſt, ut eodem modo ad argumentum reſpondeant, quia ipſi jam reddunt rationem aliquam, cur excitatio ſit efficax in uno & non in alio: unde neceſſe eſt, ut admirationem in eo conſtituant, quod talis excitatio efficax uni datur, & alteri non datur ex divina voluntate. Quod ergo ipſi aſſerunt de illa excitatione phyſice operante: cujus Auguſtinus nunquam meminit, id nos dicimus de excitatione congrua & accommodata, quam expreſſe docuit.

CAPUT XII.

Auxilium efficax non conſiſtere in aliqua gratia operante, vel cooperante, quæ per modum principii phyſice prædeterminet voluntatem ad exercitium actus.

1 PRæter gratiam excitantem ſolum indiget voluntas gratia adjuvante ad efficiendum actum ſupernaturalem, ut ex doctrina Concilii Tridentini & aliorum Patrum in ſuperioribus viſum eſt. Ubi etiam diximus, gratiam adjuvantem, quæ eſt per modum principii, magis influere phyſice in actum, quam excitantem: & ideo ſi phyſica prædeterminatio neceſſaria eſſet, tribuenda eſſet potius adjuvanti gratiæ, quam excitanti: & inter adjuvantes, illi potius, quæ eſt per modum principii, quam illi, quæ eſt per modum concurſus. Nam auxilium quod eſt per modum concurſus nihil operatur ſine nobis; hæc autem prædeterminatio dicitur fieri in nobis ſine nobis: alioqui non eſſet prædeterminatio, ſed formalis determinatio & libera, elicita ab ipſa voluntate cum auxilio gratiæ cooperantis, quod nos intendimus.

Sed eſt ulterius animadvertendum, quod, licet hæc gratia ſic efficax (ſi ponatur) ſit adjuvans, quatenus cum voluntate eſt principium eliciendi actum: & ſub eadem ratione dici etiam poſſit gratia cooperans, tamen quatenus antecedit actum & prævenit illum ordine naturæ, dicetur gratia præveniens: & quatenus a ſolo Deo infunditur, dicetur etiam gratia operans, ad eum modum, quo D. Thom. habitum charitatis, quatenus a Deo ſolo nobis infunditur, vocavit gratiam operantem: quatenus vero voluntas per illum elicit actum, vocavit gratiam cooperantem. Duo igitur probari a nobis poſſunt. Primum, nullum eſſe in nobis tale genus gratiæ adjuvantis operantis vel cooperantis nobis inhærentis. Secundum eſt, licet admittamus tale genus gratiæ, non poſſe illi attribui vim & efficaciam determinandi phyſice voluntatem ad exercitium actus.

2 Primum horum non eſt nobis ſimpliciter neceſſarium ad veritatem noſtræ ſententiæ tuendam: nam ut dixi cap. 4. opinio, quæ ad eliciendos primo actus ſupernaturales, qui non eliciuntur ab habitibus, ponit aliquam gratiam adjuvantem, & inhærentem voluntati per modum actus primi fluentis, probabilis eſt: dummodo talis actus primus in auxilio ſufficiente includatur, & abſque phyſica prædeterminatione ponatur, ut ab aliquibus defenditur. Nihilominus tamen rationes, quibus ibi oſtendimus, hunc modum auxilii, nec neceſſarium eſſe, neque facile intelligi poſſe ad præſentem cauſam non parum juvant. Illud vero hoc loco prætereundum non eſt, quod ad noſtræ ſententiæ auctoritatem plurimum conferet, hunc auxilii modum nullum fundamentum habere in Scriptura ſacra, Conciliis, aut ſanctis Patribus. Unde, qui illud ponunt, abſque prædeterminatione phyſica, non ſemper, ſed tantum quando deeſt ſufficiens proximum, illud requiſunt, ſolumque ducuntur quadam ratione philoſophica, ſuppoſito uno principio fidei, nimirum, voluntatem noſtram ex ſe non habere ſufficientem vim activam horum actuum: unde philoſophantur, Deum ſupplere hanc vim per aliquam rem inhærentem; de qua ratione ſupra dictum eſt. At vero, qui ponunt tale genus auxilii cum prædeterminatione phyſica, putant illud eſſe a Patribus traditum: quia huic gratiæ fluenti attribuunt omnia, quæ de gratia operante & efficaci Patres dicunt, præſertim Auguſtin. quod eſſe alienum ab eorum mente, ſumi poteſt ex eo, quod ſupra oſtenſum eſt; ſcilicet, nihil aliud per gratiam operantem, niſi gratiam excitantem intellexiſſe. Idque evidentius conſtabit ex ſolutione objectionum, & interpretatione locorum Scripturæ, quæ inferius tractabimus.

Auxilium inhærens, quod non ſit habitus vel actus non habet fundamentum in Patribus.

Nunc breviter declaratur in Patribus nullum eſſe fundamentum, ex quo tale genus auxilii colligi poſſit. Et, quoniam per omnes diſcurrere prolixum eſſet, hic tantum breviter annotabo; neque in Conc. Trident. neque apud Auguſtin. neque apud D. Thom. reperiri mentionem hujus auxilii in ſpeciali; neque generale aliquod verbum, ex quo colligi poſſit. Probatur: nam Concil. Trident. quod exactiſſime neceſſitatem & efficaciam divinæ gratiæ declaravit, & omnia quæ in Scriptura ſacra, & in antiquis Conciliis & ſanctis Patribus tradita ſunt, in ſummam redegit, nullam hujus auxilii fecit mentionem, ſed ſolum meminit gratiæ excitantis & adjuvantis: & priorem appellavit, vocationem, tactum Dei, illuminationem, inſpirationem, & prævenientem gratiam. Poſteriorem autem non amplius declaravit Concilium, ſed ſolum adjuvantem gratiam appellavit. Conſtat autem ex dictis in principio hujus libri, ſecluſo illo modo auxilii fluentis per modum actus primi, eſſe alia, quibus nos ad ſupernaturaliter operandum juvamur, tum moraliter, tum phyſice, quæ ſub nomine gratiæ adjuvantis comprehenduntur; & a Concilio non ſunt in ſpecie explicata, quia ad veritatem fidei definiendam id neceſſarium non erat. In hoc autem imitatum eſt Concilium D. Auguſtin. præcipuum divinæ gratiæ diſputatorem & magiſtrum, apud quem ſolum ea auxilia gratiæ, & eas voces, quibus illa ſignificantur, quæ in prioribus capitibus hujus libri explicata reliquimus, reperire licet: & omnia ſufficientiſſime ſalvantur & intelliguntur ſecluſo hoc auxilio, quod nec ſit actus noſter, neque habitus, ſed actus primus tranſiens ſeu fluens. Atque idem argumentum fieri poteſt de doctrina D. Thom. nunquam enim docuit aliquod nobis infundi ſupernaturale donum præter actus vel habitus: neque alia principia poſuit nobis inhærentia ad ſupernaturales actus præter habitus infuſos, ut ex 1. 2. quæſt. 109. ſumi poteſt, adjuncta explicatione illius loci, quam lib. 1. cap. 6. & 11. tradidimus. Et ex 1. 2. quæſt. 111. artic. 2. conſtat, apud D. Thom. nullam eſſe gratiam operantem per modum actus primi niſi habitum. Quapropter merito Waldenſ. lib. 10. doct. fid. antiq. cap. 25.

cap.25.referens, ſuo tempore quoſdam docuiſſe hanc ſententiam, quam impugnamus, vel aliam ei ſimilem, ait. Periculoſe illos poſuiſſe quandam neceſſitatem antecedentem in humanis operibus, eoſque nihil reperire potuiſſe pro ſua ſententia conſonum antiquis, & Eccleſiæ Patribus: & oppoſitum ait docuiſſe Anſelmum, & S. Thomam.

Addo denique quod dictum eſt, nunc non ſpecialiter tractari a nobis, an hoc genus auxilii, per modum actus primi fluentis interdum conferatur ob defectum alterius principii, ſeu habitus: ſed an in univerſum ac per ſe neceſſarium ſit ad ſupernaturales actus; etiam ad illos, qui eliciuntur a potentia informata & elevata per ſupernaturalem habitum: in hoc enim ſenſu requirunt hujuſmodi auxilium, qui in eo conſtituunt rationem gratiæ efficacis: quia gratia efficax ad omnes actus neceſſaria eſt: & de omnibus verum eſt, Deum eſſe qui illos in nobis operatur, & qui facit ut eos velimus & faciamus, quæ omnia exiſtimant eſſe dicta, ratione hujus fluentis auxilii. Unde illud requirunt, non tantum ex defectu & imperfectione principii proximi, ſed ex neceſſario influxu Dei, ut eſt prima cauſa in ordine gratiæ, & ob indifferentiam voluntatis, quam indigere, ajunt, extrinſeco prædeterminante. At vero in hoc ſenſu nec D. Tho. neque ullus antiquorum Theologorum mentionem fecit hujus auxilii; & ex principiis poſitis in primo libro: & ex auctoribus, quos ibi citavi, exiſtimo ſatis eſſe demonſtratum, ex ſubordinatione cauſæ ſecundæ ad primam, non eſſe neceſſariam talem virtutem fluentem, ſed eſſe omnino gratis confictam, quando cauſa proxima habet proportionatam virtutem permanentem in ſuo genere. Demonſtratum etiam eſt, voluntatem ob indifferentiam ſuam non indigere extrinſeco prædeterminante phyſice: imo repugnare hoc libertati. Unde Concilia & Patres nunquam fundarunt gratiæ neceſſitatem in voluntatis indifferentia, ſed in fragilitate hominis lapſi, vel in defectum virium. Igitur, ſi hæc gratia, neque ex indifferentia voluntatis, neque ex generali ratione ſubordinationis ad Deum neceſſaria eſt, non eſt cur requiratur ad omnes ſupernaturales actus: præſertim quando voluntas jam habet ſufficiens principium intrinſecum talibus actibus proportionatum. Quis enim Theologus unquam dixit, voluntatem charitate informatam & habentem objectum ſufficienter propoſitum, per intellectum, non eſſe ſufficiens principium amandi Deum cum concurſu gratiæ proportionato? Non poſſet autem dici ſufficiens principium ſi adhuc indigeret aliqua entitate ſuperaddita, quæ virtutem agendi compleret.

3 Quocirca plurimum a Sanctorum Patrum, præſertim Auguſtini mente aberrant, qui de hac phyſica prædeterminatione interpretantur locutiones illas, quæ ex divina Scriptura ſumuntur, & apud Auguſtin. ſunt frequentes: Deus facit ut velimus: facit ut faciamus; operatur in nobis velle: convertit corda noſtra, & ſimiles. Hæc enim omnia, quatenus aliqua ratione ſoli Deo tribuuntur, dicta ſunt ratione gratiæ excitantis, & moraliter regentis & dirigentis greſſus noſtros, vocando, inſpirando, & excitando: quatenus vero noſtra cooperatio & liber conſenſus ad hæc opera requiritur, tribuuntur Deo ut principali cooperatori, quæ omnia ex Concil. Arauſic. II. Cœleſtino Pap. & aliis, ac præſertim ex Auguſtino demonſtrata ſunt ſuperius cap. 4. & 5. hujus libri, & iterum confirmabuntur cap. 14. explicando quædam Scripturæ teſtimonia.

Ex his ergo omnibus concluditur ratio ab auctoritate, quam vocant negativam, quæ in his ſupernaturalibus myſteriis magnum pondus habet, ut ſine illa nihil aſſeratur vel introducatur: præſertim quando ex aliis myſteriis vel principiis neceſſaria ratione non deducitur. Hæc enim res de qua tractamus ſupernaturalis eſt: nam illa qualitas vel motio diſtincta ab omnibus actibus vitalibus & habitibus animæ, & ad ſupernaturales actus efficiendos indita, ſupernaturalis eſſe debet: ergo non poteſt affirmari, præſertim ut neceſſaria ad omnes & ſingulos actus, niſi vel oſtendatur auctoritas, qua tradita ſit, vel ſufficiens ratio aſſeratur, qua ejus probetur neceſſitas. Sed nullum eſt talis auctoritatis veſtigium, ut declaravimus: nulla item neceſſitatis ratio: ſed multæ potius, quæ oſtendant non eſſe neceſſariam: & maxime illa, quam ſupra late tractavimus: quod cui non daretur hæc motio, non daretur, neque offerretur auxilium ad ſalutem ſufficiens. Sic ergo ſatis probata eſt prior pars propoſita: ſcilicet, nullum eſſe in nobis tale genus inhærentis gratiæ, quæ a vitalibus actibus & habitibus diſtincta ſit.

Auxilium inhærens voluntati, eamque phyſice prædeterminans ei neceſſitatem inferre.

6 VEnio ad alteram partem; quæ propinquius ad rem præſentem ſpectat; nimirum, eſto admitteretur hoc genus gratiæ ſeu auxilii in omnibus vel in aliquibus actibus, non tamen poſſe admitti ut ex ſe & ex natura ſua phyſice prædeterminans voluntatem ante actum ſecundum: & conſequenter non poſſe, hac ratione efficaciam gratiæ in hoc auxilio conſtitui. Præcipuum autem fundamentum ad hoc probandum ſumendum eſt ex illa deductione, quod talis prædeterminatio tolleret uſum libertatis quoad exercitium in eo actu, qui ex tali prædeterminatione manaret; cum tamen de fide ſit, talem actum eſſe vere & proprie liberum per actualem indifferentiam voluntatis elicientis illum, illa autem deductio eodem modo in his actibus ſupernaturalibus facienda eſt, quo eam ſupra lib. 1. in communi fecimus de actibus liberis voluntatis: nam ratio ibi facta generalis eſt, quam hoc loco repetere ſupervacaneum duco, cum ex citato loco facile peti poſſit. Solum addam nonnulla, quæ ad illum diſcurſum magis urgendum juvabunt. Unum eſt, illam prædeterminationem ad unum (ſi eſt) eſſe in cauſa proxima quatenus conſtituta in actu primo ad efficiendum; nihil autem eſt aliud neceſſitas in agendo, niſi determinatio ad unum in cauſa, quatenus eſt in actu primo conſtituta; ergo per illam determinationem conſtituitur homo in ratione agentis neceſſarii & non liberi. Major certa eſt ex contraria ſententia, ponit enim hanc prædeterminationem fieri in voluntate per aliquid in ſe diſtinctum ab actu ſecundo; & prius illo quod eſt cauſa ejus, & conſtituit voluntatem in completo ſtatu ad agendum. Denique hoc auxilium non ponitur per modum concurſus, ſed per modum principii, & non fit ab homine, ſed recipitur in homine: eſt ergo actus primus, & non ſecundus: ergo homo ut habens ſuam voluntatem affectam hoc auxilio, eſt proxima cauſa integre in actu primo conſtituta: & ut ſic eſt phyſice determinata ad unum, quæ erat major propoſitio aſſumpta. Minor autem videtur per ſe nota ex terminis: Cur enim in igne eſt neceſſitas in agendo, niſi quia, ut in actu primo conſtitutus eſt ad hoc unum determinatus phyſice, ut in talem actionem prodeat, & idem eſt de reliquis. Unde determinatio phyſica ad unum ſolo nomine a neceſſitate differt: quapropter, ſi illam definire velimus, id facere non poterimus, niſi per neceſſitatem ad hoc, vel impotentiam ad oppoſitum.

7 Dicet fortaſſe aliquis, id eſſe verum in actu pri- Evaſio excluditur.
mo, qui ex ſe & omni ex parte eſt determinatus ad unum: in præſenti autem, licet auxilium iſtud ex ſe ſit determinatum ad unum, tamen illud non eſſe totum principium actus, ſed includi etiam voluntatem quæ ex ſe non eſt determinata ad unum, & ex hac parte actum non eſſe ſimpliciter neceſſarium. Sed hoc diceretur quidem recte, ſi illud auxilium poſitum in voluntate ſubderetur uſui libero ejus; non autem ſic ponitur, ſed potius ſubdens voluntatem uſui neceſſario ſuo; & ideo libertas, vel indifferentia, quam voluntas ex ſe habet, nihil conferre poteſt ad uſum liberum talis actionis; quia ad illam nullo modo applicatur ſed impeditur prorſus. Unde ſimpliciter verum eſt, totam cauſam proximam illius actus, prout in actu primo eſt conſtituta, eſſe determinatam ad unum, antecedenter, & omnino independenter a libertate ejus, quia illud ultimum auxilium, quod eſſe dicitur complementum actus primi, non ſolum

ipſum

ipſum eſt determinatum ad unum, ſed etiam determinat totam cauſam, omniaque ejus principia ad eundem effectum efficiendum. Quocirca in hoc ſenſu impertinens eſt allata diſtinctio, nihil enim refert, quod determinatio proveniat ab intrinſeca natura, vel a forma extrinſecus indita, dummodo talis determinatio vere inſit independenter ab intrinſeca libertate, & dominio in actionem. Sicut etiam intellectus eſt indifferens ex ſe ad credendum vel diſſentiendum rebus fidei, & per motionem voluntatis omnino determinatur ad aſſentiendum: & tunc aſſenſus non eſt liber intellectui, quamvis ab extrinſeco moveatur, ſed eſt liber voluntati moventi. Sic ergo motio voluntatis noſtræ erit libera Deo, qui libere illi tribuit auxilium prædeterminans illam, non tamen erit libera ipſi voluntati. Cujus rei accommodatum etiam exemplum; imo & non leve argumentum ſumi poteſt ex motibus, gratiæ excitantis, qui non ſolum ſunt in intellectu ſed etiam in voluntate: & tamen ex ſententia omnium Theologorum non ſunt liberi, ſed naturales; quia Deus ita movet voluntatem ad illos ut omnino illam prædeterminet: nam etiam tunc ipſa voluntarie movetur & cum ſufficienti advertentia intellectus, tamen ita in ſe ſentit illum affectum timoris, aut velleitatis ſeu deſiderii imperfecti, ut non poſſit illum non ſentire: ergo ſimiliter, ſi ita conſentiret, ut poſita Dei præmotione, non poſſet non conſentire, conſenſus non eſſet liber.

Urgetur amplius ratio. 8 Omitto, vix poſſe intelligi, qualis ſit illa entitas, quæ inhærens voluntati ita ſit illi ſuperior (ut ſic dicam) ut vincat & ſuperet indifferentiam ejus, eamque prorſus determinet ad exercendum actum circa objectum ita propoſitum, ut ipſum non poſſit non efficaciter movere ſeu determinare voluntatem, quia illa entitas, quæ in voluntate recipitur, in primis finita eſt. Deinde non aliter inclinat voluntatem quam informando illam, neque tollit ab illa facultatem ſuſpendendi ſuum influxum; non ergo facile intelligitur, quomodo poſſit eam quaſi cogere, ſeu neceſſario trahere ut ſecum influat. Deus enim propter infinitam vim activam, & quia eſt auctor & Dominus voluntatis, habet hanc vim, ut ſua voluntate efficaci poſſit creatam voluntatem ſic movere: tamen, quod creata entitas ſolum formaliter afficiens voluntatem habere poſſit tantam vim in illam, nec facile probari poteſt, nec ſatis intelligi. Sed, quidquid ſit, an talis res ſit poſſibilis, tamen quod illa poſita, & ab extrinſeco indita voluntati, non aliter poſſit eam determinare ad exercitium actus, quam neceſſitando illam, evidens videtur eſſe rationibus factis.

Auctoritate comprobatur eadem aſſertio.

9 DEſiderabit autem aliquis, ut hoc etiam auctoritate confirmemus: ſed de auctoritate negativa jam ſatis diximus, & quam ſit efficax in hac materia. Rurſus, quod talis prædeterminatio antecedens repugnet libertati, in genere oſtenſum eſt ex Patribus & Doctoribus Scholaſticis, lib. 1. cap. 15. & in cap. ſequent. aliqua addemus, quæ totam hanc doctrinam confirmant. Hic expendam iterum definitionem Concil. Trident. quæ eſt veluti baſis hujus ædificii, ſcilicet ſeſſ. cap. 5. & can. 4. ubi inquit liberum arbitrium a Deo motum & excitatum ita agere & cooperari dum conſentit, *ut poſſit diſſentire*, *ſi velit*. Ex hac ergo generali definitione in præſenti colligimus, voluntatem noſtram motam hoc auxilio (quod phyſicam præmotionem vel prædeterminationem vocant) vel poſſe illi repugnare ſi velit; & ita non prædeterminari ab illo phyſice: vel ſi repugnare non poſſit non manere liberam quoad uſum. Hoc autem teſtimonium tribus modis illudi ſolet ab auctoribus contrariæ ſententiæ, quos partim hoc libro cap. 9. partim lib. 1. cap. 10. ſatis (ut exiſtimo) refutavimus.

Evaſio. 10 Poteſt tamen a nobis excogitari alius reſpondendi modus, quem in hunc locum diſtuli, quoniam illi eſt maxime accommodatus. Dici ergo poteſt, Concilium ſolum loqui de gratiæ excitantis motione: hoc autem auxilium, quod dicitur ex ſe efficax & prædeterminans phyſice voluntatem, non pertinere ad gratiam excitantem, ſed ad adjuvantem potius; & ideo neceſſe non eſſe, ut ſub definitione Concilii comprehendatur. Prior pars oſtenditur ex illis verbis, cap. 5. *Quippe qui illam & abjicere poteſt*, ſcilicet, *inſpirationem & illuminationem*, de his enim fuerat locutum, eaſque inter gratias excitantes numeraverat illis verbis: *Ut ita tangente Deo cor hominis per Spiritus ſancti illuminationem*, *&c.* Denique in can. 4. ait: *Liberum hominis arbitrium a Deo motum & excitatum poſſe diſſentire*, ubi quod dixerat: *motum*, limitat per illud quod ſubdit, *excitatum*: ſolum ergo loquitur de motione per excitationem, cum dicit liberum arbitrium poſſe illi reſiſtere. Altera autem pars, ſcilicet, prædeterminationem hanc non pertinere ad excitantem motionem, per ſe nota eſt: quia excitatio eſt aliquis actus vitalis hominis prævius ad conſenſum ex omnium ſententia, ut ſupra explicatum eſt: unde, quantum eſt ex ſe, poteſt tempore præcedere conſenſum: hoc autem auxilium præmovens, nec eſt actus vitæ, nec tempore antecedens conſenſum, ſed natura tantum: non eſt ergo neceſſe tale auxilium comprehendi ſub definitione Concilii. Unde auxilium hoc pertinere potius dicitur ad adjuvantem gratiam: quia per illud Deus adjuvat hominem ad liberum conſenſum præſtandum; & quamvis prout a ſolo Deo infunditur poſſit dici gratia operans, non tamen proprie excitans, de qua ſola Concilium locutum eſt.

11 Hæc reſponſio videtur contra mentem & rationem Concil. Eſto enim verum ſit, Concilium eſſe locutum de gratia excitante, tamen ratio, quæ illud movit, non fuit aliquid proprium gratiæ excitantis, ſed id quod commune habet gratia excitans cum quacumque motione voluntatis prævia ad actum liberum; nimirum, quod ita trahit, & movet liberam voluntatem, ut illam relinquat liberam ad conſentiendum. Ergo ſentit Concil. & implicite ac virtute docet duo. Primum, eſſe de ratione libertatis poteſtatem ad reſiſtendum cuivis motioni prævenienti conſenſum ejus. Secundum, nullam motionem antecedentem poſſe ita determinare liberum arbitrium, ut non relinquat in illo poteſtatem reſiſtendi motioni, ſi libertas in illo tuenda eſt. Hanc vero eſſe mentem Concilii, patet in primis ex verbis illis cap. 5. *Neque homo ipſe nihil omnino agat*, *inſpirationem illam recipiens*, *quippe qui illam & abjicere poteſt*. Ubi conſidero, verbum illud, *agat*, in omni proprietate & rigore ſumptum eſſe a Concilio, prout eſt in uſu apud morales philoſophos, ad indicandum modum agendi, quem vocant a propoſito, id eſt, ex proprio arbitrio & ratione. Quo loquendi genere dixit Ariſtot. lib. 1. Magn. moral. cap. 12. *Neque enim inanimatorum aliquod agere dicimus*, *neque etiam animatorum*, *citra hominem*, *quidquam*. *Manifeſtum igitur*, *actionum hominem eſſe progenitorem*. Sic etiam Damaſc. libr. 2. cap. 27. dixit, *inanimata non agere*, *ſed agi*. Quem locum ita citat D. Thom. quæſt. 5. de veritat. artic. 9. ad 4. & exponit, *agere*, ibi ſignificare, operari cum dominio ſui actus: quamvis litera Damaſceni juxta aliam verſionem aliter habeat, ut infra commodiori loco attingam. Quod igitur Concil. in hac proprietate loquatur, colligo in primis ex ſubjuncta ratione. Probat enim, hominem non omnino nihil agere, quum inſpirationem recipit; quia illam abjicere poteſt: loquitur ergo de propria actione cum dominio, nam ad ſolam effectionem phyſicam non erat neceſſaria poteſtas non agendi. Deinde idem colligo ex errore, quem Concil. damnare intendit, ſcilicet, hæreticorum hujus temporis, qui dicunt: hominis voluntatem ex neceſſitate moveri a Deo; cum tamen non negent voluntatem efficere ſuum actum, & ad illum tanquam ad actum vitæ phyſice concurrere: quia, neque ad ſuum errorem id erat neceſſarium, neque ex verbis eorum id colligi poteſt, ſed oppoſitum potius, ut aperte conſtat ex iis quæ referunt auctores citati præſertim Stapl. & Bel. quæ omitto: ne in re non admodum neceſſaria lectorem morer. Unde eodem ſenſu accipienda eſt definitio canon. 4. ejuſdem Concil. liberum arbitr. dum aſſentit *Refellitur.*

gratiæ, aliquid agere, & non mere paſſive ſe habere; ſcilicet quoad determinationem ad unum. Ergo doctrina Concilii eſt, ad agendum hoc modo; & ut homo non dicatur moraliter mere paſſive ſe habere in ſuis determinationibus, neceſſariam eſſe poteſtatem reſiſtendi cuicumque antecedenti motioni, etiam illa ſuppoſita, alioqui non eſſet poteſtas ad reſiſtendum, vel abjiciendam motionem, ut ſupra dictum eſt.

12 Deinde conſtat, hanc eſſe mentem Conc. quia non ex natura motionis excitantis colligit poteſtatem reſiſtendi illi; ſed ex eo quod illa motio non aufert libertatem: ergo implicite docet, hanc poteſtatem ſemper relinqui in omni motione antecedente, quæ libertatem non tollit: ergo e contrario præmotio, quæ hanc poteſtatem aufert, impedit libertatem, ſive ſit motio excitans, ſive quacumque alia ratione prædeterminans phyſice. Denique verba Concil. in rigore ſumpta generalia ſunt, ſcilicet; *Liberum arbitrium a Deo motum, & excitatum*: nam ſub nomine motionis ex vi vocis comprehenditur omnis actio divinæ gratiæ, quæ conſenſum hominis antecedit, & ad illum præſtandum hominem inclinat. Idque nemo negare audebit, qui legerit, quæ referuntur accidiſſe in 2. part. Actor. ejuſdem Concil. Trident. ſub Paul. III. ann. 1546. Nam ut habetur fol. 134. quidam ex Theologis propoſuit, expediens ſibi videri, ut illis generalibus verbis canon. 4. ejuſdem Conc. *Neque poſſe diſſentire, ſi velit*, hæc adderentur, *Communi vocationi*. Renuit tamen Concil. neque enim expedire cenſuit, ut aliquid adderetur, quo limitarentur verba, quæ de induſtria poſita erant ſine ulla limitatione; ut includerent, ſcilicet quidquid in homine antecedit liberum conſenſum. Et mentem hanc Concil. ſatis aperte declarant ſi attente perpendantur, ejuſdem Canon. hæc verba: *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium, a Deo motum, & excitatum, nihil cooperari aſſentiendo Deo excitanti, &c.* ergo plane ſentit, inter totam divinam excitationem ſeu motionem, & liberum voluntatis conſenſum, non intercedere aliam actionem ſeu motionem Dei: ergo vel Concilium excludit omnem motionem antecedentem, quæ non ſit per modum vitalis excitationis ſeu vocationis, quod non intendimus: vel ſi non excludit omnem aliam actionem, vel qualitatis impreſſionem, neceſſe eſt fateri ex mente Concilii hanc contineri ſub vocatione ſufficiente & illam comitari: & talem eſſe, ut etiam illa poſita, poſſit voluntas reſiſtere, & non conſentire. Probatur conſequentia; quia alias inanis eſſet Concilii definitio, nullamque vim contra errores hujus temporis haberet: nam hæretici facile concedent, non neceſſitari a Deo voluntates noſtras per vocationem, ſeu excitationem: ſed per aliam occultam gratiam vel motionem, ad quam liber. arbitr. ſolum paſſive concurrat: omnem ergo hujuſmodi motionem, quæ inter vocationem & liberum conſenſum intercedat, intendit Concilium excludere: præſertim ſi talis ſit, cui voluntas reſiſtere non poſſit.

C A P U T XIII.

Voluntatem hominis non prædeterminari phyſice per auxilium gratiæ, quod per modum concurſus datur, nec per voluntatem Dei, a qua illud procedit.

SAtis (ut opinor) demonſtratum eſt, liberum hominis arbitrium non prædeterminari phyſice ad conſenſum ſupernaturalem præſtandum ab ullo auxilio ſupernaturali, quod per modum principii illi infunditur. Solum igitur dicendum ſupereſt de auxilio, quod per modum concurſus datur: hoc autem auxilium, ſeu hic concurſus dupliciter conſiderari poteſt: primo in ſe ac formaliter, & prout in homine recipitur; ſecundo in ſua radice, id eſt, in divina voluntate a qua progreditur. Deus enim non præbet hoc auxilium, niſi volendo cum libero arbitrio concurrere ad talem actum, & tali modo, & de illo ſub utraque ratione breviter dicendum eſt.

2 Auxilium igitur hoc, prout in homine recipitur, poteſt quidem formaliter determinare voluntatem, non tamen ſine illa; atque adeo nec prædeterminare illam poteſt, prout nunc loquimur, niſi in illa voce ſit æquivocatio. Declaratur, & probatur, quia hoc auxilium in re non eſt niſi ipſamet actio voluntatis, quæ principalius a Deo eſt: ergo illud auxilium in re eſſe non poteſt niſi influente etiam voluntate: ergo non prædeterminat illam ſine illa. Rurſus; ergo non proprie prædeterminat, quia actio non prædeterminat agens ad agendum, ſed conſtituit formaliter ipſum agens in actu ſecundo: ergo hoc modo formaliter determinat illud in actu ſecundo, etiam ſi prius natura ſit indifferens in actu primo. Dices, illam actionem præciſe conceptam ut a Deo, diſtingui a ſe ipſa ut eſt a voluntate: & ſub hac poſteriori ratione conſtituere voluntatem in actu ſecundo, non ſub priori, & ideo poſſe ſub priori ratione voluntatem prædeterminare ad ſuum influxum. Sed hoc dici non poteſt: quia illa diſtinctio ſolum eſt per rationem & præciſionem mentis: nam in re, actio eſt prorſus una & indiviſibilis, eſſentialiter pendens ab utraque cauſa, prima & ſecunda, ſeu voluntate divina & humana: & ideo neque in re poteſt determinare voluntatem humanam, niſi quatenus ſimul eſt ab ipſa; neque inter illas duas rationes, quas nos præſcindimus, poteſt in re ordo realis ſeu verus ordo naturæ, qui in cauſalitate fundetur; quia ubi non eſt in re diſtinctio, nec vera cauſalitas eſſe poteſt. Hoc ergo auxilium, quod eſt per modum concurſus, nihil aliud eſt, quam ſupernaturalis cooperatio Dei ad formalem & actualem determinationem voluntatis, quæ non eſt ſine influxu & cooperatione ejuſdem voluntatis ſe determinantis; & ideo, quantumvis illa actio conſideretur, ut eſt Deo, quia non eſt per aliam actionem, quæ ſit extra Deum priorem ipſa, ſed ſe ipſa immediate, non poteſt habere vim prædeterminandi voluntatem, cum ipſa etiam immediate ſit a voluntate. Dixi autem, ſi proprie loquamur de prædeterminatione, & non ſit æquivocatio in voce, quia ſi quis velit, ipſum concurſum Dei prædeterminationem vocare, non denotando per illam dictionem *præ*, actionem aliquam præviam ſolius Dei, neque aliquam propriam cauſalitatem antecedentem, qua ſola ſua efficacia voluntatem prædeterminet, ſed ſolum excellentiam divini concurſus, & prioritatem naturæ quoad independentiam, ſic in re non diſſentiet a noſtra ſententia: dummodo voluntatem divinam, a qua ille concurſus procedit accommodate explicet & abſque extrinſeca prædeterminatione effectiva, juxta ſuperius dicta in libro primo, capite decimo tertio & ultimo; & quæ in ſequenti puncto dicemus.

Concurſus Dei ad actiones ſupernaturales voluntatis non prædeterminat illam.

3 Supereſt dicendum de voluntate divina, a qua hoc auxilium manat, an ſcilicet, talis ſit, tamque efficax, ut voluntatem humanam prædeterminet ad cooperandum. Exiſtimant enim aliqui, concurſum hunc procedere a determinata, abſoluta & efficaci voluntate Dei, qua vult, ut humana voluntas talem actum ſupernaturalem eliciat, & ſic efficaciter prædeterminat illam, ut ſibi conſentiat; quia illa voluntas Dei non ſupponit aliquam præſcientiam etiam conditionatam liberæ determinationis humanæ voluntatis, ſed ſimpliciter eſt cauſa efficax ejus.

Unde diſtinguunt, hoc auxilium per modum concurſus, aliud eſſe ad extra, aliud ad intra. Prius eſt tranſiens in creaturam; de quo recte procedunt quæ in priori puncto diximus; eſſe nimirum ipſam actionem voluntatis humanæ prout a Deo pendet; & ideo non determinare antecedenter, & per modum actus primi, ipſam voluntatem. Poſterius vero, ſcilicet auxilium ad intra, vocant ipſam voluntatem Dei, qua vult actum noſtræ voluntatis, & in illum influit; quæ voluntas Dei, licet reſpectu ipſius Dei ſit ad modum actus ſecundi & ultimi, tamen reſpectu effectus ſeu auxilii ad extra producti, eſt per modum actus primi; quia eſt principium ejus, & de hoc auxilio ad intra dicunt poſſe phyſice determinare voluntatem creatam; quia ordine naturæ antecedit illam in influendo, eo quod ab ipſa voluntate Dei in-

inchoetur

choetur actio, & ipſa ſecum afferat ſeu moveat voluntatem creatam ad inſtuendum; & hoc modo illam determinet, non aliquid prævium illi imprimendo, ſed ſolum illam ſecum ad operandum trahendo, quaſi per naturalem ſympathiam, ſeu neceſſariam connexionem, & ſubordinationem.

Voluntas humana etiam in actibus ſupernaturalibus non prædeterminatur ab extrinſeca Dei voluntate.

4 QUæ ſententia ſic expoſita nihil differt ab opinione Scoto attributa de determinatione effectiva voluntatis creatæ per abſolutam & efficacem voluntatem Dei, quam ſupra lib. 1. cap. 1 2. & ſeq. oſtendimus, repugnare libertati, neque habere Deum alium modum efficaciorem, quo poſſit humanæ voluntati neceſſitatem inferre, & rationes ibi factæ, cum generales ſint, æque procedunt in his actibus ſupernaturalibus ac in cæteris. Et ibidem etiam oſtendi habere non ſi Deus alium modum concurrendi cum voluntate creata, manifeſte nunquam habere voluntatem creatam concurſum Dei indifferentem ad plures actus; & conſequenter nunquam eſſe in ejus proxima poteſtate plures operari: ſed unum tantum ad quem determinatur, atque hinc ulterius ſequi, nunquam poſſe imputari voluntati quod omittat actum aliquem; quæ omnia eodem modo, & eadem conſecutione procedunt in actibus ſupernaturalibus, tantoque magis, quanto auxilium ſupernaturale magis ſuperat voluntatis naturam & facultatem magiſque eſt gratuitum & a ſola voluntate Dei pendens.

5. Ratio ex ſufficienti auxilio ſeu poteſtate operandi ſupernaturaliter. 5 Prima ergo ac præcipua ratio contra hanc ſententiam ſumenda eſt ex ratione auxilii ſufficientis, ſeu ex poteſtate morali, quam homines habent ad actiones ſupernaturales, etiam cum illas actu non operantur. Nam ſi neceſſaria eſt illa voluntas Dei, illo modo explicata, aperte ſequitur non eſſe in poteſtate hominis ſupernaturaliter operari, quando actu non operatur. Probatur, quia cum homo non operatur non determinatur per voluntatem Dei prædeterminantem: ergo tunc hæc voluntas nec fuit in Deo, neque eſt in poteſtate hominis habere facere, ut ſit vel fuerit: ergo nullo modo eſt in poteſtate hominis tale auxilium ſeu ſupernaturalem concurſum: ergo neque eſt in poteſtate ejus proxima, & morali habere actum, ad quem eſt neceſſarium tale auxilium, & conſequenter non poteſt illi imputari, quod illum non habeat. Vis autem hujus argumenti clarius perſpicietur, magiſque movebit, ſi in particulari exemplo adhibeatur, & quaſi practice inſpiciatur, quod ſæpe in hac materia dixi; quia nihil exiſtimo efficacius eſſe poſſe ad veritatem concipiendam. Conſtituamus ergo hominem audientem res fidei, & ſufficienter excitatum ut poſſit velle credere: & Deum non inchoantem determinationem voluntatis talis hominis ad credendum per ſuam voluntatem divinam & efficacem: quia nimirum non decrevit per voluntatem ſuam abſolutam ut ille homo vellet credere: quomodo ergo intelligi poteſt eſſe in poteſtate hujus hominis velle credere? Quia non eſt in poteſtate ejus inchoare hoc velle, niſi Deus incipiat prædeterminando, quod non facit: nec etiam poteſt velle ſine ſupernaturali concurſu ad extra: hunc autem non habet, nec exhibitum, neque oblatum, ſeu paratum; quia Deus ſtatuit non determinare illius voluntatem ad talem actum; nec denique poteſt ille homo aliquid facere, quo talem modum concurſus ſeu determinationis obtineat: quomodo ergo eſt in poteſtate proxima talis hominis velle credere? Aut quid libere omittit, ob quod poſſit ei imputari, quod non ſic a divina voluntate determinetur? Aut denique quid faciet, ut Deus velit illum determinare? quidquid enim facturus ſit, ad illud indigebit priori voluntate Dei efficaci determinante ipſum, de qua redibit eadem difficultas.

Refellitur prior evaſio. 6 Quod ſi quis fortaſſe in hoc diſtinguat inter actus naturales & ſupernaturales; & dicat in ſupernaturalibus eſſe neceſſarium hunc determinationis modum propter eorum eminentiam, non autem in naturalibus: atque ita poſſe hominem illum ſic excitatum habere aliquem bonum uſum ſuæ libertatis; quem ſi habeat, determinabitur & elevabitur a Deo ad aliam voluntatem ſupernaturalem credendi: ſi quis (inquam) ita reſpondeat, in plura incidet incommoda. Nam, ut omittam, ſine cauſa conſtitui differentiam hanc inter actus naturales & ſupernaturales, ut infra oſtendam, primo ſequitur ex illa doctrina, ante ſupernaturalem voluntatem credendi liberam, neceſſariam eſſe aliam priorem voluntatem bonam naturalem: quod eſt plane falſum; quia ſuppoſita ſufficiente gratia excitante, poteſt homo immediate conſentire, & velle credere. Secundo ſequitur, illam naturalem bonam voluntatem antecedentem eſſe veluti ultimam diſpoſitionem, ad quam infallibiliter ſequitur illa determinatio Dei, & voluntas credendi; quod Pelagianum eſt, & inauditum in Eccleſia. Tertio ſequitur voluntatem credendi non eſſe liberam niſi radicaliter in illa voluntate naturali; quia illa poſita infallibiliter ponitur motio Dei, ex qua neceſſario conſequitur motus alius hominis, ut ſæpe declaratum eſt: hoc autem etiam eſt abſurdiſſimum, quia ſecundum fidem voluntas credendi in ſe libera eſt.

Altera evaſio improbatur. 7 Nec majorem veriſimilitudinem habet, quod quidam ajunt eſſe in poteſtate hominis habere hanc determinationem a voluntate Dei; non aliquid faciendo ut rationes factæ probant, ſed negative ſe habendo; id eſt, ſinendo ſe moveri a voluntate Dei, nam ſi homo ſe moveri ſinat, infallibiliter præmovebitur, & prædeterminabitur: eſt autem hoc in poteſtate ſeu libertate ejus, quia non ſolum eſt homo liber ad agendum, ſed etiam ad non agendum: ad non agendum autem non indiget novo concurſu Dei; quia illa negatio nihil entitatis addit, vel effectionis poſitivæ: & ideo neque ad non agendum indiget homo dicta prædeterminatione voluntatis Dei, quod non datur niſi in ordine ad poſitivum concurſum: & ideo ceſſat ulterior proceſſus, & ſit quaſi ultima reſolutio ad prædictam negationem: videlicet, quod, ſi homo ſe ſinat determinari a Deo, determinabitur: & e converſo: quod ſi non determinatur, ideo ei imputatur, quia non ſe ſinit determinari a Deo.

1. Ratio. Hæc vero reſponſio, & in primo libro pro illius loci opportunitate, & quaſi ex philoſophicis principiis impugnata eſt, & hic facile oſtendi poteſt, quam ſit aliena a Theologica veritate, & quot abſurda, ne dicam incommoda ex illa ſequantur. Primum ergo interrogo, quæ ſit illa negatio, ratione cujus dicitur voluntas ſe ſinere moveri a Deo? nam ſi eſt negatio mera, alicujus poſitivi negatio eſt: erit ergo negatio alicujus actus, qui ſit in poteſtate voluntatis: quia cum illa negatio dicatur eſſe libera, oportet, ut oppoſitus actus ſit in poteſtate voluntatis. Vel ergo ille actus eſt bonus, vel malus: ſi bonus, ſequitur determinare Deum voluntatem illius hominis ad credendum, quia non operatur alium actum bonum: quod ridiculum eſt, & nemo dicet: ſi vero ſit actus malus: ergo quoties ille homo eo tempore, quo ſufficienter excitatur ad credendum, non committit aliud peccatum, infallibiliter determinabitur a Deo ut velit credere: conſequens autem eſt falſum & contra doctrinam fidei, poteſt enim is, cui ſufficienter fides proponitur, peccare peccato infidelitatis nolendo credere, etiam ſi nullum aliud peccatum contra aliam legem committat.

2. Ratio. 8 Deinde, eſto ad illam negationem non ſit neceſſaria poſitiva prædeterminatio Dei, tamen, conſequenter loquendo in oppoſita ſententia, eſt neceſſaria carentia prædeterminationis Dei, ad actum illi negationi oppoſitum, ita ut, ſicut affirmatio eſt cauſa in ſuo genere adæquata affirmationis; ſcilicet, quia homo vult id, quod Deus vult, & facit eum velle; ita e contrario negatio ſit cauſa negationis, quia homo ideo non vult aliquid, quia Deus non prædeterminat illum, nec facit eum velle. Ergo quidquid dicatur homo non velle per illam negationem qua ſe ſinit moveri a Deo, ideo ſe ita ſinit, quia non prædeterminatur a Deo ad alium actum: hoc autem ipſum, ſcilicet, non determinari, non eſt liberum

homini, quia eſt a ſolo Deo, & ex ſola voluntate ejus omnino antecedente & præordinante, antequam homo ſua libertate utatur, aut uſurus prævideatur: ergo & altera negatio actus, quæ eſt in homine, & ex negatione prædeterminationis neceſſario conſequitur, non eſt libera, ſed neceſſaria: quia eſt ex carentia neceſſarii concurſus & impotentia habendi illum, ut ſupra argumentabamur. Ergo, etiamſi reſolutio fiat ad diſpoſitionem negativam hominis, non fit in aliquid, quod ab ejus libertate pendet, ſed quod ei neceſſario ineſt, neceſſitate phyſica, ſuppoſita negatione determinationis divinæ. Quæ licet in homine non inferat, niſi negationem, in Deo eſt voluntas abſoluta, qua vult non dare homini talem concurſum vel motionem, quia divina voluntas non ſe habet mere negative circa ea, quæ libere non facit (eſt enim hic quidam ſtatus voluntatis minus perfectus) ſed definite & poſitive vult non facere, quæ libere non facit. Eſt ergo illa negatio objectum poſitivæ voluntatis, qua Deus decrevit non dare tali homini hunc concurſum, vel determinationem, quod decretum (in ſententia quam impugnamus) habuit Deus ex ſe ſolo, quia voluit, nulla ſpectata diſpoſitione voluntatis humanæ. Quæ enim fingi jam poteſt talis diſpoſitio? Numquid fingenda eſt alia negatio, quæ ſit diſpoſitio ad alteram negationem?

Tertia Ratio.

9 TErtio eſt aliud valde abſurdum in illa reſponſione; nimirum, quia ex illa ſequitur, totam rationem ex parte hominis, ob quam ei datur efficaciſſima motio gratiæ, & veluti ultima diſpoſitio ad illam, eſſe quandam negationem liberam, quæ non poteſt eſſe negatio actus ſupernaturalis, nam hæc potius repugnat, vel certe eſt omnino aliena & extranea, ut ſubjectum reddat aptius vel dignius ſupernaturali dono: erit ergo carentia actus naturalis, & conſequenter erit ipſa ejuſdem ordinis & mere naturalis. At multo majus abſurdum eſt ponere diſpoſitionem naturalem negativam ſufficientem, & ultimam ad ſupernaturalem gratiam efficacem, quam ponere naturalem diſpoſitionem poſitivam: nam utroque modo ultima reſolutio tanti ſupernaturalis doni fit in ſolum uſum naturalem libertatis; & ponendo illam diſpoſitionem negativam, fit reſolutio in diſpoſitionem minus perfecta, & excluditur ab illa cauſa & ratione non ſolum auxilium gratiæ, ſed etiam concurſus Dei naturalis; quia ad illam negationem non eſt neceſſarius hic Dei concurſus, ut ipſi fatentur. Unde auctores hujus ſententiæ cum inconvenient cenſeant, admittere efficaciam auxilii aliquo modo pendere a libero arbitrio ut cooperante ipſi gratiæ, in majus inconveniens & abſurdum incidunt, concedentes ex ſolo naturali uſu libertatis vel negativo pendere, quod homini detur efficax auxilium.

Audivi quendam Theologum reſpondentem, illam negationem, licet non reducatur in concurſum
Præcluditur evaſio quædam. phyſicum poſitivum Dei, reduci tamen in quoddam auxilium morale, quo Deus ita determinat voluntatem, ut omnino non reſiſtat. Sed in primis jam ego oſtendi, illam negationem, juxta ſententiam, quam impugnamus, in negationem phyſicæ prædeterminationis divinæ ad poſitivum actum, cui illa negatio opponitur, reducendam eſſe: at vero illa eſt non ſolum ſufficiens, ſed efficaciſſima cauſa hujus negationis abſque auxilio morali. Et deinde aut illud auxilium morale eſt ſupernaturale & gratiæ; & hoc non eſt ſimpliciter neceſſarium ad negationem actus naturalis: aut eſt auxilium ordinis naturalis, & ſic non evitatur illud inconveniens, quod totus ordo gratiæ reducatur in diſpoſitionem naturalem.

Dices, non reduci in illam negationem, ut diſpoſitionem, ſed ſolum ut remotionem obicis, ſeu impedimenti: ſicut nos ſupra dicebamus in primo auxilio gratiæ excitantis. Reſpondetur, neque eſſe ſimile quod auferetur; neque in illo etiam exemplo proprie dici, aliquam negationem eſſe neceſſariam diſpoſitionem, ut Deus conferat illud auxilium. Itaque de prima vocatione ſeu illuminatione habemus certam generalem legem, qua Deus ſtatuit, quantum eſt ex ſe illuminare & ſalvare omnes, & præterea conſtat, illuminare & vocare tam eos, qui reſiſtunt, quam qui non reſiſtunt, licet non omnes æqualiter, tamen omnes aliquo modo ſufficienter; & ſimiliter illuminat tam malos, quam bonos. Quod ſi fortaſſe interdum ex occulto judicio, quamvis non injuſto, aliquos malos non actu illuminat vel vocat, non eſt, quia negatio talis pravæ diſpoſitionis ſit neceſſaria conditio ad primam illam gratiam recipiendam, ſed quia peccati demeritum eſt de ſe ſufficiens cauſa, ut Deus juſte non conferat illam gratiam: at vero in præſenti nulla eſt lex generalis, qua Deus ſtatuerit conferre hanc determinationem efficacem omnibus hoc ſolo quod non ponant obicem peccati: quia hæc lex, nec contenta eſt in voluntate generali ſalvandi omnes; neque ſpeciali aliquo teſtimonio oſtendi poteſt.

10 Dicent fortaſſe, imo eſſe legem certam, quod ei, qui non reſiſtit, dabitur hæc motio efficax. Sed interrogo quid ſit hoc non reſiſtere in eo, verbi gratia, qui ſufficienter vocatur ad fidem? aut enim eſt, poſitive ſequi vocationem ipſam; & hoc nihil aliud eſt, quam velle credere: unde hoc non poteſt eſſe ratio motionis, ſed potius eſt effectus ejus: vel eſt, non delinquere contra fidem: aut non eſſe rebellem, &c. Et hoc, quamvis negatione explicetur, revera non eſt aliud, quam conſentire vocationi per voluntatem credendi, quia per illam vocationem ad hoc inclinatur & inducitur homo ut velit credere: ergo non aliter poteſt non reſiſtere, quam conſentiendo & volendo credere: nam ſive habeat oppoſitam contrariam voluntatem vel judicium, ſive ſolam voluntatem credendi ſuſpendat, & libere illa careat, vocationi reſiſtit. Vel non reſiſtere eſt non committere tunc aliud peccatum: & hoc, ut dixi, eſt impertinens; tum quia, etiam ſi aliud peccatum non committat, non ideo ſtatim determinabitur efficaciter, ut velit credere; tum etiam, quia, licet tunc ſit in alio peccato, & affectum ejus habeat, nihilominus poteſt velle credere: ſic enim multi convertuntur ad fidem, qui non ſtatim juſtificantur, & ſtatum peccati relinquunt; tum denique, quia hoc ipſum non peccare, ſi actualiter & libere fit, quamvis ſpeculative concipi poſſit fieri per negationem actus, tamen moraliter, & prout de facto exercetur, non fit ſine poſitiva voluntate non peccandi, quæ procedere deberet ex alia divina prædeterminatione. 4. Ratio.

Poteſt ad hæc omnia reſponderi juxta quandam Henrici opinionem quodlib. 4. quæſt. 19. & quodlib. 8. quæſt. 5. hanc negationem non tam in inſtanti temporis, quam in priori naturæ eſſe conſiderandam: nam, quando Deus prævenit & excitat voluntatem, poteſt conſiderari voluntas prius natura quam conſentiat: ſi ergo ſtatim renititur, fit incapax efficacis auxilii & determinationis: ſi autem non renititur, ſed negative ſe habet (quod ex ſe poteſt) recipit prædictam determinationem. Sed hæc Henrici ſententia, neque ab his authoribus recipitur cum quibus diſputamus; neque eſt conſentanea ſanæ doctrinæ de prædeſtinatione & gratia; quia, initium totius prædeſtinationis & ſalutis noſtræ revocat in quendam uſum negativum liberi arbitrii, quem ex ſe & ſine Deo adjuvante vel concurrente habere poteſt: unde contra illam fieri poſſunt multa ex argumentis factis. Nec magis poteſt hæc negatio intelligi hoc modo explicata, quam reliquis: nam, omnis voluntas excitata a divina gratia, prius natura quam conſentiat, præintelligitur ſub hac negatione: hæc ergo diſpoſitio in pro illo priori æque eſt in omnibus hominibus. Rurſus, quando in ſecundo ſigno naturę voluntas exit in actum, quicumque ille ſit, ad illum prædeterminatur a Deo: ergo, quod magis determinetur ad conſentiendum, quam renitendum, non eſt ex diſpoſitione negativa voluntatis, quæ æqualis in utraque voluntate erat. Nec poteſt reſponderi, conſequenter loquendo in hac ſententia, voluntatem prædeterminari ad quoſdam actus a divina voluntate, & non ad alios, ut jam oſten-

oſtendi, & infra iterum dicam. Et quamvis id gratis demos, adhuc non poteſt intelligi, quod diſpoſitio illa negativa ordine naturæ antecedat divinam determinationem, quia, licet in eodem inſtanti temporis diſtinguamus duo ſigna naturæ; unum prius quam voluntas velit; aliud, in quo jam determinata eſt & vult, tamen inter hæc duo ſigna non poſſumus fingere vel excogitare tertium ſignum medium, in quo ſit illa ſpecialis negatio voluntariæ reſiſtentiæ, qua poſita, dicitur Deus præbere hanc efficacem motionem; quia voluntas, præſentato objecto, licet prius natura intelligatur apta ad volendum & indifferens, ſtatim vult, aut non vult illud. Quod ſi vult, jam habet actum: ſi autem non vult deliberate ſeu libere, moraliter loquendo etiam habet actum, quo reſpuit tale objectum; & ſi metaphyſice fingamus non velle per ſolam ſuſpenſionem actus indirecte voluntariam, & liberam, jam non poteſt pro eodem inſtanti habere actum: ergo impoſſibile eſt fingere aliud ſignum medium. Dices, hoc eſſe verum reſpectu ejuſdem actus, tamen reſpectu diverſorum negationem unius poſſe eſſe diſpoſitionem ad alium; ut in vulgari exemplo, cum duo excitantur ad fidem, unus poteſt poſitive reſiſtere nolendo, alius poteſt ſuſpendere nolitionem: & hac ratione poteſt in eodem inſtanti a Deo moveri, ut velit credere. Sed certe, ſi illa ſuſpenſio nolitionis fuit voluntaria & humana, vix concipi poteſt ſine poſitiva voluntate non judicandi eſſe falſum quod proponitur: ſed ſive hæc volitio ſit formalis, ſive virtualis tantum, vanum eſt exiſtimare, hoc ipſo quod homo habet illam voluntatem non diſſentiendi, prædeterminari efficaciter a Deo, ut velit aſſentiri, & credere, eſſe verum quod proponitur, cum illa ſuſpenſio actus, licet ſit minus mala, quam voluntas diſſentiendi, tamen ex ſe bona non ſit; imo, ſi urgeat præceptum poſitive credendi, poſſit eſſe mala. Nulla ergo diſpoſitio negativa, libera & moralis fingi poteſt, ex qua pendeat, & ad quam conſequatur hæc motio efficax; quocirca voluntatem ſinere ſe moveri a Deo vocante, non eſt aliud, quam poſitive reſpondere, & conari, & elicere conſenſum liberum cooperando gratiæ adjuvanti: & ante hanc cooperationem, nulla negatio prior natura intelligi poteſt, quæ ſit efficax aut neceſſaria ratio ex parte hominis, ob quam Deus illi præbet hujuſmodi prædeterminationem. Quapropter, ſi illa eſt neceſſaria, ex ſola Dei libera voluntate præbetur: unde fit, eam non eſſe in poteſtate hominis, cui non datur, & ex conſequenti non poſſe illi imputari, quod non operetur.

Cõcluſio & ſumma hujus diſcurſus.

12 Ex quibus rationibus & aliis ſimilibus ſuperius libro primo, capite ſeptimo concluſimus, concurſum cauſæ primæ ad actus liberos humanæ voluntatis non præberi neceſſario per hujuſmodi voluntatem efficacem & abſolutam, qua Deus velit actum liberum fieri a voluntate humana; ſed ſufficere actum, quo veluti ſub conditione velit talem actum fieri, & ſic ad illum influere, ſi voluntas humana ad illum cooperari voluerit. Hoc ergo ipſum dicendum eſt etiam in ſupernaturalibus actibus, atque neceſſarium eſt, ut, hi, qui de facto non conſentiunt, etiam ſi vocentur, vere dici poſſint habere auxilium ſufficiens, quamvis non habeant efficax. Et ratio a priori eſt, quia dependentia, qua actus ſupernaturales habent a Deo ut prima cauſa, licet in ſe ſit altioris ordinis, tamen eſt ejuſdem proportionis, & eandem habet radicem & originem, ut in cap. 3. declaravimus; ideo eodem modo reperiri poteſt in voluntate libera, & ex parte Dei etiam applicari poteſt ejus virtus ad influendum in illum actum ex ſimili voluntate, quaſi conditionata & expectante liberam cooperationem creatæ voluntatis: non eſt ergo neceſſaria ad prædictum influxum ſeu dependentiam illa voluntas abſoluta ac prædeterminans.

Ultima ratio, ex repugnãtia cum libertate quoad exercitium.

13 Aliunde vero non magis poteſt cohærere hæc prædeterminatio phyſica per extrinſecam Dei voluntatem cum indifferentia libertatis humanæ quoad exercitium actus, quam prædeterminatio per entitatem inhærentem: ergo non ſolum non eſt neceſſaria talis voluntas Dei ad hunc concurſum, verum etiam nec poſſibilis, ſi concurſus dandus eſt ad actum liberum, ejus libertate ſervata. Antecedens late probatum eſt dicto libro primo, capite decimo quarto: nam ut dixi, quoad hoc eadem eſt ratio actuum ſupernaturalium & aliorum. Item rationes omnes, quæ factæ ſunt de præmotione inhærente, probant idem de quacumque præmotione efficaci, quæ ſit omnino antecedens; imo multo magis probant de hac præmotione per efficacem voluntatem Dei; quia minus poteſt illi reſiſtere voluntas creata, quam cuilibet formæ creatæ ſibi inhærenti. Nam, quod præmotio ſit per entitatem inhærentem, aut ſine illa, ad neceſſitatem inferendam nil refert, ut conſtat in motione brachii, vel intellectus per voluntatem, nihil enim prævium imprimit voluntas brachio vel intellectui: & nihilominus, quia potentia motiva vel intellectus naturaliter & neceſſario obediunt voluntati, illi actus non ſunt liberi reſpectu talium potentiarum, ſed ſolum reſpectu voluntatis moventis. Sic ergo actus voluntatis noſtræ non erit liber reſpectu ejus, ſed ſolum reſpectu Dei moventis.

14 Præterea, cum eadem efficacia confirmari hoc ipſum poteſt teſtimonio Concilii Tridentini ſupra adducto: nam, ſi intentio & ratio & verba ejus ſpectentur, non minus procedit ipſius definitio de hac præmotione extrinſeca, quam de quacumque intrinſeca. Nam, in primis intentio Concilii fuit omnino rejicere hæreſim horum temporum dicentem; Deum præmotione ſua impedire uſum libertatis in operibus gratiæ: at vero hæretici, potiſſime hoc attribuunt divinæ voluntati extrinſecus moventi: nam de auxilio illo inhærente, & diſtincto ab excitatione vitali & antecedente conſenſum liberum, nullam mentionem faciunt. Unde ſi Concilium hanc etiam præmotionem non excludit, non ſatis damnat hunc errorem, & illius fundamentum. Deinde ratio ejus & verba eodem modo induci poſſunt, quo in capite præcedente ponderata ſunt.

Ex Patribus.

17 PRæterea omnia, quæ ex Sanctis Patribus adduximus libro primo, capite decimo tertio, in hac etiam cauſa procedunt, quia ipſi generatim loquuntur de ſcientia ac voluntate Dei, & libertate humanorum actuum, quicumque illi ſint; & huic libertati abſolute repugnare dicunt neceſſitatem, ex quacumque cauſa antecedente. Rurſus omnes Sancti, qui ſignificant, Deum non præſefinire, ſed præſcire actus liberos, a fortiori hoc docent; quia hæc prædeterminatio, quæ ad extra progreditur, & efficaciam habet in noſtram voluntatem, ſupponit neceſſario præfinitionem ad intra, & ab illa manat: unde neceſſe eſt ut illi patres de hac ſaltem præfinitione loquantur: citavimus autem prædictos Patres in citato loco c. lib. Ex quo loco conſtat, eos non ſolum generaliter loqui, quamvis hoc ſatis eſſet, ſed etiam ſpecialiter de actibus illis, per quos juſtitiam & gloriam obtinemus, qui ſunt actus ſupernaturales. Præterea ubicumque, Sancti de libertate arbitrii loquuntur, dicunt, ita ſe gerere Deum cum voluntate noſtra, ut nullam vim ei ingerat, ſed in poteſtate ejus motum ejus conſtituat, ita ut eum inchoare poſſit, ſi velit, vel ſuſpendere, tam in ſupernaturalibus actibus, quam in naturalibus; imo in illis ſpecialiter ajunt, quamvis Deus pulſet, & tangat corda, tamen non inferre vim, ſed expectare ut ipſa voluntas conſentiat cum Dei adjutorio, quod ſemper & neceſſarium eſſe, & paratum eſſe ſupponunt. Hæ autem locutiones omnes, quæ non ſolum Sanctorum ſunt, ſed etiam divinæ Scripturæ non poſſunt ſatis intelligi, & ad veram praxim reduci, ſi ſupernaturalis conſenſus etiam poſita excitatione & aliis ex parte hominis prærequiſitis inchoandus eſt ab illa efficaci Dei voluntate prædeterminata ad unum, quæ neque in poteſtate noſtra eſt, ſi ex ſe non eſt poſita, neque ei reſiſtere poſſumus, ſi ſuit jam poſita.

Legatur igitur Clemens Pap. Epiſtol. 3. præſertim pag. 3. ubi ait, inter alia: *Si aliquid eſſet, quod audientes fidem, vel ad credendum, vel non ad credendum*

determinaret extra arbitrium eorum, meritum & libertatem tolli.

Irenæus lib. 4. contra hæret. cap. 71. hac ratione dicit, Deum poſtquam hominem conſtituit in ſua poteſtate ad utendum ſententia & ſuaſione Dei, nullam vim illi inferre, ſed poteſtatem electionis ei relinquere, & cap. 76. idem late proſequitur, in verba illa ſunt notanda: *Præſta ei cor tuum molle & tractabile, ut induratus amittas veſtigia digitorum ejus*; & infra: *Neque lumen cum magna neceſſitate ſubjiciet ſibi quemquam, neque Deus cogit eum, qui nolit continere ejus artem*, & lib. 5. cap. 1. eodem ſenſu ait, *Deum reducere homines ad ſe, non vi, ſed ſuadela.*

Epiphan. hæreſ. 5. & 16. contra fatum diſputans ait inter illa: tolli libertatem, *ſi is qui facit, non a ſe ipſo facit, ſed ſecundum neceſſitatem dominii fati.* Quæ verba, ſi commentatio ſpectetur, eodem modo procedunt de quacumque neceſſitate antecedente extrinſecus illata, ſive a divina voluntate, ſive ab alia cauſa præſertim quod nonnulli Theologi & Chriſtiani Philoſophi, diſpoſitionem Divinæ providentiæ fatum appellent. Si ergo illa induceret antecedentem neceſſitatem, etiam libertatem tolleret.

Cyrillus Alexand. libr. 8. cont. Jul. ſub finem, cum docuiſſet, hominem eſſe liberi arbitrii his verbis: *Ut nos ad quodvis bonum ſponte incederemus, conſilio non coacte, vivere ſuper terram hominem permiſit Deus, & ita fuit ab initio. Arripuit enim ſua voluntatis habenas, & ſuorum juſſuum momento in utraque fertur, in bonum (inquam) & in malum*; ſubdit: *Itaque ſi ineffabili quadam & divina virtute & efficacia uſus mutaſſet ſingulorum mentem ad bene agendum, & indidiſſet poſtea bonum, a quo ægerrime diſcedere poſſet, & non ſponte, ultra non eſſet fructus mentis, neque res digna laude, ſed neceſſitatis, & cupiditatis non voluntaria* (id eſt, non liberæ.) Quæ verba tam ſunt clara & expreſſa, ut nulla indigeant ponderatione vel explicatione, & loquitur de homine in ordine ad actiones ſupernaturales: & ideo ſubdit, Chriſtum Dominum doctrina, miraculis, & beneficiis homines ad ſe vocaſſe, ut libere converterentur.

Ex Chryſoſt. nonnulla adduxi ſuper libr. 1. cap. 13. Quibus addi poteſt, quod ait homil. 11. in Joannem: *Corporis natura, quocumque eam opifex ducere velit, eo ſequitur, neque reſiſtit; anima autem ſui juris vim in ſe habet operandi, neque ulla in re Deo niſi velit obtemperat, invitam enim & coactam minime vult Deus*, &c. ubi coactionem pro neceſſitate ſumit ut Patribus moris eſt; & hanc ſequi exiſtimat, ſi anima ita a Deo moveatur, ut ei reſiſtere non poſſit. Multa etiam ad hanc rem poſſunt ex illo ſumi homilia 1. & 2. in Epiſt. ad Epheſ. & homil. 16. in Epiſtol. ad Rom. homil. 56. in Matth. & homil. in Pſalm. 115. ubi tractat illum locum: *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater meus traxerit eum*, & quærit. *Si pater trahit, Filius deducit. Spiritus illuminat, quid peccant, qui neque tracti ſunt, neque deducti neque illuminati?* Reſpondet: *Quoniam non præbent ſe ipſos dignos, ut eam ſuſcipiant illuminationem.* Propter quæ verba & ſimilia, quæ in aliis locis ex citatis habet Chryſoſtomus, nonnulli ei imponunt, quod ſenſerit, liberum arbitrium gratiam Dei prævenire, atque ita exordium ſalutis a libero arbitrio ſumi; abſque hæreſi tamen, quia eo tempore non erat veritas adeo patefacta, nondum exorta, examinata, ac reprobata Pelagiana hæreſi. Ego vero non credam, hanc fuiſſe Chryſoſtomi mentem, nam apud illum homil. 13. in Joann. lego: *Gratia Dei ſemper in beneficiis priores ſibi partes vendicat, non enim noſtris præcedentibus meritis hanc accepimus remunerationem, non ſolum quod facti ſimus ex nihilo, ſed quod facti, & facienda & vitanda didicerimus, &c.* & infra: *Iterum emendandi medicina adhibita, non debita quidem, ſed a miſericordia, & gratia proveniens*, & homil. 71. in Joan. circa illa verba. Sicut ego dilexi vos (inquit) *Non enim veſtris præcedentibus meritis debitum perſolvi, ſed ego incœpi*, & hom. 22. in Gen. *In noſtra voluntate* (inquit) *poſt gratiam totum derelictum eſt.* Quæ verba ſunt valde notanda: nam dum ait, poſt gratiam, illi tribuit initium, & primas partes; dum vero ait, poſt gratiam totum derelictum eſſe in noſtra voluntate, clare docet gratiam non movere prædeterminando omnino ac phyſice voluntatem. Denique dicta homil. 56. in Matth. inquit: *Non enim probe ac ut oportet agere poſſumus, niſi gratia illa repleti fuerimus. Quis enim poteſt, generoſe quicquam facere, niſi Chriſti natus accedat?* In prioribus ergo verbis ſuper Pſalm. 115. ſenſus Chryſoſt. (ut exiſtimo) eſt, ideo homines peccare non credendo, aut non agendo pœnitentiam, quia divinam illuminationem non ſuſcipiunt, libere conſentiendo; vel immediate ſi vocatio ſit perfecta, vel, ſi inchoata tantum ſit & recuſata, aliquo modo illi cooperando, ut majorem recipiant: unde inferius ait: *Et ſi enim ejus eſt trahere & inducere, animam tamen requirit, quæ morem gerat, & facile pareat.* Atque hoc modo confirmat ſententiam, quam nunc tractamus: vult enim etiam in operibus gratiæ determinationem liberam debere eſſe ab ipſa voluntate, præparata tamen & adjuta divina gratia: & hoc eſt quod ibidem ſubdit: *Neque enim virtus, nec ſalus noſtra cogitur; nam, & ſi maxima pars: atque adeo fere totum ejus ſit, exiguum quid tamen nobis reliquit, ut non ſit a perſona remota cauſa coronæ.*

Denique ſimilia reperiuntur frequenter, apud Patres Græcos, ut Theodoretum, Theophylactum, Oecumenium, & Origenem ad Rom. 8. & 9. a cap. 11. Theophylacto etiam ad Epheſ. 1. & Marc. 4. explicando parabolam ſeminantis. Neque horum Patrum auctoritas minuitur, eo quod eo tempore & loco ſcripſerint, quo Pelagiana hæreſis nondum illos vexabat, ſed potius Manichæorum error, negantium libertatem arbitrii, nam hoc quidem in cauſa fuit, ut elarius & copioſius de libertate, quam de gratia ſcripſerint; non vero, quod aliquid falſum docuerint, vel plus libero arbitrio, vel minus gratiæ Dei tribuendo, quam eis conveniat.

18 Atque idem judicium eſt de Patribus Latinis Auguſtino antiquioribus, ut fuit Hilarius, qui ſuper Pſalm. *Unicuique noſtrum* (inquit) *libertatem vitæ ſenſumque permiſit, non neceſſitatem in alterutrum affigens*; & infra: *Quid honoris ac præmii bonitatis neceſſitas mereretur, cum malos non eſſe vis quædam nobis conſerta non fineret?* Quod enim per nomina, vis vel neceſſitatis, ipſe dicit, de phyſica prædeterminatione eandem rationem habent, ut oſtendimus. Hieronym. etiam, licet ex profeſſo contra Pelagianos ſcripſerit, multa tamen docet, quæ huic ſententiæ plurimum favent. Præſertim in Epiſtol. 149. ad Hebidiam quæſt. 10. ubi etiam in eam extremam ſententiam inclinat, quod omnis diſcretio inter bonos & malos fit ex uſu voluntatis: ſic enim ait: *Non gentes eligi, ſed hominum voluntates; nec Deum ſalvare abſque judicii veritate, ſed cauſis præcedentibus, quia alii non ſuſceperunt filium Dei, alii autem recipere ſua ſponte voluerunt.* Quod vel dici non potuiſſet, vel ſaltem non ita diceretur, ut ſatisfactum eſſet quæſtioni propoſitæ, ſi ipſas hominũ voluntates divina voluntas ſuo tantum nutu & arbitrio determinaret. Unde idem Hieronym. in Epiſtol. ad Creſip. col. 6. *Velle* (inquit) *& currere meum eſt, ſed ipſum meum ſive Dei ſemper auxilio non erit meum*: & lib. 3. contr. Pelagian. paulo poſt med. dicit: *Ubi miſericordia & gratia eſt, liberum ex parte ceſſat arbitrium, quod in eo tantum eſt ut velimus atque cupiamus & placitis tribuamus aſſenſum.* Dicitur enim ex parte ceſſare liberum arbitrium per gratiam: quia dum per gratiam prævenitur, & inclinatur, quodammodo indifferentia ejus minuitur. Vel aliter, & fortaſſe melius; quia gratiæ neceſſitas eſt ob impotentiam liberi arbitrii. Si ergo gratia omnino prædeterminaret liberum arbitrium, & ſine hac prædeterminatione nihil facere poſſet, ex non parte, ſed omnino tolleretur liberum arbitrium. De eadem re multa legi poſſunt apud Hieron. ad Rom. 8. & 9. ad Galat. 1. & Malach. 1.

19 Venio ad Auguſtin. qui huic ſententiæ potiſſimum adverſari cenſetur: nullus tamen eſt, ut exiſtimo, qui magis illi patrocinetur, quia nullus ita gratiæ neceſſitatem & efficaciam explicuit, exaggeravit, ac plene docuit, ſicut Auguſt. & tamen nunquam dixit; aut ſignificavit ad neceſſitatem vel effectus gra-

tiæ

tiæ pertinere, ut humanam voluntatem omnino ſeu phyſice prædeterminet; imo hanc determinationem ſemper dicit eſſe propriam voluntatis, vocat autem propriam, non quia ſine divina præparatione fiat, nec quia ab illa ſola ſine Dei cooperatione fiat; ergo ſolum potuit appellare propriam voluntatis, quia per intrinſecam libertatem divinæ gratiæ cooperatur, non determinata ab alio, nam, ſi ab alio eſſet jam determinata, nulla ratione poſſet ei attribui talis motus tamquam proprius ejus, & tamquam omnino indifferens. Sic loquitur Auguſt. de ſpiritu & lit. cap. 34. *Conſentire vocationi vel diſſentire propriæ voluntatis eſt*, & l. 83. quæſt. 68. in primis ait: *Quia nec velle quicquam poteſt niſi admonitus & vocatus, efficitur, ut & ipſum velle Deus operetur in nobis*. Ubi primum conſiderandum eſt, non hoc tribuere Auguſt. prædeterminationi efficaci, ſed vocationi; de qua ſubdit: *Vocatio ergo ante meritum, voluntatem operatur. Propterea, & ſic quiſpiam ſibi tribuit, quod venit vocatus, non poteſt ſibi tribuere, quod vocatus eſt*. Eamdem doctrinam habet de prædeſt. & grat. cap. & lib. arbitrio capit. 3. *Velle* (inquit) *& nolle, propria voluntatis eſt*. Item libr. 1. de grat. Chriſt. capit. 14. & lib. cont. Adimant. Man. capit. 26. ait eſſe in noſtra poteſtate poſitum voluntatem mutare. Quod commemorans lib. 1. tractat. cap. 22. ait non eſſe contra divinam gratiam, *quia licet mutari in melius ſit in poteſtate voluntatis, tamen hæc poteſtas eſt a Domino, a quo voluntas præparatur, & juvatur*; numquam autem dixit a quo prædeterminatur. Hoc idem confirmatur ex libro de Eccleſiaſticis dogmat. capit. 21. In illis verbis, *manet utique arbitrii libertas, id eſt, rationalis voluntas, ſed admonente prius Deo, & invitante ad ſalutem, ut vel eligat vel ſequatur, vel agat occaſione ſalutis, hoc eſt, inſpiratione Dei*; & infra: *initium ergo ſalutis noſtræ Deo miſerante habemus, ut acquieſcamus ſalutiferæ inſpirationi, noſtræ poteſtatis eſt*. Quod inferius aliis verbis dicitur: *Arbitrium naturæ noſtræ ſequax eſſe divinæ inſpirationis libere confitemur*. Quod item aliis verbis dixit Auguſtinus epiſtol. 106. *Voluntatem eſſe comitem & pediſſequam gratiæ, non ducem nec præviam*. Denique, ut ſupra capit. 4. & 5. late notavimus; numquam Auguſtinus docuit aliud genus auxilii gratiæ, niſi excitantis ſeu operantis, & adjuvantis ſeu cooperantis: ex quibus illud antecedit uſum libertatis: non tamen prædeterminat, ut oſtenſum eſt, hoc autem non antecedit cauſaliter uſum libertatis, ſed juvat illum, & cooperatur cum illa, ut ipſum nomen præſefert, & utrumque docuit Auguſtinus citatis locis, & libro 4. contra duas epiſtolas Pelag. capite 6. & libro 1. ad Simplic. quæſtione 2. & in Enchir. cap. 32. & ſæpe alias. Poſſent etiam hoc loco afferri teſtimonia, in quibus Auguſtinus declarat gratiæ efficaciam ſine hac phyſica prædeterminatione, quæ cap. ſequenti afferemus. Item ea teſtimonia, quibus docet, cum eadem gratia præveniente & movente fieri interdum ut unus operetur, & non alius, nam inde evidenter convincitur, prædeterminationem phyſicam non eſſe neceſſariam, de qua re dicemus infra c. 17.

20 Poſt Auguſtinum eodem modo operationem gratiæ, & cooperationem liberi arbitrii declararunt fere reliqui patres, qui eum imitati ſunt, ut Proſper. 1. de vocat. Gent. capite 3. alias 9. libro 2. cap. 4. 9. & 10. alias 12. 16. 28. Cujus verba jam ex parte ſupra retuli, & ſufficere exiſtimo: & in reſponſ. ad object. Gall. paſſim hoc inſinuat, ſed ſpecialiter notanda ſunt verba, quæ habentur, c. 6. *Prædeſtinationem Dei, ſive ad bonum ſive ad malum in hominibus operari, ineptiſſime dicitur, ut ad utrumque homines quædam neceſſitas videatur impellere, cum in bonis voluntas ſit intelligenda de gratia, in malis autem voluntas intelligenda ſine gratia*. Quæ verba ex Auguſtino referuntur in capitulo Vaſis iræ, 23. quæſtione 4. Eamdem doctrinam amplexus eſt Fulgentius libro 1. & 2. ad Monym. & Anſelmus libro de Concordia, Prædeſtinatione & libero arbitrio, ubi in capite 1. ut ſupra vidimus, diſtinguit, duplicem neceſſitatem, ex ſuppoſitione conſequente, quæ non repugnat libertati; & ex antecedente ſuppoſitione, quæ libertatem tollit; unde concludit in fine capitis: *Sola voluntas determinat ibi quid teneat*: ubi dictio excluſiva, *ſola*, non excludit concurſum Dei concomitantem, ſed prædeterminantem, de quo ſubdit: *Nec aliquid facit vis neceſſitatis, ubi operatur electio ſola voluntatis*, & c. 2. ex hac doctrina concludit, Deum prædeſtinatione ſua non cogere voluntatem, neque ei reſiſtere, ſed eam in ſua poteſtate dimittere. Quod in re idem eſt, quod illam non prædeterminare. Et ſuper Matthæum circa illa verba cap. 9. *Fiat voluntas tua*, ait, voluntatem Dei non cogere humanam; id eſt, neceſſitare; quia ſemper illam reliquit cum poteſtate reſiſtendi. Et (quod valde notandum eſt) etiam ipſum Paulum ait ita fuiſſe percuſſum, ut voluntas ejus tunc fuerit libera, ut reſiſteret, ſi vellet. Similia multa poſſunt ſumi ex Bernard. lib. de grat. & lib. arb. & ex Richard. de S. Vict. tract. 1. de ſtatu inter. homin. part. 1. c. 14. ubi ait; *Libertatis eſſe, ut conſenſus ejus extorqueri, vel cohiberi non poſſit*, & c. 3. illud ait eſſe neceſſarium & non liberum, cui voluntas reſiſtere non poteſt. Nota.

21 Huic etiam ſententiæ favet Gregorius 6. Moral. c. 11. dicens: *Si ſuperna gratia nocentem non prævenit, numquam profecto inveniet, quem remuneret innocentem, ſuperna igitur pietas prius agit in nobis aliquid ſine nobis, ut ſubſequente quoque noſtro libero arbitrio, quod jam appetimus, agat nobiſcum*. Poſſent etiam multa adduci ex Fauſto, Galliæ Epiſcopo, in duobus libris, quos de gratia & libero arbitrio ſcripſit, & habentur to. 5. Biblioth. Sanct. Patr. Sed ea omitto, quia ſuſpectus eſt de Semipelagianorum errore; ut conſtat ex Petr. Diacon. lib. de Incarn. & grat. Chriſt. c. 8. & ultim. & Joan. Maxent. in Reſcript. ad Hormiſd. Pap. colum. 12. & (quod gravius eſt) quia Hormiſda Papa conſultus a quodam, qui appellatur Poſſeſſor, quid de libris Fauſti ſentiendum eſſet, nihil aliud reſpondet, niſi: *Neque illum, neque quemquam, quos in auctoritatem Patrum non recipit examen Catholicæ fidei, aut Eccleſiaſticæ diſciplinæ ambiguitatem poſſe gignere aut religioſis præjudicium comparare*. Habetur hæc epiſtola in eodem tom. 5. Bibliothec. & nuper excuſa eſt inter epiſtolas decretales, & eſt n. 67. Hormiſ. Papæ. Qui in citatis verbis videtur alludere ad decretum Gelaſii in cap. Sancta Romana, diſtinctione 17. ubi inter libros apocryphos opera Fauſti enumerat. Unde in vit. Fulgentii capite 28. refertur Fulgentius eum reprobaſſe & Ado in Chronic. hæreticum eum vocat; & eodem modo ſentit de illo Tritemius in Fauſto, & Joann. Montinien. in epiſtol. ad Lector. quæ habetur ante opera Proſperi, ait, Fauſtum cum Caſſiano & aliis pervertendo potius quam diſſerendo, oppugnaſſe opera Proſperi de Gratia. Et quoniam Gennadius in libro de vir. illuſtrib. quem libro beati Hieronymi adjecit Fauſtum, & ejus libros de gratia multum commendat, ipſum Gennadium idem Joannes Montinien. ſuſpectum facit Pelagianæ hæreſis. Et conjecturæ, quas adducit, infirmæ non ſunt, quamvis male interpretetur cap. 21. de Eccleſiaſt. dogmat. de quo ſupra dictum eſt. Denique, licet in præfat. illorum librorum Fauſtus recte de gratia loqui videatur, tamen Iſidorus in vita Fulgentii (ut allegatum reperi, ipſum enim videre non potui) ait Fauſtum incredibili calliditate Catholicum videri voluiſſe, cum eſſet Pelagianus. Quapropter multi moderni ſcriptores libros illos cum auctore rejiciunt, quamvis non deſint nonnulli, qui Fauſtum hac nota liberare ſtudeant, quia in eis libris nihil videtur inveniri, quod cum Catholica doctrina aperte repugnet.

Qui dicta Fauſtum Semipel. hæreſis ſuſpectum.

Contra Fauſtum ſcribunt Joan. Boron lib. de Prædeſt. p. 3. pag. 116. Turrian. in lib. de elect. divin. fol. 6. Bellar. l. 2. de grat. c. 11. & 15. Pro Fauſto ſcribunt Ruar. ar. 9. § Nec tamen ipſa. Driedo de Concor. fol. 20. 28. & 37. & tractat. 4. de captiv. & red. c. 1. par. 4. Covarr. l. 4. variar. c. 17.

Alia teſtimonia Patrum, quibus ſupra probavimus ita dari nobis ſufficientem gratiam, ut ſit in poteſtate noſtra habere omnia neceſſaria ad operandum, hanc etiam partem confirmant, nam, quacumque ratione aſſeratur divina voluntas efficax, & prædeterminans noſtram, eſſe neceſſaria ad ſupernaturales actus, neceſſario ſequitur illam non eſſe in poteſtate noſtra, ut ſatis declaratum eſt.

Ex ſcholaſticis, qui contra hæreticos ſcripſerunt, eadem veritas confirmatur.

QUapropter ex Scholaſticis Doctoribus nihil novi eſt, quod hoc loco afferamus, præter ea, quæ libr. 1. de generali concurſu, ſeu influxu primæ cauſæ adducta ſunt; nam illi in univerſum loquuntur de actibus voluntatis, tam naturalibus, quam ſupernaturalibus, & ratio libertatis, in qua nituntur, generalis eſt. Et inferius cap. 16. notabimus nonnullus, qui non ſolum prædeterminationem in noſtra voluntate, ſed etiam præfinitionem in divina circa actus ſupernaturales negant. Hoc autem loco notandi ſunt novi ſcriptores, qui ſpecialiter diſputant contra hæreticos negantes libertatem voluntatis propter efficaciam gratiæ, quos in hunc locum reſervavimus, quia revera plurimum favent huic noſtræ ſententiæ, magnamque illi auctoritatem conciliant; nam fere omnes profeſſi ſunt, non poſſe ſe aliter hæreticis ſatisfacere, ſeque ab eorum calumniis defendere.

Id conſtat ex Waldenſi lib. 1. doctrinæ fidei antiq. a cap. 23. ad 28. ubi pluribus rationibus & teſtimoniis hanc ſententiam confirmat, & ſpecialiter capit. 25. ait, periculoſe erraſſe quoſdam Magiſtros, ponentes in humanis operibus neceſſitatem antecedentem, etiam ex voluntate Dei. Item Roffenſis art. 36. ubi etiam plura ex Patribus congerit, & ſpecialiter ait. Sicut non ſequitur, homo nihil poteſt velle abſque Dei aſſiſtentia, & generali influentia; ergo non eſt liber, ita non ſequi, ex neceſſitate auxilii gratiæ hominem non eſſe liberum, quia ſicut influentia illa ſemper adeſt voluntati, ita & auxilium divinæ gratiæ cunctis ad manum eſt præſens, & ibidem ex Luthero refert hæc verba: *Periit itaque hic etiam generalis illa influentia, qua garriunt eſſe in poteſtate noſtra naturales operationes operari.* Cui ipſe reſpondet: *Cooperatur itaque Deus cuique creaturæ per hujuſmodi influxum ad operationes ſingulas: & per eumdem exercere voluntas actum ſuum poteſt*, & infra: *Quis enim non compertiſſimum habet, ſe poſſe per influentiam illam generalem, cum voluerit, ſtare, vel ſedere, ſilere, vel loqui?* In eamdem ſententiam ſcribit lariſſime Driedo de captivitate, & redemptione generis humani tractatu 4. c. 2. in 5. part. illius & tract. 5. cap. 4. præſertim ad ultimam confirmationem ſecundi argumenti. Item libro de concordia, præſertim cap. 3. in ſol. argument. Ruardus multus eſt in hac ſententia explicanda & defendenda, cujus verba omnia referre, quæ in art. 7. contra Lutherum de hac re ſcribit, operoſum eſſet. Legatur præcipue pag. 207. & inferius a pag. 223. concluſ. 4. 6. 7. & 10. Pro eadem ſententia multa ſumi poſſunt ex Stapletonio libro 4. de juſtificatione, cap. 8. quibus licet adjungere Didacum Paiva libro 4. Orthodox. explicat. eo quod ibi ſpecialiter arguat Calvinum & ab ejus calumniis Patres Societatis defendat. Calvinus enim Jeſuitas Pelagianos appellare conſuevit, eo quod phyſicam prædeterminationem voluntatis pernegarent; ex eo quia plane videbant ſequi neceſſitatem humanarum actionum libertati repugnantem, quam ipſe Calvinus introducere ſtudebat. Paiva igitur oſtendit, Calvinum, ut ſuum errorem defenderet, alium viris Catholicis impoſuiſſe ſine ullo fundamento, quia ad perfectionem, & efficaciam divinæ gratiæ non pertinet liberum arbitrium ligare (ut ipſe loquitur) ſeu phyſice prædeterminare, quod idem eſt; ſed præparare, excitare & adjuvare, hoc enim poſterius in S. Patribus legimus, non vero illud prius. Eadem ſententia ſumi poteſt ex Alfonſo de Caſtro contra hæreſes, verbi gratia, hær. 5. & ver. libertas, hær. 1. in quantum ſæpe dicit, in hominis poteſtate poſitum eſſe Deum trahentem ſequi, aut ei reſiſtere. Et ex Vega, (quamvis ſoleat in contrarium citari,) lib. 6. in Trid. capit. 4. quem locum ſupra explicui lib. 1. cap. 14. hic ergo Auctor ibid. cap. 7. docet, auxilium ſupernaturale, quod eſt per modum concurſus, quod ipſe vocat auxilium ſpeciale quo adjuvamur ad actus ſupernaturales, hoc (inquam) auxilium, ita eſſe in poteſtate noſtra ſicut auxilium generale per concurſum univerſalem; & hoc exiſtimat neceſſarium, ut converſio in Deum, vel alius actus ſupernaturalis immediate poſſit ſubeſſe poteſtati hominis; in quo plane docet noſtram ſententiam, Hoc enim eſt quod intendimus; ſcilicet poſita in homine ſufficiente excitatione, & facultate in actu primo, eſſe in poteſtate ejus habere concurſum actualem gratiæ: nec poſſe aliter intelligi, quomodo operatio proxime ſit in poteſtate hominis: & cap. 8. ponit diſcrimen inter excitantem, & adjuvantem gratiam, quod illa non ſubjacet poteſtati noſtræ, de hac vero ſubdit, *ſunt etenim & ex parte a nobis, & noſtra libertati ſemper ſubjacent, qua per gratiam adjuvantem Deus in nobis facit*; & libro 13. capit. 13. dicit, auxilium efficax eſſe in poteſtate peccatoris. Quod nullo modo poſſet eſſe verum, ſi tale auxilium conſiſteret in prædeterminatione efficaci, ut ſupra oſtenſum eſt. Poſſet autem aliquis hærere in quibuſdam verbis hujus auctoris lib. 6. in Trident. capit. 6. ubi ſic inquit: *Excitat namque Deus vocatione ſua ſancta & illuminatione, ut ſurgamus a peccato. Neque contentus excitare, quadam nobis ignota ſua virtutis applicatione, & noſtræ voluntatis mirifica inclinatione & inflexione, benigne nos adjuvat, ut conſentiamus, & obediamus vocationi ſuæ*, & idem fere dixerat capit. 5. in illis verbis: *Ipſe ſolus facit ut faciamus, ſive aliquibus bonis inſpirationibus, ſive alio ignoto nobis modo, applicando, & inflectendo voluntatem ad operandum*. Sed in primis, ut ex ipſis verbis conſtat, hic auctor non affirmat illum ignotum modum tamquam certum, nec tamquam neceſſarium ad ſingulos actus. Deinde numquam dixit, per illum modum Deum prædeterminare phyſice voluntatem; imo nec prædeterminare: quin potius ſentit, non obſtante tota illa actione Dei, poſſe voluntatem reſiſtere, ut patet ex his quæ inferius ſubjungit cap. 8. & 9. Itaque tota illa applicatio, & inflexio ſeu inclinatio voluntatis intelligenda eſt per affectiones, & diſpoſitiones vitales ipſius voluntatis, quibus a Deo præparatur, & diſponitur, ut divinam vocationem ſuſcipiat.

Ultimo loco in favorem hujus ſententiæ referam Dominicum Soto inter modernos Thomiſtas inſignem Theologum, qui libro 1. de nat. & grat. c. 16. ut ſatisfaciat hæreticis objicientibus, Deum ſua voluntate efficaci noſtras neceſſitare, reſpondet, id falſum eſſe, quia Deus ſua infinita ſapientia, & potentia cum ſingulis cauſis ſecundis modo proprio concurrit: declarans autem, quis ſit iſte modus reſpectu noſtræ voluntatis, aperte dicit, non eſſe per voluntatem Dei efficacem, & prædeterminantem, & ideo non inferre neceſſitatem: verba ejus ſunt: *Quocirca quidquid Deus vult, voluntate abſoluta, & quæ dicitur beneplaciti fit, juxta illud: voluntati ejus quis reſiſtet? Quando autem cum libero homine concurrit, non vult illud fieri, niſi ſalva humana natura, & libera voluntate, quæ idcirco reſiſtere Deo poteſt*: ergo ſentit, illam voluntatem, qua Deus concurrit, non eſſe abſolutam, neque includere talem motionem, cui nos reſiſtere non poſſimus; unde inferius ait; *Sunt alia ſecundi generis opera, quæ ita in nobis Deus exercet, ſi nos tamen aſſenſum præbeamus*, ubi ſatis explicuit conditionem in illa voluntate Dei incluſam; & inferius tandem ait: *Nihil aliud eſt me Deum hoc modo movere, quam mecum concurrere ad eliciendum liberum actum*. Ipſum enim Dei concurſum, motionem Dei, imo & præmotionem, appellaverat, non in ſenſu recentiorum auctorum, ſed antiquorum, & in eo modo, quo cauſa prima dicitur prius natura influere, ut ſæpe in ſuperioribus expoſuimus. Et ideo conſulto vocavit illam motionem liberam homini ne exiſtimaretur eſſe motio aliqua, ad quam voluntas mere paſſive ſe habeat, qualis eſt illa præmotio ac prædeterminatio phyſica, quam novi Theologi ponunt. Tractat autem ibi Soto ſpecialiter de actibus ſupernaturalibus, & de omnibus auxiliis gratiæ, quæ ad illos neceſſaria ſunt, & juxta hanc doctrinam exponit omnia Scripturæ loca, in quibus hi actus Deo attribuuntur, eodem fere modo, quo nos id præſtabimus, ſtatim cap. 14. Ex his ſane ſatis aperta erat ſententia Soti: ſed ut magis adhuc conſtet, quam ex animo, ſola ratione adductus, ei adhæſerit,

Digitized by Google

rit: videndus eſt in iis explicationibus ſuarum opinionum, quas addidit conſulto ad finem libro quarto ſententiarum. Etenim, cum ipſum reprehendiſſet, neſcio quis, ex eo quod in hac ſua opinione nimium favere videretur libero arbitrio, verſiculo *quidam vero*, inquit in hæc verba: *Quidam vero hoc taxare voluerunt, dicentes, quod nimiam tribuerim libero arbitrio in juſtificationis cauſa. Et tamen, ſalva ſemper Catholica Eccleſiæ cenſura, arbitror neceſſario ſic dicendum*, & paulo infra: *& ideo poſtquam dixit Chriſtus* Joan. 6. *nemo poteſt venire ad me, niſi Pater, qui me miſit, traxerit eum: ſubjunxit. Qui audit & didicit, venit ad me. Quaſi in noſtra poteſtate ſit trahenti aſſentire, aut diſſentire.* Hæc Sotus. Satis igitur conſtat, ſententiam hanc neque eſſe novam, cum ſit ab antiquiſſimis Patribus tradita; neque eſſe propriam Theologorum Societatis Jeſu, cum omnium ordinum auctores illam doceant, quamvis noſtri fortaſſe diſtinctius & accuratius eam tradiderint, & inſigni eruditione locupletaverint. Quos hoc loco non refero, ne domeſticis teſtibus uti videar.

CAPUT XIV.

Quomodo gratia efficacia intelligenda ſit abſque phyſica prædeterminatione.

1 PRiuſquam argumentis reſpondeamus, quibus auctores contrariæ ſententiæ moti ſunt ad conſtituendum auxilium efficax in illa phyſica prædeterminatione, oportet ut explicemus, quid auxilium efficax ſit, & unde illius efficacia proveniat, vel in quo conſiſtat. Eſt autem, ut ſupra tetigi capit. 6. illa vox, *efficax*, diſtinguenda: poteſt enim tribus modis ſumi. Primo, ut tantum dicat, virtutem ſeu facultatem agendi, & ſi non agat: quomodo dicitur medicina efficax, & ſpecialiter ſolet hæc denominatio tribui illi virtuti, quæ in ſuo genere habet aliquam ſpecialem energiam: & in hac ſignificatione auxilium gratiæ ſufficiens eſt vere efficax, quia ex ſe effectivum eſt ſupernaturalis converſionis, & ſingularem vim habet ad voluntatem pertrahendam, & hoc ſenſu eſt valde uſitata hæc vox apud Patres, & in ea dixit Paulus ad Hebræos 4. *Vivus eſt ſermo Dei, & efficax, & penetrabilior omni gladio ancipiti*. Quod indicavit Petrus Joannis 6. cum dixit: *Ad quem ibimus? Verba vitæ æternæ habes*; quibus verbis efficaciam gratiæ declaravit. Hic ergo non ſumimus gratiam efficacem hoc ſenſu, ut conſtat; quia ſic generalis eſt appellatio, & ſufficientem gratiam comprehendit, ut dixi.

Tribus modis poteſt auxilium gratiæ dici efficax. Primus.

Secundus.

2 Secundo, hæc vox *efficax*, ſignificare poteſt vim agendi ut actu conjunctam ſuæ actioni; ita ut nihil aliud ſit virtus efficax, quam virtus actu efficiens, & hoc modo ſatis clarum eſt, quid ſit auxilium efficax, & quid requiratur ut efficax ſit: dicetur enim auxilium, quod actu efficit converſionem hominis, ſeu actum ſupernaturalem & humanum. Quo ſit, ut in hac ſignificatione gratia non poſſit eſſe efficax ſine conſenſu & determinatione libera noſtræ voluntatis, quia gratia non eſt ita efficax ſupernaturalis actus humani, ut ſe ſola, & ſine concurſu liberi arbitrii poſſit illum efficere: quia talis actus, ut vitalis, & liber eſt, habet eſſentialem dependentiam a libero arbitrio. Unde hoc non eſt tribuendum imperfectioni gratiæ: quia non datur, ut ſit totum principium actus in omni genere, ſed ut ſit principale principium tum morale, tum phyſicum, & ſub ea ratione totale; adjuvans tamen, & elevans liberum arbitrium ad ſecum cooperandum. Atque hinc etiam ſit, ut auxilium gratiæ, quod de ſe eſt efficax priori modo, id eſt, maximam habens vim & efficacitatem, deſinat eſſe efficax poſteriori modo, ſolum ex defectu, & poteſtate liberi arbitrii, quod, cum nihil ſupernaturalis boni poſſit per ſe ſolum agere, poteſt ſolum ipſum tale bonum impedire, & divinæ gratiæ reſiſtere, quod non provenit ex impotentia divinæ gratiæ, ſed ex ſuavitate, & ſapientia divinæ providentiæ, quæ ita movet ſuam creaturam, ut eam motum ſuum agere ſinat.

Neque propterea dicendum eſt, gratiam accipere a libero arbitrio efficaciam, id eſt, actualem effectionem, quia liberum arbitrium nihil confert gratiæ: ſed gratia potius confertur libero arbitrio, & per illam ac ratione illius præparatur, & juvatur, ſed ſolum ſequitur gratiam non poſſe ſuam effectionem exercere ſine libero arbitrio, quod eſt veriſſimum: quia hæc eſt natura talis principii, & talis actionis. Unde nec proprie dicetur, gratiam pendere a libero arbitrio in ſua efficacitate, quia dependentia dicit cauſalitatem, vel ſubordinationem inferioris ad ſuperius, ſed proprie dicetur gratia requirere concomitantiam liberi arbitrii ut efficax fiat, id eſt, ut efficiat. Sicut cauſa prima ut agens cum ſecundis non pendet proprie ab illis, ſed potius e converſo hæ pendent ab illa: requirit tamen cauſa prima, ut ſic operans, cauſam ſecundam coefficientem, nec per illum concurſum præciſe ſumptum poſſet ſe ſola agere, quamvis alio modo poſſit, ſi velit. Proprie vero dicetur actio gratiæ pendere a libero arbitrio, quia eadem eſt utrinſque actio: ſicut diximus eamdem eſſe actionem a cauſa prima, & ſecunda, vel ſicut eſt eadem actio habitus & potentiæ, vel agentis principalis, & inſtrumenti, his enim modis, vel aliquo illorum, comparantur inter ſe gratia, & liberum arbitrium. Unde, ſi efficacia gratiæ in ea ſignificatione, quam nunc proſequimur, nihil aliud eſt, quam actio ſeu efficientia gratiæ, aut denominatio inde deſumpta, etiam concedi poteſt efficaciam gratiæ pendere a libero arbitrio, quia ab illo pendet actio, a qua gratia denominatur efficax, id eſt, efficiens; multoque magis e contrario pendebit a gratia, quod liberum arbitrium ſit operans ſeu cooperans: quia ipſius operatio, & cooperatio principaliter a gratia pendet. Sicut etiam actuale exercitium gratiæ in agendo, vel determinatio ejus ad agendum in tali tempore, vel interdum etiam in tali ſpecie actus pendet a libero arbitrio, quatenus illa determinatio eſt actio ejus, & licet etiam hoc titulo a gratia dependeat, tamen ſub hac voce ſeu denominatione determinationis, peculiari titulo poteſt attribui libero arbitrio propter proprium, & intrinſecum dominium, quod habet in actionem ſuam, ut c. 17. magis declarabimus.

3 Hæc omnia ideo dicta ſunt, quia a multis reprehendi ſolent in his auctoribus, qui efficaciam auxilii ſolum ponunt in actuali actione, & nihil aliud eſſe putant, quam denominationem ab actuali influxu ſeu actione ſumptam. Quidquid tamen de hoc ultimo ſit, quod mox videbimus, cætera omnia quæ diximus, non ſunt reprehenſione digna ſed vera, & in re ipſa neceſſario ab omnibus concedenda, ſi vocis ambiguitas ſeu æquivocatio tollatur, & non efficax, ſed efficiens gratia dicatur. Clarum eſt enim poſſe ita denominari, & ſecundum eam denominationem veriſſima eſſe omnia quæ dicta ſunt. At vero, quoad prædictam denominationem efficacis gratiæ, exiſtimo ſine dubio non eſſe inde deſumptam, prout eſt in uſu Theologorum propter ea, quæ ſuperius cap. 6. tetigi, ſcilicet, quia nec proprietas vocis habet, ut ſignificet ſolam actualem actionem, ſed ſpecialem aliquam vim ipſius principii, ut conſtat ex omnibus Latinis auctoribus. Item quia hæc denominatio gratiæ efficacis ſub his nominibus non reperitur in ſacra Scriptura, ſed ex Auguſtin. doctrina primum deſumpta eſt. Aug. autem, quum de gratiæ efficacia loquitur, aliquid amplius ſine dubio intendit, ut ex teſtimoniis ejus, quæ citato loco indicavi, & ſtatim latius efferam, conſtat. Res autem, quam per ipſam vocem ſignificare ipſe voluit, magnum habet in Scripturis fundamentum, quod in ſequenti capite copioſius tractabimus.

4 Tertio igitur modo poteſt gratia appellari efficax, non ſolum quia effectiva eſt; neque ſolum quia actu efficit; ſed quia ita eſt effectiva, ut ſemper habeat infallibiliter conjunctam actualem affectionem. Ita ut gratia efficax ſit, quæ infallibiliter operatur conſenſum, & actum ſupernaturalem hominis, & conſequenter etiam facit, ut ipſe homo conſentiat, & operetur. Quo ſit, ut in hac gratia efficaci non debeat formaliter includi auxilium illud, quod eſt per modum concurſus, ut etiam cap. 6. dixi; ſic enim fieret ſenſus compoſitus, nihilque aliud diceretur, quam gratiam, quæ actu operatur, infallibiliter

Tertius & proprius modus auxilii efficacis.

Vide Suapt. l. 3. de grat. & lib. arb. c. 6. & l. 4. cap. 8.

ret habere conjunctam actionem, ſeu operationem hominis: atque ita nihil aliud eſſe hæc efficacia, quam actualis efficientia, ut in ſecundo membro dictum eſt. Igitur gratia efficax formaliter conſtituenda eſt, in aliquo auxilio, quod ſit per modum principii, quod ideo dicitur efficax, quia infallibiliter ſecum affert actionem, & conſequenter etiam habet conjunctum actuale auxilium, quod eſt per modum concurſus, & cooperationem etiam voluntatis. Hinc Auguſtinus, hanc gratiam efficacem in quadam vocatione conſtituit, quæ ad gratiam operantem pertinet, qua Deus ita hominem vocat, & in illo ita operatur, ut illum operari, & conſentire faciat. Cum enim Deus per vocationem, ſeu operantem gratiam, operetur in nobis ut velimus, quando tali modo id operatur vocatio, ut infallibiliter id aſſequatur, merito talis gratia efficax appellatur; nam in ſuo genere, ſeu illo modo, quo Deus per hanc gratiam facit ut velimus, ſingularem habet efficaciam, & ideo merito efficax appellatur.

Mens Auguſtini de auxilio efficaci.

5 QUod autem aliqua gratia operans ſeu vocatio hujuſmodi ſit, multis locis docet Auguſtinus epiſt. 107. *Vocatio (inquit) illa alta, atque ſecreta, ſic agit ſenſum, ut accommodet aſſenſum*; & prædeſt. Sanct. cap. 16. *Omnes, qui hanc vocationem recipiunt, eſſe docibiles Dei, omneſque qui ita audiunt a Patre, venire ad Chriſtum*, & capit. 8. dixerat, hujuſmodi gratiam a nullo duro corde reſpui; idem ſæpe docet idem Auguſtin. libr. eodem, præſertim cap. 6. & libr. de Correpr. & grat. capit. 11. & libr. de Bon. perſever. capit. 6. ubi reſpondet Maſilienſibus, qui male intelligentes hanc gratiæ efficaciam, & Auguſtini ſententiam illam impugnabant, ut ad eumdem Auguſtinum ſcripſerat Hilar. in epiſt. quæ habetur ante lib. de Prædeſtin. Sanctor. Eadem denique doctrina frequentiſſima eſt apud Auguſtinum, quem imitantur etiam Greg. homil. 30. in Evangel. & Proſper libro ſecundo de vocat. Gent. cap. 8. alias 23. & ad Capitula Gallorum cap. 5. & aliis locis ſæpe hoc modo loquitur; & in hunc modum interpretantur varia Scripturæ teſtimonia, quæ partim ſuperius capit. undecim. tractata ſunt, partim explicabuntur in ſequente cap.

De prædeſt. Sanct. cap. 8. & epiſt. 107 Vocatio ſecundum propoſitum, quæ.

6 Unde autem habeat talis vocatio hanc efficacitatem, ut infallibiliter hominem trahat ad conſentiendum, Auguſtinus numquam ſatis expreſſe declaravit; quia res eſt difficillima, & ab humanis ſenſibus remotiſſima, & fortaſſe ob hanc cauſam appellavit hanc vocationem *altam* atque *ſecretam*, quis, ſcilicet, & modus, quo tribuitur, latens eſt, & ratio quâ diſtribuitur, & quibuſdam datur, & non aliis, paucis, & non multis, profunda eſt, & ſoli Deo cognita. Quantum autem ex doctrina ejuſdem Auguſtini colligi poteſt, conſiſtit efficacia hujus vocationis ſeu gratiæ in duobus. Primum eſt, quod a Deo datur ex propoſito vel intentione convertendi, vel ſalvandi hominem, & ideo ſolet Auguſtinus appellare hanc vocationem *ſecundum propoſitum gratiæ*, ut patet ex citatis locis de Prædeſtinat. Sanct. c. 8. & 16. & de bono perſever. cap. 14 & libro primo, Retract. cap. 24. quam appellationem ſumpſit Auguſtin. ex illo Pauli ad Roman. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui ſecundum propoſitum vocati ſunt ſancti*; & capit. 9. *Ut ſecundum electionem propoſitum Dei maneret*, & ex illo ad Epheſ. 1. *Prædeſtinati ſecundum propoſitum ejus, qui operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ*. Ut idem Auguſtinus diſerte explicuit in expoſit. quarumdam propoſitionum epiſtolæ ad Rom. prop. 55. Ex quo loco etiam conſtat, quom Auguſtinus appellat *vocationem ſecundum propoſitum gratiæ Dei*, loqui de propoſito abſoluto, & efficaci convertendi, vel ſanctificandi hominem, & non ſatis neque recte exponi de ſola voluntate antecedente, qua Deus vult, quantum in ipſo eſt, omnes ſalvare. Primo quidem, quia hoc modo omnis vocatio eſt ſecundum propoſitum gratiæ, & quamvis ſit inefficax, eſt conſentanea, & proportionata illi propoſito; quia, & ad eumdem finem tendit, & quantum eſt ex ſe, efficax eſt, numquam autem Auguſtinus appellaret vocationem inefficacem, vocationem ſecundum propoſitum: imo in hoc diſtinguit efficacem ab inefficaci. Secundo, & maxime, quia Paulus, a quo Auguſtinus ſuam locutionem mutuatus eſt, non loquitur de voluntate antecedente conditionata, ſed de efficaci, & abſoluta, loquitur enim de propoſito, quod infallibiliter habet effectum, ut patet ex illis verbis: *Ut ſecundum electionem propoſitum Dei maneret*. Ex quibus aliud etiam ſumitur argumentum, nam electio non dicit inefficacem voluntatem, ſed efficacem; hoc autem propoſitum ad electionem pertinet, ut patet ex Paulo in citatis verbis, & ad Eph. primo, ubi prædeſtinationi hoc propoſitum conjungit, quo nimirum, prædeſtinati dilecti ſunt, ſeu electi a Deo. Unde etiam Auguſtinus, 1. Retract. capit. 24. dicit eſſe propriam electorum, & de Prædeſtinat. Sanctor. cap. 16. hanc vocationem eſſe ait, qua vocantur electi, & cap. 17. ſubdit: *Intelligamus ergo vocationem, qua fiunt electi, non qui eliguntur quia crediderunt, ſed qui eliguntur ut credant*. Qui ergo ex hac electione vocantur, dicuntur vocari ex propoſito, ſeu ſecundum propoſitum Dei. Roman. 9.

Accedat denique auctoritas D. Thomæ 1. 2. q. 112. art. 3. dicentis: *Si ex intentione Dei moventis eſt, quod homo, cujus cor movet, gratiam conſequatur, infallibiliter ipſam conſequitur*. Quæ verba intelligi poſſunt de gratia habituali, quam infallibiliter homo conſequitur ſe diſponendo ad illam, quia Deus, a cujus motione eſt illa diſpoſitio, intendit, ut homo per illam conſequatur gratiam ſanctificantem: & hic ſenſus eſt verus, ſed non ille tantum eſt a D. Thoma intentus, ut patet ex teſtimonio Joan. 6. quo ſuam ſententiam confirmat: *Omnis qui audivit a Patre & didicit, venit ad me*; & ex teſtimonio Auguſtini, quem etiam citat de Prædeſtinat. Sanct. cap. 14. *Quod per beneficia Dei certiſſime liberantur, quicumque liberantur, quia intentio Dei non poteſt deficere*. Voluit ergo Div. Thomas etiam docere, quandocumque Deus vocat aliquem ex intentione efficaci ſanctificationis, ſeu converſionis ejus, infallibile eſſe, ut conſentiat, & ſanctificetur, vocationem ergo ex tali intentione intellexit Div. Thom. eſſe vocationem ex propoſito. Hoc ergo eſt quod primo requiritur ad vocationem efficacem, &, ſi proprie loquamur, magis eſt radix & origo efficacis vocationis, quam formalis ratio ejus, nam Deus, qui operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ, ideo ſic operatur in homine vocando eum efficaciter, quia voluit, atque decrevit, illum convertere.

7 Secundo igitur ad vocationem efficacem neceſſarium eſt, ut Deus tali tempore, & modo hominem vocet, qui accommodatus ſit ad effectum converſionis ejus, quam Deus intendit. Nam, qui prudenter operatur, adhibet media conſentanea fini intento. Quia ergo Deus, ut diximus, interdum vocat hominem ex intentione convertendi ſeu ſanctificandi illum, cum infinita ſua ſapientia, & potentia, innumeris modis poſſit illum vocare, ita vocationem accommodat, prout opportunum eſt ad finem intentum & ideo infallibiliter illum conſequitur. Atque hinc Auguſtinus citatis locis hanc vocationem *congruam* appellat, id eſt, congruo tempore & modo homini datam.

Vocatio congrua quæ, & unde id habeat.

SEd in quo conſiſtit hæc congruitas? Quidam cenſent conſiſtere, in quadam proportione, quæ eſt inter talem illuminationem, vel inſpirationem tali modo a Deo effectam in homine talis complexionis, naturæ, & conditionis: Deus enim hæc omnia exactiſſime comprehendens in quocumque homine, novit etiam, quis modus vocationis ſit illi accommodatus, ut, ſi ita cor ejus tangatur, emolliatur, & conſentiat. Nam dæmon, ſua finita ſcientia, & potentia ita poteſt tentare hominem, ſi permittatur, ut morali quadam certitudine illum ad conſentiendum inducat, quia comprehendit uniuſcujuſque hominis

com-

complexionem, & naturam, & poteſt obſervare tempus, occaſionem, & modum, quæ novit eſſe opportuniora ad perſuadendum, ſeu inclinandum hominem; multo ergo excellentiori modo poteſt Deus accommodare homini vocationem congruam, qua omnino faciat illum velle quod ipſe vult. Quæ explicatio videtur conſentanea Aug. quia hac ratione ſolet hanc vocationem congruam vocare: unde lib. de bono perſev. c. 14. cum de Tyriis & Sidoniis dixiſſet: *Quoniam ut crederent non erat eis datum, etiam unde crederent eſt negatum*, ſubdit: *Ex quo apparet habere quoſdam in ipſo ingenio, divinum naturaliter munus intelligentiæ, quo moveantur ad fidem, ſi congrua ſuis mentibus, vel audiant verba, vel ſigna conſpiciant*, &c. & ad divinam electionem ſeu voluntatem refert, quod quibuſdam detur vocatio ſic accommodata, & congrua, aliis non detur. Igitur totam efficaciam conſtituere videtur in hac congruitate vocationis: unde lib. 1. ad Simplic. qu. 2. *Non volentis* (inquit) *neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei, qui hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis, qui ſecuti ſunt vocationem. Nam, cujus miſeretur, ſic eum vocat, quomodo ſcit ei congruere, ut vocantem non reſpuat*, & ad idem videtur alludere lib. de Spirit. & lit. c. 34. dicens: *Viſorum ſuaſionibus agit Deus ut velimus, credamus*, &c. & epiſt. 107. dum ait, *per illam vocationem altam atque ſecretam, ſic Deum agere ſenſum, ut ei accommodet aſſenſum*: in illis enim particulis, *ſic & ut*, ſignificat, in hac vocatione ſervare Deum modum unicuique accommodatum, ut in aſſenſum ſeu conſenſum inducatur, & idem indicat lib. de præd. Sanct. c. 8. dicens: *Valde remota eſt a ſenſibus carnis hæc ſchola, in qua Pater ſic docet, nec agit hoc cum carnis aure, ſed cordis.*

8 Sed, licet verum ſit, ſæpe vocationem efficacem fieri hoc ſingulari modo, quo Deus aliquid ſpeciale in homine operatur, naturæ, & conditioni ejus accommodatum, ut quando vocavit Paulum efficaciſſima vocatione, ut loquitur Aug. de grat. & libero arbitrio c. 5. ita illum terrendo, & illuminando, & taliter objectum illi proponendo, ut corrigeretur ad fidem, ſicut idem Aug. explicat 1. lib. ad Simplic. q. 2. ad finem: licet hoc (inquam) verum ſit, tamen, neque id requiri poteſt ut neceſſarium ad vocationis efficaciam, id eſt, ut conſequatur effectum, ut ſupra cap. 9. demonſtratum eſt; quia alias qui non ita vocaretur, non haberet vocationem ſufficientem. Neque etiam illa congruitas ſatis eſt ad illam efficaciam, quam Auguſt. tribuere intendit tali vocationi; nimirum, quod omnino infallibiliter conſequatur effectum. Quod ex dictis ſuperius hic, & c. 10. in hunc modum declari poteſt; nam hæc infallibilitas tanta eſſe debet, ut implicet contradictionem aliquando deficere; ſed ex vi illius congruitatis ſolius non poteſt eſſe tanta infallibilitas; ergo illa non ſufficit ad efficaciam vocationis. Major patet ex priori puncto, nam hæc vocatio, eſt medium accommodatum intentioni Dei efficaci: implicat autem contradictionem, voluntatem Dei efficacem non impleri; ergo non poteſt illa vocatio eſſe proportionatum medium, niſi ſit ita infallibilis, ut prorſus repugnet, & contradictionem implicet non conſequi effectum ſuum. Minor vero conſtat ex his, quæ tractata ſunt c. 10. nam tota illa congruitas ex ſe ſolum inducit quamdam moralem certitudinem, cui abſolute non repugnat, ut vocationi ſic congruæ liberum arbitrium reſiſtat, adeo ut Anſelmus dixerit, potuiſſe Paulum reſiſtere ſuæ vocationi quantumvis efficaciſſimæ: ſic enim ait Matth. 6. circa illa verba. *Fiat voluntas tua. Licet ſit percuſſus Paulus, tamen voluntas ejus erat libera, ut reſiſteret ſi vellet*. Propter quod Chryſoſt. hom. 31. & 56. in Matth. agens de vocatione Matthæi, & Pauli, dicit. Non prius Deum illum vocaſſe, quia prænovit, tunc vocationem fuiſſe penetraturam ejus animam, ſentit ergo non ſufficere efficaciam, quam poterat habere vocatio ex peculiari congruitate ad ingenium vel conditionem Pauli, aut Matthæi, ſed oportuiſſe ut Deus etiam obſervaret tempus, in quo præſciret, vocationem illam fuiſſe effectum habituram ſi eam daret..

In quo conſiſtat omnimoda efficacia vocationis.

9 ADdendum igitur eſt, omnimodam efficaciam hujus vocationis in hoc conſiſtere, quod Deus infinita ſua ſapientia prævidens, quid unaquæque cauſa ſeu voluntas in omni eventu, & occaſione operatura ſit, ſi in ea conſtituatur, etiam cognoſcit: quando & cui vocationi ſit unaquæque voluntas aſſenſum præbitura, ſi ei detur. Unde quando vult hominem convertere, vult etiam illum vocare illo tempore, & modo quo novit illum conſenſurum, & talis vocatio appellatur efficax, quia licet ex ſe non habeat infallibilem effectum, tamen ut ſubeſt tali ſcientiæ divinæ, infallibiliter eſt illum habitura, quod interdum poterit accidere cum ſpeciali congruitate, & efficacia morali talis vocationis; interdum ſine illa, cooperante libero arbitrio cum generali influxu gratiæ Dei, & utroque modo gratia erit efficax, quamvis una ſit copioſior, & major quam alia. Unde fit, hanc efficaciam non eſſe phyſicam, ſed moralem, neque eſſe ſpectandam in ipſa vocatione ſecundum ſe, id eſt, ſecundum illam entitatem vel motionem quam ponit in homine; ſed prout progreditur a Deo, & eſt ſub intentione ac ſcientia ſeu directione ejus. Et juxta hunc efficacitatis modum intelligenda eſt doctrina Auguſtin. Non enim conſideravit tantum congruitatem, quam vocatio ſecundum ſe habet cum ingenio, vel natura hominis, quæ eſt congruitas quaſi in actu primo, ſed etiam ac præcipue, proportionem illam conſideravit, quæ in hoc conſiſtit, quod vocatio tunc datur, quando operatura eſt, quæ proprie conſiſtit in actu ſecundo, & maxime congrua dici poteſt; quia maxime congruit homini, cui melius eſt vocari, quando reſponſurus eſt, etiam ſi remiſſe vocetur, quam fortiter vocari, cum conſenſurus non eſt. Probatur ex Aug.

10 Hinc Auguſtinus efficaciam hujus vocationis non ponit in neceſſitate; ſed in infallibilitate, & certitudine: neceſſitas enim ad cauſam, certitudo autem, & infallibilitas ad præſcientiam ſpectant, ut alias Capreolus notavit prima diſtinctione 40. quæſtione prima, articulo tertio, ad 1. cont. 2. concluſ. Unde Auguſtinus de bono perſever. cap. 14. hanc vocationem ait pertinere ad ea beneficia, *quibus certiſſime liberantur quicumque liberantur*. Propterea etiam numquam dixit, voluntatem non poſſe reſiſtere tali vocationi, ſed ſolum numquam ei reſtituturam: de præd. ſanct. c. 8. quia præſcientia non aufert poteſtatem ſimpliciter faciendi oppoſitum ejus, quod præviſum eſt. Hunc etiam modum efficacis vocationis ſignificavit Chryſoſtomus citatis locis, & eumdem indicat Ambroſius, vel qui ſub nomine ejus exponit verba illa ad Rom. 8. *Iis qui ſecundum propoſitum vocati ſunt Sancti*: dicens: *Hi ſecundum propoſitum vocantur, quos credentes præſcivit Deus futuros ſibi idoneos, ut antequam crederent, ſcirentur*. In hoc etiam ſenſu videntur ſumenda verba Origenis ad Rom. 9. dicentis: *Certum eſt, Deum non ſolum ſcire uniuſcujuſque propoſitum, ſed etiam præſcire, ſciens & antea præſciens, tamquam bonus diſpenſator, & juſtus, uniuſcujuſque motibus, & propoſito utitur ad ea perficienda, quæ uniuſcujuſque animus, & voluntas elegit.*

11 Denique ratione poteſt hoc perſuaderi: quia nullo alio convenienti modo poteſt efficacia auxilii gratiæ declarari, & hic modus eſt ſufficientiſſimus, Ratione oſtenditur
& aptiſſimus, tum ad conciliandam libertatem cum gratia; tum ad declarandum quomodo efficacia gratiæ, quæ conſequitur effectum, non excludat ſufficientiam ejus, quæ effectum non conſequitur; tum denique ad concilianda varia dicta Sanctorum de divina prædefinitione ſeu prædeſtinatione circa hominem. Declaro ſingula, nam in primis excluſimus alios modos qui excogitari poſſunt. Unus erat per ſolam moralem efficaciam, & abundantiam auxilii gratiæ, & hunc oſtendimus nec poſſe eſſe generalem, nec in his, quibus communicatur, eſſe ſufficientem ad efficaciam, ſeu infallibilitatem effectus divinæ voluntatis. Alius erat per phyſicam prædeterminationem,

& hunc

& hunc oſtendimus, & repugnare libertati, & tollere ſufficientiam gratiæ ab his, quibus hæc phyſica prædeterminatio non datur, & præterea eſt aliud inconveniens in ea ſententia, quia ſicut reducit opera gratiæ in hanc efficacem motionem, ita opera moralia, imo, & voluntarios conſenſus pravos reducere debet in motionem Dei efficacem proportionatam, quod quam ſit falſum, conſtat ex tractatis in ſuperioribus libris. Accedit, quod, ſi hæc efficacia conſiſteret in illa phyſica prædeterminatione, non oporteret, Deum obſervare tempus, & modum excitandi, & vocandi eum, quem vellet convertere; quia prædeterminatio hæc phyſica ſemper, & neceſſario habebit effectum, ſi adhibeatur. Unde neque, ut homo ferventius convertatur, quidquam referet major vocatio ſeu excitatio; quia Deus poteſt prædeterminare liberum arbitrium prout voluerit, & totum pendet ex hac prædeterminatione: neque etiam ad perſeverandum erit neceſſarium aliud genus gratiæ, vel ſpecialia auxilii, ſed ſolum, quod Deus prædeterminet voluntatem in omnibus opportunitatibus, vel occaſionibus longo tempore occurrentibus, ſicut facit in uno vel altero actu, quod re vera non poteſt ſpeciale auxilium appellari, quod ſit alterius rationis ab illo quod Deus confert ad ſingulos actus, quando ad illos prædeterminat voluntatem, juxta illam ſententiam. Hæc autem omnia ſunt aliena a modo loquendi Patrum, & Conciliorum: nam ſemper declarant hos effectus gratiæ per ſpecialia auxilia, quibus Deus excitat, & vocat hominem, & offert illi occaſiones bene operandi, & obſervat tempus, & modum accommodatum illi, quem vult ſalvare, & convertere. Ac denique numquam hujus phyſicæ prædeterminationis meminerunt, ut in eam revocarent differentiam inter eam gratiam, quæ conſequitur effectum, & illam, quæ caret effectu. At vero præter hos duos modos nullus alius excogitari poteſt, niſi ille, in quo vocatio habet infallibilem effectum ex adjuncta præſcientia Dei: quia conjunctio talis effectus cum tali cauſa ſolum poteſt eſſe infallibilis, aut ex vi cauſæ primæ, aut ex vi cauſæ proximæ, aut ex præſcientia; ſed duo priores modi excluſi ſunt; ergo ſolum ſupereſt tertius.

12 Rurſus, quod hic modus ſufficiat ad declarandam efficaciam vocationis, ſatis oſtendunt ea, quæ ex Auguſtino adducta ſunt. Et addi poteſt, hanc efficaciam debere eſſe proportionatam cauſalitati vocationis: hæc autem cauſalitas vocationis moralis eſt, ut in cap. 5. declaravimus, & conſtat ex Auguſtino, ubicumque de illa loquitur, nam per modum ſuaſionis, & moralis inductionis, hoc declarat, quatenus, nimirum, *Deus per hanc gratiam, vel aperit quod latebat, vel ſuave facit quod non delectabat*: ergo hæc efficacia moraliter etiam intelligenda eſt. Pertinet autem maxime ad moralem perſuaſionem prudentia, & præſcientia perſuadentis, qua novit ſervare modum, & tempus aptum ad inclinandam voluntatem alterius; ergo, cum Deus poſſit hoc genere efficaciæ uti perfectiſſimo modo, ſufficienter ac optime per hunc modum intelligitur efficacia impulſus, & vocationis ejus. Atque ita facile conſequuntur utilitates ſupra enumeratæ. Facillime enim intelligitur, quomodo cum hac efficacia ſtet libertatis uſus, quia nec moralis perſuaſio, & inductio illi repugnat, ut per ſe conſtat; neque etiam infallibilitas, quæ oritur ex præſcientia, quia illa ut ſic non eſt ex cauſa, ſeu ex ſuppoſitione antecedente, ſed ex ſuppoſitione ipſius rei futuræ in ratione objecti veri, & cognoſcibilis. Et hinc conſequenter facile intelligitur, quomodo ſine hac efficacia gratiæ poſſit eſſe gratia ſufficiens in his, qui non convertuntur: quia poteſt id provenire ex ſola voluntate eorum, quæ poteſt non conſentire, etiam ſi gratia in actu primo habeat omnem ſufficientiam, & ita loquitur Scriptura. *Quoties volui con-* (Luc. 23.) *gregare filios tuos, & noluiſti!* Et ſæpe alias. Tandem hinc facile conciliantur dicta Patrum, nam quidam ajunt, Deum eligere, aut præfinire ſeu prædeſtinare hominem, aut ſupernaturales actus ejus juxta ſuam præſcientiam, alii vero negant, Deum prædeſtinare aut eligere hominem ex meritis prævisis: hæc autem conciliantur optime, ſi priora intelligantur de præ-ſcientia conditionata, ſecundum quam Deus eligit eum, quem vocare decrevit eo tempore, & modo quo præſcivit conſenſurum. Poſteriora vero intelligantur de meritis prævisis per abſolutam præſcientiam non enim propterea Deus ſic vocat efficaciter aliquem, quia præſcivit illum bene operaturum, ſed illum ita vocat, ut bene operetur, juxta illud: *Quæ* (Epheſ. 2.) *præparavit Deus ut in eis ambulemus*. De quibus Patrum ſententiis nonnulla attingemus c. 16.

13 Sed dicet aliquis, eamdem fere difficultatem (Objectio.) relinqui, in hac noſtra ſententia præſertim circa ſufficientiam gratiæ, eamdem (inquam) quæ in alia ſententia fuit a nobis propoſita. Aut enim vocatio hoc modo efficax, eſt neceſſaria ad ſingulos actus ſupernaturales, vel non. Hoc poſterius eſt aperte contra Auguſt. citatis locis, & præſertim de bono perſeverantiæ, cap. 14. & libr. 1. ad Simplic. qu. 2. ubi non ſolum ait, ſine hac vocatione neminem credere, aut ſalvari, ſed etiam neminem poſſe credere aut ſalvari. Si vero dicatur prius; ſequitur, ſine hac vocatione neminem habere gratiam ſufficientem ad credendum, vel amandum, quia caret re neceſſaria ad talem actum, & non eſt in poteſtate ejus habere illam: quid enim faciet homo ut Deus illum vocet tempore opportuno, quo prænovit illum conſenſurum?

Præter hanc enim ſunt aliæ difficultates in hoc mo- (Aliæ difficultates. Prima.) do explicandi gratiam efficacem. Prima eſt, quia, licet hoc modo bonitas, & miſericordia Dei recte oſtendatur, in his quos congrue vocat, tamen videtur ab ejus bonitate alienum, ut in reliquis omnibus, atque adeo in majori hominum multitudine, ea tempora, & occaſiones ad eos vocandos obſervet, quibus certo ſcit illos repugnaturos. In quo moraliter videtur Deus nolle illos homines ſalvare: nam, ſi id vere optaret, adhiberet opportuna media, vel ſaltem non ita incongruas, (ut ſic dicam) occaſiones vocandi obſervaret, ut videatur potius, per tales vocationes quærere occaſiones perdendi homines, quam ſal- (Secunda.) vandi.

Secunda, quia ex illa interpretatione ſequitur accidere poſſe, ut aliquis homo non poſſit a Deo efficaciter vocari, licet Deus velit, vel potius, ut non poſſit Deus id efficaciter velle. Probatur ſequela, quia, ut Deus hoc poſſit velle, ſupponenda eſt conditionata ſcientia, qua cognoſcat, hominem in aliqua occaſione conſenſurum ſuæ vocationi, ſi hoc vel illo modo ipſum excitet; hæc autem ſcientia non eſt neceſſaria ſimpliciter, ſupponit enim objectum contingens, quod accidere poteſt, ut numquam ſit futurum: & conſequenter, ut non fuerit præſcitum, quia id quod contingens eſt, ſimpliciter poteſt non eſſe: ergo, etiam talis ſcientia, ut terminata ad tale objectum, potuit non eſſe in Deo. Itaque potuit Deus de aliquo homine præſcire in omni tempore, & occaſione repugnaturum fuiſſe vocationi, numquamque fuiſſe conſenſurum; ergo talem hominem non poſſet Deus efficaciter convertere, quod videtur valde repugnans divinæ omnipotentiæ, ut Auguſt. dixit in Enchirid. cap. 95.

Tertia difficultas eſt; quia ſequitur eumdem mo- (Tertia.) dum vocationis efficacis eſſe neceſſarium ad bona opera moralia, & naturalia, qui eſt ad ſupernaturalia; eumdem (inquam) modum, quoad efficacitatem, licet quoad gradum perfectionis, ſeu entis non ſit æqualitas, ſicut etiam non eſt æqualitas inter vocationem efficacem ad attritionem, vel contritionem in perfectione, eſt autem æqualitas in modo efficaciæ: ita ergo erit reſpectu actuum naturalium, quod eſt ſatis abſurdum. Sequela probatur: quia etiam ad conſenſum in actibus bonis ordinis naturæ, eſt neceſſaria aliqua mentis excitatio, & apprehenſio: præſcit ergo Deus, quando, & quomodo excitandus eſt homo ad bonum actum moralem: ita ut conſentiat, & conſequenter, ſi homo aliquando ita excitatur, ut operetur bene moraliter, illa excitatio, ut a divina providentia provenit, eſt quædam vocatio efficax ad illum actum, non minus quam ſit ſimilis excitatio proportionata ad actum ſupernaturalem. Hoc autem eſſe inconveniens probatur; quia hinc ſequitur ad omnem actum bonum moraliter eſſe neceſſarium auxilium ſpeciale gratiæ,

quai

quia illa vocatio efficax, non eſt debita naturæ; poſſet enim Deus ita res diſponere, ut tali homini non offerretur talis occaſio, vel tale objectum, excitans illum ad talem actum bonum, tali tempore, & modo, quo illum erat operaturus; ergo quod Deus ita res diſpoſuerit, fuit ſpeciale beneficium gratuitum, ſine quo non poſſet homo illum actum exercere. Hoc autem poſterius conſequens, nimirum ad ſingulos actus bonos eſſe neceſſarium ſpeciale auxilium, reprehendunt graviter fere omnes Theologi in Gregorio, & Capreol. tum quia inde fiet, hominem ex ſe nil poſſe niſi peccare, non ſolum in natura lapſa, ſed etiam in integra, idemque ſequitur de angelo; nam ratio facta in omni voluntate creata procedit: tum etiam quia ex illa doctrina, quæ in ſpecie videtur gratiam amplificare, enervantur maxime multa principia, & fundamenta doctrinæ Catholicæ de neceſſitate gratiæ: diceret enim quis poſſet, omnem actum moraliter bonum eſſe diſpoſitionem ad gratiam, quia ipſe ſemper eſt a priori gratia. Imo etiam dicere poſſet non eſſe neceſſarios alios actus ſupernaturales; quia ex Scriptura, & Conciliis ſolum habemus, eſſe neceſſarios actus, qui ſine gratia ſpeciali fieri non poſſunt; ergo, ſi actus morales hoc habent, in eis verificatur Conciliorum doctrina, neque erit ſufficiens fundamentum ad ponendos alios actus. Imo hinc ulterius eadem proportione ſequitur, nullum actum malum poſſe fieri ab homine, niſi ex aliqua excitatione, ſeu vocatione efficaci ad malum, & ex ſpeciali deſertione Dei, conſtituentis hominem in tali occaſione, in qua prænovit infallibiliter illum conſenſurum.

Quarta; Quarta, & ultima difficultas eſt, quia, licet in præſcientia divina ſupponatur, quid homo in hac vel illa occaſione conſtitutus voliturus ſit, tamen in re ipſa dicitur homo hoc voliturus ex ſe, & ex ſuo arbitrio, ita ut non ideo ſit facturus, quia Deus id præſcivit, ſed e converſo, ideo Deus præſciverit, quia ipſe eſt facturus; ergo in re ipſa efficacia gratiæ reducitur ad liberum arbitrium, & Deo ſolum attribuitur, quod tunc gratiam vocationis tribuerit, quando liberum arbitrium repugnaturum non erat, in quo plus nimio attribui videtur libero arbitrio, & gratiæ derogari.

Ad primam objectionem.

14 AD priorem partem, ſeu rationem dubitandi reſpondetur, eſſe longe diſparem rationem de gratia efficaci hoc modo explicata, ac juxta alias ſententias: nam, quacumque ratione gratia efficax, antecedens, ſeu præveniens uſum libertatis, ponatur includere rem aliquam, vel motionem, vel qualitatem, vel quidquid illud ſit, quam non includit gratia non efficax, ſequitur neceſſario, omnem gratiam non efficacem eſſe inſufficientem; quia deeſt aliquid neceſſarium, quod nec datur, neque eſt in hominis poteſtate, ſed ex ſola Dei voluntate, aut datur, aut negatur. At vero gratia efficax præveniens uſum liberi arbitrii, prout a nobis explicata eſt, nullam rem, qualitatem, aut motionem neceſſario requirit, quam non poſſit includere vocatio non efficax. Imo ut infra dicemus c. 17. eadem omnino excitatio in uno poteſt eſſe efficax, & habere effectum, & non habere in alio. Et ideo nihil in ea includit ex parte hominis vocatio efficax, quod non includat, vel includere poſſit vocatio ſufficiens, ſi homo illa uti velit. Ex parte autem Dei antecedit præſcientia affectus in uno & non in alio, tamen hæc ipſa differentia non ex ſolo Deo, ſed etiam ex libero arbitrio: nam in poteſtate hominis, de quo Deus præſcivit non conſenſurum vocationi, eſt facere ut Deus præſciverit, ipſum conſenſurum vocationi, nam in poteſtate ejus revera eſt conſentire; quod ſi conſenſurus eſſet, id Deus præſciviſſet: atque ita eſt in poteſtate ejus habere efficacem vocationem: vel (quod in idem redit) ſoli ejus defectui, & pravo uſui libertatis tribuendum eſt, quod talis vocatio non ſit efficax. Unde ad difficultatem in forma reſpondetur, admittendo prædictam vocationem efficacem eſſe neceſſariam ad ſingulos actus in re efficiendos; non vero ad poteſtatem faciendi ſingulos actus, quia illa neceſſitas non eſt ex parte cauſæ, neque ex ſuppoſitione antecedente ſimpliciter, quomodo repugnat, aliquid neceſſarium eſſe ad facere, & non ad poſſe, ut ſupra probatum eſt: ſed eſt neceſſitas ex ſuppoſitione conſequente, & extrinſeca; quia nihil poteſt fieri in tempore, quod non fuerit præſcitum ab æterno, & ea ſuppoſitione facta, non poteſt aliter fieri, quam præſcitum ſit; quia hypotheſis illa ſupponit jam effectum, ita eſſe futurum: quo ſenſu diſtinxit Aug. de correct. & grat. cap. 11. & 12. auxilium ad poſſe perſeverare, ab auxilio ad perſeverandum. Hoc ergo ſenſu admittimus, auxilium efficax ad faciendum eſſe neceſſarium ad ſingulos actus, quia neceſſe eſt dari ſub illa Dei præſcientia, qua Deus novit an detur opportuno tempore, quo habiturum eſt effectum, necne; & quia hoc ipſum, ſcilicet, quod ſit, aut non ſit habiturum effectum, pendet ex libero uſu voluntatis, ideo tota illa neceſſitas non eſt antecedens, ſed conſequens, ac propterea non repugnat libertati, & ſtare etiam poteſt cum ſufficientia gratiæ, quæ efficax non ſit.

15 Dices, quamvis verum ſit eſſe in poteſtate hominis, cum tali vocatione operari, & non operari, & hac ratione ab ipſo aliquo modo pendere, quod Deus præſciverit an hoc vel illud eſſet facturus, tamen ſuppoſito, quod Deus præſcivit Petrum conſenſurum fuiſſe tali vocationi, tali tempore, & Joannem repugnaturum, vel eumdem Petrum alio tempore fuiſſe rejecturum vocationem; hoc (inquam) poſito, nullo modo eſt in poteſtate Petri, quod hoc vel illo tempore vocetur; neque in poteſtate Joan. quod alia vocatione, vel alio opportuniori tempore vocetur, & tamen hinc pendet tota ſalus, & hoc maxime neceſſarium eſt ut detur gratia efficax; ergo ſine hoc nihil ſufficit; ergo nec ſufficientia, nec efficacia gratiæ eſt in hominis poteſtate, ac libertate. Objectio.

Reſpondetur, in hoc maxime habere locum, ut cap. ſequent. dicam, illud Pauli ad Roman. 9. *Non eſt volentis, neque currentis, ſed Dei miſerentis*, & illud item, *Quis enim te diſcernit?* 1. Corinthior. 4. Nam, poſita illa hypotheſi revera ex ſola Dei voluntate provenit talis diſcretio, ſeu rerum diſpoſitio in æterna Dei providentia ac prædeſtinatione, ex qua in tempore provenit, ut uni detur auxilium tempore congruo, non vero alteri. Sed hinc, nec minuitur poteſtas obtinendi ſalutem in eo, qui non convertitur, nec imponitur neceſſitas ei qui convertitur; quia illa divina diſpoſitio eſt mere extrinſeca, & non immutat modum operandi cauſæ proximæ, ſed relinquit illam operari, vel non operari, prout novit eſſe operaturam, vel non operaturam, ſi in tali opportunitate conſtituatur. Quo etiam fit, ut totum illud providentiæ genus ſit ex ſuppoſitione liberi uſus prævisi, ſaltem conditionate; & ideo illa ſuppoſitio non ſit ſimpliciter antecedens, qualem eſſe oportet illam, quæ repugnat libertati, de quo dicemus plura c. 16. Solvitur.

Ad alteram partem difficultatum reſpondetur. Ad primam, diſtinguendum eſſe inter Dei voluntatem ordinantem, & permittentem, id eſt, inter voluntatem, qua vult vel procurat aliquid fieri, vel qua tantum vult permittere ut fiat. Quoad voluntatem ergo permittentem, concedendum eſt, Deum ex certa & infallibili præſcientia velle dare auxilia gratiæ hominibus, illis modis, & temporibus, quibus novit multos homines majori ex parte fore repugnaturos, vel obſtacula, & impedimenta ſuæ gratiæ adhibituros. Quod in omni ſententia neceſſario fatendum eſt; nam, qui hæc omnia fieri putant per phyſicas prædeterminationes, negare non poſſunt, quin Deus præſciverit, cum his prædeterminationibus, quas de facto conferre decrevit, tot homines fore conſenſuros gratiæ, & tot repugnaturos. Qui vero & prædeterminationes phyſicas, & ſcientiam conditionatam infallibilem negant, negare non poſſunt, quin ſaltem prænoverit Deus, tantam hominum multitudinem relictam cum his ſolis auxiliis gratiæ, quæ de facto conferre decrevit, relinqui in magnis periculis, & ex vi omnium cauſarum concurrentium in natura lapſa, morali quadam certitudine evenire, ut plures reſiſtant gratiæ, & damnentur, quod moraliter loquendo perinde eſt, ac ſi fiat ex certa præſcientia. Utriſque ergo eadem, quæ nobis, ſupereſt difficultas, quam utrique augent, aliquid indi- Ad primã difficultatem poſteriori loco poſitam.

gnum Deo tribuendo. Priores enim æque faciunt Deum auctorem profectus, & defectus, ſeu conſenſus, & repugnantiæ voluntatis humanæ, nam utrumque fit actu poſitivo voluntatis, & ad utrumque Deus illam prædeterminat, ut dicunt. Poſteriores vero, præter ignorantiam quamdam, vel carentiam ſcientiæ, quam Deo tribuunt, valde imperfecte declarant modum providentiæ, & prædeſtinationis ex parte divinæ voluntatis, quia non poteſt efficaciter intendere alicujus hominis ſalutem per certa, & determinata merita, ſed neceſſe eſt, ut prius ejus conſenſum prævideat, ut latius c. 16. videbimus. Igitur, quod ad voluntatem permittentem ſpectat, nihil abſurdi in eo eſt, quod Deus certo ſciens, & prævidens fore, ut ſervato tali providentiæ modo, tot homines damnentur, illud permittere voluerit, ſed habet ſolum illam admirationem ex qua Paulus dixit:

Ad Rom. 11 *O altitudo divitiarum ſapientiæ, & ſcientiæ Dei, quam incomprehenſibilia ſunt judicia ejus!* Quod vero ſpectat ad voluntatem ordinantem, Deus non elegit hunc modum providentiæ, neque obſervavit ea tempora, in quibus homines repugnaturos vocat, ut eos non ſalvet cum efficacia, id enim, & indignum eſt bonitate Dei, & ab illa voluntate alienum, qua vult omnes homines ſalvos fieri, ut l. 2. c. 4. & 5. late tractatum eſt. Igitur per ſe primum intendit Deus in toto hoc providentiæ genere hominum ſalutem, quam cum infinitis modis, quos in theſauro ſapientiæ ſuæ habet reconditos, procurare potuiſſet, ex omnibus illis hunc elegit ſua voluntate, & arbitrio; & fortaſſe eadem ſcientia, qua prævidit, ſervato hoc providentiæ modo tot homines fore damnandos; prævidit etiam idem accidere debuiſſe, vel creando alios homines, vel aliter eis providendo, niſi omnibus, & ſingulis ſpecialiſſima dona gratiæ conferret, quod nec tenebatur Deus facere, nec fortaſſe expediebat, ut divina gratia, ſimul, & juſtitia, magis oſtenderetur: ſimulque conſtaret quanta ſit hominis fragilitas, niſi divina gratia abundanter præveniatur, & cuſtodiatur. Neque hinc fit, Deum non velle, & optare ſalutem eorum hominum, qui illam non ſunt conſecuturi, cum vere ac ſufficienter eis provideat, quo eam aſſequi poſſint, & aſſequantur ſi velint: ſed ſolum ſequitur, Deum non omnino abſolute, & efficaciter intendiſſe eorum ſalutem; quod verum eſt, & nullum habet inconveniens; quia nullo jure, aut debito tenebatur Deus omnium ſalutem efficaciter intendere, aut procurare.

16 Ad ſecundam difficultatem reſpondetur negan-
Ad ſecundam. do ſequelam, quia cum infinita ſit Dei potentia, & ſapientia, qua novit omnia auxilia, & omnes modos, quibus poteſt voluntatem hominis ad aliquid inclinare, impoſſibile eſt, quin aliquem prævideat, quo tandem homo conſenſurus ſit, ſi ei applicetur. Ita docuit Auguſt. qu. 2. ad Simplic. circa medium, his verbis: *Cum alius ſic, alius autem ſic moveatur ad fidem, eademque res ſæpe alio modo dicta moveat, alio modo dicta non moveat, aliumque moveat, alium non moveat, quis dicat defuiſſe Deo modum vocandi, quo etiam Eſau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque conjungeret, in qua Jacob juſtificatus eſt?* Et addit: *Quod ſi tanta quoque poteſt eſſe obſtinatio voluntatis, ut contra omnes modos vocationis obdureſcat mentis averſio, quæritur etiam, utrum de divina pœna ſit ipſa durities?* Ac ſi dicat, numquam eſſe poſſe tantam duritiem, quin poſſit divina aliqua vocatione emolliri; & ideo, quod negetur talis vocatio, quæ cor obduratum emolliret, ad divinam pœnam eſſe referendum, & hoc eſt quod ſubdit Auguſtin. *Cum enim Deus deſerit, non ſic vocando quomodo ad fidem moveri poteſt, quis etiam dicat, modum, quo ei perſuaderetur, ut crederet, etiam omnipotenti defuiſſe?* In quibus verbis obiter etiam animadverto, quomodo Auguſtinus efficaciam gratiæ non in prædeterminatione phyſica, ſed in modo vocationis conſtituit: nam, ſi in phyſica prædeterminatione conſtitueret, cum quacumque vocatione, quodlibet induratum cor poſſet Deus efficaciter determinare quo vellet. Deinde etiam animadverto, poſſe hominem interdum ita eſſe diſpoſitum, ut nulla ordinaria vocatione convertendus ſit. Unde non eſt inconveniens, quod potuerit Deus illa conditionata ſcientia de aliquo prævidere non eſſe convertendum omnibus auxiliis ordinariis gratiæ; tamen, quia præter hæc auxilia poteſt Deus infinitis modis hominem adjuvare, & vocare; ideo ſimpliciter fieri non poteſt, quin præcognoſcat Deus plures gratias, ſeu auxilia, quibus de facto converteret hominem, ſi vellet illa præſtare. Quod a fortiori patet, quia, ſi Deus ſinat hominem tentari a dæmone omnibus modis, quibus ille novit, & poteſt ipſum tentare, impoſſibile eſt, ut ſola libertate homo ei reſiſtat; ſed infallibile erit, ut aliquo modo tentationis cadat: ſed multo eſt potentior divina gratia, & plures modos novit Deus inclinandi, & trahendi voluntatem, ut bonis conſentiat; ergo non eſt contingens, ut ex tot gratiæ auxiliis, & vocationibus non præcognoſcatur aliqua, cui homo conſenſurus ſit.

Quod ſi quis mordicus contendat totam hanc impoſſibilitatem ſolum eſſe moralem, atque adeo non implicare contradictionem, quod oppoſitum accidat, cum ſimpliciter loquendo ex libertatis uſu pendeat; ideoque ſimpliciter admittendum eſſe, poſſe ita accidere metaphyſice, ſeu logice loquendo: reſpondetur, totum hoc verum eſſe, nullumque inde ſequi inconveniens. Nam, ſi per impoſſibile admitteremus, aliquam voluntatem futuram fuiſſe tam pravam, ut omnibus temporibus, & momentis reſtituta eſſet cuicumque vocationi quantumvis potentiſſimæ, inde nihil ſequitur contra divinam omnipotentiam, ſed ſolum ſequitur, voluntatem vere ac proprie manere liberam, poſita quacumque Dei vocatione, quod veriſſimum eſt. Et conſequenter ſequitur, data illa hypotheſi, Deum non poſſe talem voluntatem efficaciter, & libere convertere, quia præſupponitur cognoviſſe reſtituram ſemper, ſi liber uſus ei concedatur, poſſet tamen illam convertere quo vellet impediendo libertatis uſum. Et in hoc divina omnipotentia ſatis oſtenditur. Tamen illa hypotheſis, ut dixi, ſimpliciter impoſſibilis eſt.

17 Ad tertiam, quod ad præſcientiam attinet, ve- Ad tertiam.
rum eſt, æque eſſe infallibile apud Deum, hominem eſſe operaturum bene moraliter cum hac occaſione, vel naturali repræſentatione talis objecti, ſicut eſt infallibile conſenſurum, ſi ſupernaturaliter tali modo vocetur. Imo in actibus malis eſt eadem infallibilitas ex parte præſcientiæ, ut conſtat ex paritate rationis, & dicetur latius infra, l. 3. Ex parte vero divinæ voluntatis non eſt eadem ratio, ſaltem quoad actus malos; quia, cum Deus præſcit, hominem peccaturum ſi in tali occaſione conſtituatur, non vult, ipſum in ea conſtitui ut peccet, ſed vult, aut ſinit in ea conſtitui propter aliquem bonum finem, permittendo ut peccet. At vero reſpectu actuum bonorum, maxime ſupernaturalium, vult hominem conſtituere in ea opportunitate, in qua eſt bene operaturus ex affectu, & intentione ipſius bonæ operationis. Et ideo, quando illa operatio eſt ſupernaturalis, quia vocatio ad illam, & opportunitas eam perficiendi, provenit ex ſpeciali providentia gratiæ, & ex peculiari intentione divina, ut c. 16. explicabitur, dicetur eſſe ex vocatione efficaci: quando vero morale opus bonum eſt tantum ordinis naturæ, provenire poteſt a ſola generali providentia Dei abſque illa ſpecialiori præmotione, aut prædefinitione divina, ut conſtat ex dictis in libr. 2. ideo non tribuitur illa operatio ſpeciali efficaciæ vocationis, aut excitationis divinæ ad tale opus.

Concedo tamen fuiſſe peculiare beneficium Dei, quod ex certa ſcientia, & præviſione aliquem hominem crearetit ſub ea rerum diſpoſitione, & adminiſtratione, in qua novit habiturum occaſiones bene operandi potius quam male. Sed, ſi tota hæc bonitas ſiſtat in ordine naturali, illud non poteſt dici beneficium gratiæ præciſe conſideratum, ſed pertinet ad beneficium naturæ. Sicut, quod Deus ita diſpoſuerit cauſas naturales, ut ex eis hic homo producatur potius quam alius qui numquam erit, vel quod producatur ſanus, & integer, vel robuſtus, cum alter concipiatur æger, alter mutilus, alter debilis, peculiare Dei beneficium eſt; non tamen gratiæ, ſed naturæ, ſi per ſe ac præciſe conſideretur, prout nunc loquimur. Sic igitur illud etiam eſt beneficium naturæ, ſi quamvis in eo ordine tanto majus ſit, quanto bona honeſta

ſuper-

ſuperant utilia. Quocirca, quamvis demus, quodlibet bonum opus eſſe peculiare beneficium Dei, non ideo ſequitur eſſe ex ſpeciali auxilio gratiæ: nam illa occaſio, vel repræſentatio objecti moventis ad actionem moralem bonam ex communi providentia & generali influxu provenit; quæ licet non ſint debita ſimpliciter, tamen ſuppoſita prima diſpoſitione generalium cauſarum univerſi debita eſt, eo modo quo cuicumque cauſæ naturali debetur concurſus, ſuppoſita applicatione paſſi; quamvis illa applicatio non fuerit tali agenti debita, niſi ſuppoſito communi curſu, & ordine cauſarum naturalium.

Ad quartam

18 Ad quartam difficultatem reſpondetur, ſi per efficaciam gratiæ intelligatur efficientia, ſeu phyſica determinatio ad conſenſum liberum, ſic concedo, gratiam non habere efficaciam ſine libero arbitrio, quamvis nec liberum arbitrium poſſit eam habere in actibus ſupernaturalibus ſine gratia, prius operante, ut velimus, & poſtea cooperante cum volumus. Unde cum dicitur, hanc efficaciam pendere ab homine, ſeu ab ejus arbitrio ex ſe æquivocum eſt, & illis verbis non recte explicatur. Indicatur enim ita ex ſe poſſe ut ſuis ſolis viribus poſſit, quod falſum eſt, quantum ad efficiendum, quamvis ſit verum quantum ad reſiſtendum. Verius ergo ac proprius dicetur, hanc efficientiam ſemper requirere uſum liberi arbitrii, & ſine illius influxu eſſe non poſſe, & ex ſola ejus libertate impediri poſſe. Si autem efficacia gratiæ ſumatur in actu primo per reſpectum ad infallibilem connexionem, quam habet cum actu ſecundo, quomodo tribuitur vocationi efficaci: ſic gratia efficax, non includit intrinſece cooperationem liberi arbitrii; includit tamen habitudinem ad illam: & ita in executione nunquam exercetur illa efficacia ſine cooperatione liberi arbitrii, quamvis non reducatur in illud ſimpliciter, ſed in gratiam vocantem & adjuvantem. In intentione autem, ſeu præparatione talis vocationis, & auxilii, quod non ſolum ſit ſufficiens, ſed infallibiliter ſit futurum efficax, reductio ſit in ſolam divinam voluntatem ut dictum eſt, & amplius in ſequent. capite explicabimus.

CAPUT XV.

Solvuntur objectiones præſertim ex Scriptura, & Auguſtino.

Primo objectio ex ſcriptura

1 MUlta ex fundamentis, quibus auctores contrariæ ſententiæ moti ſunt ad conſtituendam efficaciam gratiæ in prædeterminatione phyſica, ſunt in ſuperioribus expedita. Tamen, ut omni ex parte eis ſatisfaciamus, oportet reliqua, quæ ſuperſunt, ſigillatim proponere & præſertim nonnullas locutiones ſcripturæ, & Auguſtinum amplius declarare, ut evidentius conſtet, quod certiſſimum exiſtimamus, ſententiam illam nullum habere in Patribus fundamentum. Primo ergo objiciuntur illa teſtimonia, in quibus dicitur Deus, facere ut faciamus Ezech. 11. & 36. *Auferam a vobis cor lapideum, & dabo vobis cor carneum: Spiritum meum ponam in medio veſtri, & faciam, ut in præceptis meis ambuletis.* Quod teſtimonium ad rem præſentem late exponit Auguſtinus de gratia & libero arbitrio cap. 14. & ſequent. & Fulgentius libro primo ad Monym. Et quidem verba illa, *Auferam, dabo, faciam ut faciatis*, actionem phyſicam, & efficacem ſignificant. Secundo afferuntur illa teſtimonia, in quibus ſoli divinæ voluntati tribuitur hominis ſalus vel converſio. Potiſſimum eſt illud ad Romanos 9. *Non eſt volentis, neque currentis, ſed Dei miſerentis*, cui conſonat illud ad Philip. 2. *Deus eſt, qui operatur in vobis velle & perficere pro bona voluntate.* Quæ loca tractans Auguſtinus in Enchiridio cap. 32. & libr. 1. ad Simpl. quæſtion. 2. & ſæpe alias, vult, totum eſſe tribuendum ſoli Deo. Tertio, hoc confirmant illa teſtimonia, in quibus juſtificatio hominis per bona opera voluntati divinæ per modum creationis tribuitur, quia ex ſola illa pendet, ſaltem quoad prædeterminationem. Sic dicitur ad Eph. 2. *Creati in operibus bonis, quæ præparavit Deus, ut in eis ambulemus.* Unde David Pſal. 50. petebat: *Cor mundum crea in me Deus, & ſpiritum rectum innova in viſceribus meis.* Facit etiam illud 1. ad Corinth. 12. *Hæc omnia operatur unus & idem Spiritus, dividens ſingulis, prout vult*, & alia ſimilia, quæ ſunt frequentia. Quarto præcipue adduci ſolet illud 1. ad Corinth. 4. *Quis enim te diſcernit? Quid autem habes, quod non accepiſti? ſi autem accepiſti quid gloriaris, quaſi non acceperis?* Quem locum ad hanc etiam cauſam tractat Auguſtin. libro de Prædeſtinat. Sanctorum capite quinto & ſexto dicens, Paulum illis verbis docere, neminem poſſe ſibi tribuere, quod ſit melior alio: vel quod credat, aut amet præ aliis: quia hoc totum accepit a Deo, cui hoc tribuendum eſt. At vero ſi libera determinatio ita eſſet ab homine, ut non eſſet ex priori prædeterminatione divina, diſcretio unius ab alio, homini potius quam Deo eſſet tribuenda, quia hæc diſcretio per hanc determinationem liberam potiſſime ſit. Quinto addi poteſt locus ille Lucæ decimoquarto: *Compelle eos intrare:* quod videtur dictum propter vehementem gratiæ motionem, quæ non apparet eſſe alia, quam efficax voluntatis determinatio: & ideo *compulſio*, quaſi per exaggerationem appellatur. Quomodo dixit Div. Thom. 1. ad Corinth. 13. Paulum veluti coacte fuiſſe tractum ad fidem.

Secundo ex Conc. Arau. & Patribus

2 Secundo principaliter objici poſſunt fere omnes canones Concilii Arauſicani ſecundi, præſertim quartus, qui ſic habet: *Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem noſtram Deum expectare contendit, non autem, ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infuſionem, & operationem, in nobis fieri confitetur, reſiſtit ipſi Spiritui Sancto per Salomonem dicenti: Præparatur voluntas a Domino: & Apoſtolo ſalubriter prædicanti: Deus eſt, qui operatur in nobis, & velle, & perficere pro bona voluntate.* Et hoc ſenſu ſæpius repetit, divinam gratiam facere in nobis, ut invocetur a nobis, & ut legi obediamus, &c. Et ſimilia leguntur apud Cœleſtinum Papam, epiſtol. 1. ad Epiſcopos Gall. & Innocentium I. epiſtol. 15. ad Concil. Carthag. Sed præſertim Auguſt. ſunt frequentes hæ locutiones. Quæ magna ex parte, capite undecimo, & decimo quarto tractatæ & explicatæ ſunt. Cujuſmodi etiam eſt illa de gratia & libero arbitrio capite decimo ſexto. *Certum eſt, nos facere cum facimus, ſed ille facit ut faciamus:* & illa de bono perſev. c. 14. *Quia eis ut crederent, non eſt datum, unde crederent, eſt negatum.*

Tertio ex errore Semipelagianorum & teſtimonio Aug.

3 Tertio principaliter objiciunt nobis, quod plus nimio libero arbitrio tribuamus, & aliqua ex parte errorem Semipelagianorum, ſeu reliquias Pelagianorum inclinemus: quia in aliquo genere libertati tribuimus, tanquam primæ radici & cauſæ, determinationem ad conſenſum ſupernaturalem, quod eſt illi tribuere conſummationem divinæ vocationis: quod plus eſt, quam ſi ſolum initium ei tribueremus. Quod autem hoc tribuatur juxta noſtram ſententiam ſoli voluntati, patet: quia, poſtquam Deus vocavit & paratus eſt ad concurrendum, adhuc expectat influxum & cooperationem noſtræ libertatis: ergo ſola illa eſt, a qua pendet illa, quaſi applicatio, & determinatio ad dandum ſuum conſenſum: & ita ex hoc ſolo capite, ut infra dicemus, docent auctores hujus ſententiæ poſſe contingere, ut unus convertatur, & non alius.

Nec ſatis eſt ſi dicatur; hanc determinationem liberi arbitrii non eſſe ſine gratia adjuvante, & præveniente; nam de priori, ait Aug. lib. 4. cont. duas epiſt. Pelag. c. 6. *Quid prodeſt, quod dicunt, gratiam adjuvare propoſitum bonum? id quidem ſine ſcrupulo acciperetur Catholice dictum: ſi non in bono propoſito meritum ponerent.* At vero hæc ſententia meritum & laudem ponit in bono propoſito facto ex libera determinatione voluntatis, quamvis cum adjuvante gratia: ergo non ſatis, id eſt, ad tollendum ſcrupulum Semipelagianiſmi. De poſteriori vero, id eſt, præveniente, quod etiam non ſufficiat, ſumitur, ex Aug. lib. de Prædeſt. Sanct. ca. 1. ubi ſcribens de quibuſdam fratribus, de quibus Proſper & Hilarius ſoliciti erant, & ad eum ſcripſerant, quod adhuc eſſent Semipelagianorum errore infecti, ſic inquit: *Pervenerunt iſti fratres noſtri,*

pro quibus ſolicita eſt pia charitas veſtra, ut credant cum Eccleſia Chriſti, peccato primi hominis obnoxium naſci genus humanum, nec ab iſto malo, niſi per juſtitiam ſecundi hominis aliquem liberari. Pervenerunt etiam ut præveniri voluntates hominum Dei gratia fateantur, atque ut ad nullum opus bonum, vel incipiendum, vel perficiendum ſibi quemquam ſufficere poſſe conſentiant. Ecce hi admittebant, prævenientem gratiam, & initium omnis boni operis, & adjutorium illi tribuebant; & nihilominus in errore verſati eſſe dicuntur; quis ergo poterat eſſe eorum error, niſi quod non totam determinationem libertatis gratiç adſcribebant? Et confirmatur ex alia doctrina ejuſdem Auguſtini ſupra tacta: conſtituentis differentiam inter Angelos, & homines in ſtatu innocentiæ ex una parte, & homines ipſos ex alia: nam in his majorem ædificationem gratiæ requirit ad opera gratiæ, quam in illis: hæc autem differentia non poteſt eſſe, niſi quod in nobis requirit gratiam ex ſe prædeterminantem abſque ullo ordine ad præſcientiam, quam in illis non poſtulat, ergo. Maior conſtat ex Auguſt. lib. de Corrept. & grat. cap. 10. & 11. & lib. de bono perſeverant. cap. 7. minor autem patet: quia in Angelis, & Adamo ante lapſum, fuit neceſſaria vocatio interior congrua ſecundum præſcientiam conditionatam: ergo ſi amplius in nobis requiritur, id eſſe non poteſt, niſi gratia ex ſe prædeterminans. Et confirmatur tandem, quia tota hæc gratia, quam explicamus, videtur conſiſtere in doctrina, & ſuaſione ex parte objecti. Aug. aut lib. 1. de grat. Chriſti, c. 10. 11. 13. 14. 24. & 26. & ſæpe alias docet contra Pelagium hanc gratiam non ſufficere, ſed requiri aliam potentiorem, quæ efficaci virtute faciat ut faciamus, & ex nolentibus volentes reddat.

4 Ultimo adjungere poſſumus Philoſophicam rationem, nam voluntas nullam habet propriam vim activam ad actus ſupernaturales; nam ex ſe eſt omnino improportionata, & inferioris ordinis: ergo nullo modo poteſt elicere ſupernaturalem actum: inchoando illum, tanquam propria cauſa, etiam in ſuo genere: ergo oportet ut Deus utatur illa tanquam Inſtrumento; quod non poteſt aliter fieri, quam per phyſicam præmotionem. Unde in hoc cerni poteſt magna differentia inter hos actus ſupernaturales, & actus naturales, tam bonos quam malos, quod in naturales influit voluntas propria virtute: & ideo recte intelligitur poſſe inchoare actum cum communi concurſu Dei in actu primo indifferenter oblato, determinando illum in actu ſecundo ſua cooperatione: at vero in actus ſupernaturales nullo modo influit voluntas propria virtute, ſed ut elevata tantum: & ideo non videtur poſſe illo modo inchoare ſupernaturalem actum, nec ſufficere indifferentem concurſum, cujus determinatio excedit naturales vires voluntatis: oportet ergo, ut ab ipſo Deo determinatus ſit, ut hoc modo voluntatem elevet. Unde neceſſario conſequenter ſit, ut illam etiam prædeterminet.

Explicantur ſacra Scripturæ loca.

5 AD teſtimonia Scripturæ uno verbo ſatisfieri poſſet, dicendo; omnia illa vera eſſe propter gratiam excitantem & operantem, ut ab Aug. in citatis locis exponuntur, & in ſuperioribus ſæpe viſum eſt. Neque ullus Sanctorum, vel interpretum illa intellexit de phyſica prædeterminatione. Sed ut clarius omnibus ſatisfaciamus, aliquid eſt de ſingulis dicendum. Et in primis in illis verbis, *Faciam ut faciatis*, qui intelligunt, hoc dicere Deum propter phyſicam prædeterminationem, non poſſunt hoc intelligere ſingulariter de operibus gratiæ, ſed etiam de actibus bonis moraliter, imo & de actibus malis, ad quos requirunt, vel ſi conſequenter loquantur, requirere debent eandem prędeterminationem. At vero hoc modo multum enervant vim horum teſtimoniorum ad gratiæ dona ex eis colligenda, quia illa operatio Dei communis eſt omnibus actibus humanis, ut ipſi ajunt: conſequens autem eſt contra communem ſenſum horum verborum, & præſertim contra Auguſtinum.

Exponuntur illa verba. *Faciam ut faciatis*

Deinde addo, promiſſiones illis verbis factas per Ezechielem, non eſſe ſpeciales ad prædeſtinatos, ſeu eos qui gratiam efficacem recipiunt, ſed eſſe generales ad univerſam Eccleſiam pro tempore legis gratiæ: non ergo ſunt illa verba dicta propter efficacem aut phyſicam prædeterminationem, ſed propter abundantiam gratiæ in lege Evangelica communicandam; & præſertim propter efficaciam ſacramentorum, per quæ Deus mutat corda, & dat novum Spiritum effundendo gratiam ex opere operato. Hæc expoſitio conſtat ex contextu Ezech. 36. *Effundam ſuper vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis veſtris, & ab univerſis idolis veſtris mundabo vos*, quę verba juxta expoſitionem Hieronymi, & omnium, promiſſionem baptiſmi continent: & immediate poſt illa ſubditur: *& dabo vobis cor novum, & ſpiritum novum, &c.* & deinde adjunguntur, quæ ſuperius citata ſunt. Ubi Hieronym. ſic ait: *Et conſiderandum quod cor novum & ſpiritus novus detur per aſperſionem, & effuſionem aquæ: quando autem cor novum datum fuerit, & ſpiritus novus, tunc auferetur de corde Judaico omnis duritia, quæ lapidi comparatur, ut pro lapideo corde ſit cor molle & tenerum, quod ſpiritum Dei in ſe poſſit recipere, & inſcribi literis ſalutaribus. Tunc ambulabunt in præceptis Domini, &c.* & concludit: *Quod præſenti tempore comprobatur.*

Tandem, etiam ſi in univerſum illa verba intelligantur de omnibus actibus gratiæ, veriſſime dicuntur ratione gratiæ excitantis, per quam Deus & emollit corda, & inclinat ea ad opera pietatis, atque ita facit, ut bene faciant. Ut autem intelligamus non ita hoc facere Deum, quin humanum arbitrium poſſit ei reſiſtere, ſubditur Ezec. 11. *Quorum autem cor poſt offendicula & abominationes ſuas ambulat, horum viam in capite ſuo ponam, dicit Dominus Deus.* Quod impletum eſſe dicit Hier. in Judęis, qui poſt Chriſti adventū, divinæ gratiæ, & vocationi reſtiterunt. Neq; Aug. & Fulgen. aliud dicunt in citatis locis. Imo Aug. expreſſe ait, illis verbis ſolum ſignificari, & gratiam Dei antecedere omnia merita hominis, & habere magnam virtutem ad immutanda corda hominum, cum etiam obdurata corda convertat, nimirum per efficacem vocationem ſupra explicatam, & adjuvantē gratiam. Quod explicuit Fulg. dicens: *Dat Deus cor novum, ut in juſtificationibus ejus ambulemus, quod pertinet ad bona voluntatis initium. Dat etiam ut judicia ejus obſervemus, & faciamus, quod pertinet ad bona operationis effectum. Unde cognoſcimus, Dei eſſe ut bonum facere volimus*: ſcil., per excitantem gratiam: *& ut bonum facere valeamus*: nimirum per adjuvantem.

6 Ad teſtimonia ſecundo loco poſita, eadem fere adhibenda eſt reſponſio: nam in primis, ſi illa verba, *Non eſt volentis, neque currentis, &c.* dicta ſunt propter efficacem Dei prædeterminationem, ſimili modo dici poſſet de homine pravam voluntatem habente, non eſt volentis, neque cadentis, ſed Dei impellentis: & eodem modo dicetur, Deus eſt, qui in vobis operatur velle, ſive bonum, ſive malum, pro ſua voluntate. Atq; ita non ſolum ſequitur, actionem malam ęque refundi in Deum ac bonam, ſed etiam ex illis locis nihil ſpeciale colligi de operibus gratiæ. Nulla ergo eſt in illis locis mentio auxilii phyſice prædeterminantis. Sed in priori teſtimonio: ſcilicet: *Non eſt volentis, neque currentis*: ſermo eſt de divina electione & prædeſtinatione, ut Aug. paſſim exponit, & ſuperius citatum eſt c. 9. & 11. & 14. Nam licet in re ipſa, & in executione hominis volentis ſit converti, conſentiendo divinæ vocationi cum Dei adjutorio: tamen, quod Deus præparaverit homini talem vocationem tali tempore & modo, quo illi congruebat ut converteretur, hoc non fuit hominis volentis, neque currentis, ſed Dei miſerentis. Addit Anaſtaſius Nicen. lib. quæſtionum, in Scrip. qu. 59. Paulum uſum fuiſſe illis verbis accommodatis ad exemplum Eſau & Jacob, quo adduxerat: quia paterna benedictio, & primogenitura non fuit volentis Eſau, & currentis juſſu patris ad quærendam venationem, ut ei bene diceret: ſed fuit Jacob, cujus Deus eſt miſertus: & ſubdit Anaſtaſius: *Quod ſi etiam in nobis hoc quiſpiam acceperit, ab eo quod decet minime aberrabit: etenim non volentis ſolum virtutem, neque currentis, & contendentis eſt, ſe recto gerere,*

Exponuntur verba Pauli *Quis enim te diſcernit?*

ſed

ſed & miſerentis, & adjuvantis Dei. In quibus verbis indicat aliam expoſitionem ſupra tractatam c. 9. ex Nazianz. & Chryſoſtomo. Eſt & alia expoſitio Chryſoſtomi, & Græcorum, Ambroſii, Hieronymi, & aliorum dicentium: illa verba non eſſe Pauli affirmantis, ſed poſita eſſe ex perſona alicujus obiicientis. Veruntamen nunc Aug. expoſitio nobis ſufficit.

Exponuntur verba Pauli *Deus eſt qui operatur in vobis, &c.*

Quæ poteſt eadem accommodari ad alia verba, *Deus eſt qui operatur in vobis velle, &c.* De quibus jam etiam in ſuperioribus cum Auguſt. diximus, noſtrum velle bonum & ſupernaturale ſpecialiter attribui Deo ratione gratiæ operantis: & ſub ea ratione tribui ſoli Deo, quia ipſe ſolus eſt qui moraliter prævenit, & facit, ut velimus, quamvis ipſum velle non ſolus Deus faciat, ſed gratia Dei nobiſcum: legatur Aug. lib. 73. qu. 68.

Exponuntur verba Pauli *Creati in operibus bonis, &c.*

7 Ad tertiam partem teſtimoniorum reſpondetur, (quidquid ſit de prædefinitione divina, de qua ſtatim c. ſeq.) juſtificationem noſtram, & opera, quæ ad illam diſponunt, nomine creationis in Scriptura ſignificari: vel ad denotandum illud eſſe proprium opus Dei, & altioris ordinis, quam ſint effectus naturales: vel certe ad ſignificandum, juſtificationem totam, moraliter loquendo, ex nihilo fieri ea parte noſtra, quia fit ex nullo merito noſtro: & quia, ut ait Paulus, *ſi charitatem non habuero, nihil ſum:* & hæc eſt expoſitio communis. Nec video, quomodo ea illa appellatione, aut ex teſtimoniis ibi citatis, poſſit vel apparenter colligi phyſica prædeterminatio. Nam ex illis verbis: *Creati in operibus bonis, quæ præparavit Deus, &c.* ad ſummam colligitur beneficium divinæ prædeſtinationis & ſupernaturalis providentiæ, qua Deus nobis præparavit auxilia ſupernaturalia, quibus ſublevemur & adjuvemur ad opera ſupernaturalia. Ex illis autem verbis: *Cor mundum crea in me Deus, &c.* ſolum habemus, Deum eſſe principalem auctorem, qui nos juſtificat, & peccata remittit; & qui nos excitat & adjuvat, ut convertamur. Unde non aliud in re ſignificant illa verba quam alia: *Converte nos Domine,* &c. In verbis autem illis: *Dividens ſingulis prout vult,* apertè eſt ſermo de gratiis gratis datis, & de Eccleſiaſticis miniſteriis: & ſunt etiam vera de gratiis prævenientibus, licet ibi Paulus de illis non loquatur: at de gratia ſanctificante bene Concilium Tridentinum definivit ſeſſ. 6. c. 7. in unoquoque recipi, *Secundum menſuram, quam Spiritus Sanctus partitur ſingulis, prout vult, & ſecundum propriam cujuſque diſpoſitionem & cooperationem.* Quod ſi hæc ipſa cooperatio & diſpoſitio in Dei voluntatem iterum refundenda eſt, id erit ſecundum gratuitam prædeſtinationem, vel electionem, quæ non media phyſica prædeterminatione, ſed media congrua vocatione ad effectum perducitur, ut ſæpe eſt indicatum, & ex profeſſo dicetur c. ſeq.

1. Cor. 13.

Exponuntur verba Pauli *Quis enim te diſcernit?*

8 Ad quartum teſtimonium: *Quis enim te diſcernit?* nonnulli Græci longe diverſo modo legunt & intelligunt illa verba. Reprehendit enim Apoſtolus nonnullos Corinthios, qui inter miniſtros Evangelii dijudicabant, & quoſdam contemnebant, & hoc eſt, quod ait illis verbis: *Ne ſupra quam ſcriptum eſt, unus adverſus alterum infletur pro alio:* ſcilicet, illum contemnens, & ſeipſum, vel alium illi præferens: & deinde ſubjungit: *Quis enim te diſcernit?* id eſt, quis ſe dijudicat, aut unde te majori laude, aut honore dignum cenſes, cum fallax ſit humanum judicium? Sicut paulo antea dixerat: *Mihi autem pro minimo eſt, ut a vobis judicer, aut ab humano die: ſed neque meipſum judico, nihil mihi conſcius ſum, ſed non in hoc juſtificatus ſum. Qui enim judicat me Dominus eſt.* Itaque in hoc ſenſu, in verbis illis non eſt ſermo de cauſa, quæ in re efficit unum ſanctiorem alio: ſed de eo ad quem pertinet judicium ferre de hac hominum diverſitate. Quia vero etiam ſi de tali diverſitate conſtaret, non poteſt habere homo unde glorietur ex ſe, ſubdit Apoſt. *Quid autem habes, quod non accepiſti?* Ita exponit Chryſoſt. hom. 12. quem Theophylactus imitatur.

9 Secundo admittimus receptam expoſitionem D. Aug. Div. Thom. & aliorum, ſcilicet Apoſtolum loqui de cauſa diſcretionis & differentiæ inter ſanctum & non ſanctum: & ſanctiorem, ac minus ſanctum; & velle, in Deum eſſe referendam. Id autem duobus modis fieri & intelligi poteſt. Uno modo ut referatur in Deum ſolum: alio modo ut referatur in Deum, ut in principalem auctorem, non tamen ſolum. Priori modo eſt id verum ſecundum ordinem intentionis, ſeu prædeſtinationis divinæ, non tamen ſecundum executionem. Quod enim ita Deus inter duos diſcreverit, ut hunc elegerit, & non illum, & huic præparaverit congruam vocationem, & non illi, ſolius divinæ voluntatis fuit. Quod vero in re iſte aſſequatur gloriam, & ſanctificetur, & non ille: vel magis ſanctificetur, quam ille: non eſt ſolius voluntatis divinæ, ſed etiam eſt voluntatis, & cooperationis humanæ, ut Concilium Tridentinum dixit. Imo & Paulus 2. ad Tim. 2. dicens: *Si quis emundaverit ſe ab his, erit vas in honorem ſanctificatum.* Quod notavit Damaſcen. lib. 4. de fide c. 24. Itaque quod Deus ita vocet hominem, & ei provideat prout expedit, ut ſanctior fiat, ſolius eſt benevolentiæ divinæ, & hoc modo Dei ſolius eſt diſcernere. Tamen in ipſo uſu, & exercitio bonum non fit ſanctior, niſi libero uſu ſuæ voluntatis. Ne vero hinc aliquis ſumere poſſit ſuperbiæ occaſionem, ſubdit Paulus: *Quid autem habes quod non accepiſti?*

Hinc autem, veritati non obſtat, ut ſupra c. 9. ex Aug. retuli, quod homo, ſua libera determinatione hoc bonum accipiat: quia hanc ipſam liberam determinationem ſine Deo inſpirante, & adjuvante habere non poteſt: unde totius illius boni principalis auctor eſt Deus. Ita fere Auguſtinus citatis locis, præſertim lib. 83. quæſtion. q. 68. & lib. 2. de Nupt. & concupiſcentiæ capite decimoſexto & ſequentibus. An vero, vel quomodo poſſit homo de hoc uſu ſuæ libertatis gloriari, dicemus cap. decimo ſeptimo, ubi alia teſtimonia Auguſtini in hujus expoſitionis confirmationem afferemus.

Nunc ſolum addo (quod in aliis teſtimoniis annotavi) ſi verba illa: *Quis enim te diſcernit?* dicta eſſent, quia Deus per phyſicam prædeterminationem hunc movet ad actum ſupernaturalem, & non alium: eadem ratione in quocumque bono actu morali, æque dicendum eſſe, ſolum Deum diſcernere operantem a non operante; imo & in malis actibus idem eſſet dicendum, ſi conſequenter loquendum eſſet. Atque ita nihil ſpeciale ac proprium ex his teſtimoniis haberemus, quo ſpecialia ac propria gratiæ dona confirmaremus, quod quam ſit abſurdum ſatis ex dictis conſtat. Non eſt igitur ſermo Pauli de phyſica præmotione, ſed de ſpeciali auxilio præveniente, quo Deus per vocationem ſuam præſertim efficacem præparat hominis voluntatem ut credat, pœnitentiam agat, vel alio modo ſupernaturaliter operetur. Ratione cujus vocationis (ut Auguſt. dixit lib. 83. qq. quæſt. 68.) *Et ſi quiſquam ſibi tribuat, quod venit vocatus, non poteſt ſibi tribuere, quod invocatus ſit: Qui autem vocatus non venit, ſicut non habuit meritum præmii ut vocaretur, ſic inchoat meritum ſupplicii, cum vocatus venire neglexerit.*

Exponuntur illa verba. *Compelle eos intrare.*

10 Ad ultimum teſtimonium quidam interpretantur verba illa: *Compelle eos intrare:* de propria & externa compulſione; & illis verbis cenſent datam Eccleſiæ poteſtatem ut infideles ad fidem compellat. Sed, ſi hoc intelligatur de infidelibus, qui nunquam fidem ſuſceperunt, falſa eſt doctrina: quia in Eccleſia non eſt poteſtas compellendi eos ad fidem, per ſe loquendo: ſi vero intelligatur de infidelibus apoſtatis & inobedientibus Eccleſiæ, ſic verum eſt, eſſe in Eccleſia poteſtatem cogendi eos per pœnas ad fidem retinendam: & de illa intelligi hunc locum ab Auguſtino ſermone 33. de verb. Dom. & libro ſecundo, contra duas epiſtolas Gaudentii, capite 17. & in epiſtola 50. & habetur in cap. Schiſmatici 23. q. 6. Nihilominus tamen hæc expoſitio non eſt neceſſaria. Unde D. Gregor. homil. 36. in Evangelia, intelligit ibi eſſe ſermonem de quadam ſpeciali vocatione & providentia Dei, qua ſuos electos laboribus, & ærumnis temporalibus ita affligit, ut adverſitatibus fracti, & quaſi compulſi ad Dei amorem redeant. Nec diſſimilis eſt aliorum expoſitio: qui intelligunt

ibi eſſe ſermonem de quadam vehementi vocatione interna, qua Deus ſolet, quaſi miraculoſe immutare corda: qualis fuit vocatio Latronis in cruce, vel vocatio Pauli. Ad quem modum videtur intelligi, quod Eccleſia petit in quadam collecta, ut Deus noſtras ad ſe compellat rebelles voluntates. Hæc enim compulſio non eſt niſi moralis quædam vehemens perſuaſio. Proprius tamen & litteralis ſenſus illius loci eſt, futuram fuiſſe in Eccleſia Chriſti magnam vim Evangelicæ prædicationis ad commovendos homines ad fidem, ut late & bene exponit Janſenius in Concor. c. 91. Quacumque vero ratione exponatur, conſtat compulſionem ibi metaphotice ſumi, & non ſignificare phyſicam determinationem, ſeu moralem inductionem per aliquam interiorem, vel exteriorem perſuaſionem.

Exponuntur canon quartus Concilii Arauſic. & alia teſtimonia Patrum.

11 AD ſecundum argumentum ex Concilio Arauſicano ſecundo, & aliis teſtimoniis Patrum, reſpondetur. In illis omnibus principaliter damnari Semipelagianorum errorem, & contra illum definiri, Deum ante omnia merita noſtra inchoare in nobis ſalutem, & omne benemerendi, aut condigne, vel congrue petendi principium. Inchoat autem hoc in nobis Deus per ſuam vocationem, ut dixit Concilium Trid. ſeſſ. 6. c. 5. & 6. & per eandem vocationem facit, ut velimus & faciamus, ut ex Auguſtino probatum eſt c. 4. & 5. declarando gratiam excitantem & operantem. Facit autem ut velimus non phyſice determinando, ſed moraliter perſuadendo, & bonum affectum inſpirando, ut eiſdem locis, & cap. etiam 11. declaratum eſt; facit autem efficaciter, quando dat vocationem congruam, qualis ſuperiori capite explicata eſt. Et tunc dicitur ſpecialiter Deus, non ſolum dare poſſe, ſed etiam dare velle & operari: non quia excludat propriam hominis determinationem ad ipſum velle, ſed quia talis vocatio ex intentione, & ſpeciali providentia Dei datur, & infallibiliter effectum volendi in homine conſequatur; tum etiam quia talis vocatio ſecum habet infallibiliter conjunctam gratiam adjuvantem, ratione cujus dicitur etiam Deus principalis auctor noſtri velle & operari. Propter quam cauſam ſæpe Aug. totum attribuit huic efficaci vocationi: maxime in ſæpe citata quæſt. 2. ad Simplicianum: & de Spiritu & litera c. 34. & de Prædeſtinatione Sanctorum, c. 6. & ſequent.

Et eadem ratione dixit de bon. perſev. cap. 14. Eis, quibus datum non eſt ut crederent, non eſſe datam congruam vocationem, unde crederent. Quod non eſt intelligendum cauſaliter, ut aliqui male interpretantur, ſcilicet ideo Deum non dediſſe illis unde crederent, quia decreverat non dare illis, ut crederent. Quod quam ſit falſum, & a mente Auguſtini alienum, conſtat ex his, quæ Auguſtinus ad articulos ſibi falſo impoſitos, vel Proſper pro illo, reſpondit: quæ cum aliis ſupra lib. 2. c. 4. & 5. adduximus. Intelligendum ergo eſt tantum illative; nam quibus non datur ut credant, certum eſt non dari congruam vocationem ad credendum; quanquam quod illa congrua non ſit, neque efficax, non aliunde, quam ex eorum voluntate proveniat: quod recte his verbis dixit Aug., lib. 83. quæſt. 68. *Ad illam cœnam, quam Dominus dicit in Evangelio præparatam, nec omnes qui vocati ſunt venire voluerunt, neque illi qui venerunt, venire poſſent, niſi vocarentur. Itaque nec illi debent ſibi tribuere qui venerunt, quia vocati venerunt, nec illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere, ſed tantum ſibi, quoniam ut venirent, vocati erant in libera voluntate.*

12 Canon ergo quartus Concilii Arauſic. aut male a dictis auctoribus intelligitur, aut immerito ad præſentem cauſam adducitur. Nam, cum dicitur Deus, non expectare voluntatem noſtram, ut a peccato purgemur, duobus modis intelligi poteſt. Primo, non expectare Deum peccatoris diſpoſitionem, & liberam operationem, ut in eo inchoet juſtificationem, per quam a peccato purgatur: & hic eſt ſenſus Concilii, ut ſtatim oſtendam: & in eo nihil ex illa definitione contra noſtram ſententiam ſumitur, ut per ſe conſtat. Alter ſenſus eſt, Deum non expectare voluntatem noſtram, ut libere conſentientem: & ſe diſponentem cum divino adjutorio, ut a peccato purgemur. Et in hoc ſolo ſenſu poſſet ille canon contra nos afferri. Hic autem ſenſus, neque eſt, neque eſſe potuit a Concilio intentus. Quod patet primo ex ratione Concilii: ſcilicet, quia is, qui dicit, Deum expectare voluntatem noſtram, ut a peccato purgemur, *contradicit Spiritui ſancto dicenti, præparatur voluntas a Domino*: at, qui dicit, Deum expectata conſenſum liberum hominis, poſtquam illum excitavit, & vocavit, non negat præparari voluntatem a Domino: ergo ſolus ille hoc negat, qui ante primam vocationem, dicit Deum expectare voluntatem hominis, ut in eo juſtificationem inchoet. In hoc ergo ſenſu locutum eſt Concilium. Secundo quia ille ſecundus eſt omnino falſus, nam expreſſe Scriptura dicit: *Ecce ſto ad oſtium & pulſo*: (in quo Deus non expectat) *ſi quis audierit vocem meam & aperuerit januam, intrabo ad illum* (hoc ergo Deus expectat) Atque hoc ſenſu dixit Amb. ſer. 19. in Pſa. 118. circa illa verba. *Prævenerunt oculi mei ad te diluculo, &c. Vult ſe præveniri ſol juſtitiæ & ut præveniatur expectat.* Non ut proveniatur per diſpoſitionem, antequam ingrediatur ad inhabitandum hominem per juſtitiam. Unde ſubdit Ambroſ. *Audi, quemadmodum expectet, & cupiat præveniri: dicit Angelo Pergami Eccleſiæ: Scriba, Pœnitentiam age, &c. Et angelo Laodiceæ, Pœnitentiam age, ecce ſto ad oſtium & pulſo, &c.* In quibus locis conſtat, vocationem Dei præcedere, & expectare nihilominus Deum diſpoſitionem liberam hominis, antequam per gratiam illum inhabitet. Quod latius proſequitur idem Ambroſ. eod. ſerm. circa illa verba; *Prope es tu Domine*. Et concludit: Deum omnibus præſto eſſe; & quod ad omnes non ingrediatur, culpam eſſe hominis non aperientis: & ideo propinquiorem eſſe illis qui contrito ſunt corde. Et eodem ſenſu dixit Aug. 83. q. 68. *Parum eſt velle, niſi Deus miſereatur, ſed Deus non miſeretur, qui ad pacem vocat, niſi voluntas præceſſerit, tamen, quia nec velle quiſquam poteſt, niſi admonitus & vocatus, efficitur, ut etiam ipſum velle Deus operetur in nobis.* Et ita ſeipſum ideo Auguſt. expoſuit lib. primo retract. c. 26.

Quantum diſtet hæc doctrina a Pelagiano errore.

13 AD tertiam difficultatem, omnino falſum eſt, in ſententia quam explicuimus, ſuſpicionem ullam, aut veſtigium eſſe poſſe Semipelagianiſmi, aut reliquiarum Pelagii, ex electione, vel recordatione hiſtoriæ, & doctrinæ Patrum, ex quibus evidenter conſtat, quam longe diſtet totus error Pelagii, & Semipelagianorum ab hac doctrina. Nam in ſex primis capitibus bujus libri declaravimus omnia principia, quæ de gratia Dei ſana & Catholica doctrina docet; & ſpecialiter c. 2. expoſuimus, qualis fuerit error Pelagii, & reliquiarum ejus: & in reliquo diſcurſu totius libri oſtendimus, omnia fidei dogmata commodiſſime, & propriiſſime ſalvari, & applicari ad actus humanos ſupernaturales juxta ſententiam a nobis explicatam. Quid ergo in ea eſt in quo ad Semipelagianiſmum inclinet?

Præterea Auguſt. libro de gratia Chriſti capite 47. quia Pelag. in difficili quæſt. de gratia & libero arbitr. latebris ſe obſcuritatis involvebat, & ſolis verbis deliteſcere ſatagebat, ideo tria diſtincte proponit: ſcilicet poſſibilitatem, voluntatem, & actionem; & ſubdit: *Si conſenſerit nobis non ſolam poſſibilitatem in homine, ſed etiam ipſam voluntatem, & actionem divinitus adjuvari, ut ſine illo adjutorio nihil bene velimus, & agamus, eamque eſſe gratiam Dei per Jeſum Chriſtum Dominum noſtrum, nihil de adjutoria gratiæ Dei, quantum arbitror, inter nos, controverſiæ relinquetur.* Ubi Aug. ſub adjutorio Dei, quod ſit vera gratia, auxilium præveniens includit, quod antecedat omne meritum. Sicut e contrario, ut ſupra dixi,

dixi, ſub gratia vocationis ſolet adjuvantem comprehendere. Et ſignatim (quod ad præſens juvat) li. 4. cont. duas epiſt. Pelag. c. 6. *Si ſic intelligerent, quod dictum eſt. Si volueritis, ut etiam ipſam bonam voluntatem ipſum præparare confiterentur, de quo ſcriptum eſt: Præparatur voluntas a Domino: tanquam Catholici uterentur hoc teſtimonio: & non ſolum hæreſim veterem Manichæorum vincerent, ſed novam Pelagianorum contererent.* Eſt autem a nobis evidenter oſtenſum, juxta noſtram ſententiam voluntatem humanam præparari a Domino per auxilium præveniens, & omnino gratuitum & juvari per auxilium ſubſequens, ſeu concomitans, eodem prorſus modo, quo id ab Auguſtino explicatum eſt, & in prioribus, & poſterioribus Conciliis declaratum: non eſt ergo in hac opinione, niſi ſana & Catholica doctrina, *quæ neque liberum arbitrium negat, neque tantum ei tribuit, ut ſine gratia Dei valeat aliquid, ſive ut ex malo convertatur in bonum, ſive ut in bono perſeveranter proficiat, ſive ut ad bonum ſempiternum perveniat, ubi jam non timeat ne deficiat*, ut epiſt. 47. idem Auguſt. dixit.

Reſpondetur ad argumenta ſumpta ex Aug.

14 AD tertium ergo argumentum recte ibi reſponſum eſt, non derogari gratiæ attribuendo in ſuo genere voluntati determinationem liberam ad conſenſum, quia non tribuitur illi, ut operanti per vires naturæ, ſed ut præparatæ, & adjutæ a Deo: & conſequenter neque illi ſoli, neque principaliter tribuitur, ſed ut cooperanti gratiæ Dei. Primum autem teſtimonium Aug. quod de gratia adjuvante ibi adducitur, ſiniſtre allegatur: quia Auguſt. ibi non loquitur de bono propoſito, quod a gratia adjuvante procedit, ſed de illo, quod Pelagiani dicebant gratiam antecedere, & eſſe meritum illius: quod aſſerebant per gratiam juvari, non ut haberetur, ſed ut ad exitum, ſeu effectum perduceretur. Et hunc eſſe ſenſum Aug. patet ex verbis quæ poſt illa in argumento allegata, ſubjungit, ſcilicet: *Sed intelligerent, & confiterentur, etiam ipſum bonum propoſitum, quod conſequens adjuvat gratia, non eſſe potuiſſe in homine, ſi non præcederet gratia*, & apud Auguſt. compertiſſimum eſt, in uno motu voluntati procedente a gratia poſſe eſſe aliquod meritum alterius gratiæ, ut conſtat epiſt. 106. & aliis locis citatis ſupra c. 2. Ad alium locum de gratia præveniente reſpondetur, Aug. in illo loco de Prædeſt. Sanctorum cap. 1. non explicare in quo errore verſarentur fratres illi, de quibus ibidem ait, plurimum a Pelagianorum errore diſcerni: ſi quid vero Pelagiani erroris in illis permanſerat, illud fuit: quia opus bonum, quod inchoari, & perfici gratia Dei dicebant, a fide, ſeu initio fidei ſeparabant: & hoc fidei initium in aliquo alio voluntatis propoſito ponebant, quod ſoli libero arbitrio tribuebant. Hoc autem ita eſſe, ex eo facile colligi poteſt, quod ſtatim cap. 2. illius libri, Auguſt. incipit hunc errorem damnare & oſtendere, non tantum fidei augmentum, ſed etiam initium eſſe donum gratiæ, & non dari ex meritis. Et apertiſſime id declaravit Hilarius in epiſtol. ad Auguſtinum, quæ habetur ante librum de prædeſtinat. Sanctorum, cujus occaſione Auguſtinus illum librum ſcripſit, in quo de eiſdem Fratribus ſic inquit: *Sed id convenienter aſſerunt veritati, vel congruum prædicationi, ut cum proſtratis, & nunquam ſuis viribus ſurrecturis annunciatur obtinendæ ſalutis occaſio, eo merito quo voluerint, & crediderint, a ſuo morbo ſe poſſe ſanari, & ipſius fidei augmentum, & totius ſanitatis ſuæ conſequantur effectum. Cæterum ad nullum opus, vel incipiendum, nedum perficiendum, quam ſibi ſufficere poſſe conſentiunt. Neque enim alicui operi curationis eorum annumerandum putant, exterrita ſupplicii voluntate, unumquemque ægrotum velle ſanari.* Hanc ergo voluntatem ſuæ curationis, vel ſanitatis, illi aſſerebant eſſe a libero arbitrio ſuo, & in ea conſtituebant meritum aliquod primi doni gratiæ, per quod fides inchoatur. Quod ſi interdum voluntatem illam gratiæ aſcribebant, æquivoce utebantur illa voce ad occultandum errorem, ipſum liberum arbitrium gratiam appellando, quia eſt beneficium per creationem gratis collatum, ut colligitur ex epiſtola Proſp. ad Aug., quæ ibidem habetur ante epiſtolam Hilarii.

15 Propter primam & ſecundam confirmationem hujus argumenti quidam attribuunt Aug., quod in hominibus lapſis requirat ſpecialem modum gratiæ determinantis eorum voluntates ad actus ſupernaturales ex ſe & abſque ordine ad præſcientiam conditionatam, quam gratiam, in Angelis, vel hominibus ante lapſum, non poſtulet ad ſupernaturales operationes. Sed hæc ſententia & nulla ratione fundari poteſt, & aperte falſa eſt, & immerito Auguſt. tribuitur; primum patet, quia ſi illa gratia determinans requiritur ob generalem modum concurrendi cauſæ primæ, hic ejuſdem rationis eſt in hominibus ante & poſt lapſum, atque etiam in Angelis: ſi vero ponitur ob libertatis indifferentiam poſtulantem determinationem ad aliud, eadem etiam eſt in eiſdem perſonis: ſi vero ponitur ob improportionem inter naturam noſtræ voluntatis & actus gratiæ; hæc etiam eſt eadem, quia intrinſece vires naturales voluntatis integræ manent in homine poſt lapſum. Solum ergo ſupereſt differentia in ſtatu culpæ, & in defectibus quæ ad illam conſequuntur, ut maxime ſunt ignorantia, pugna carnis & appetitus: propter hæc vero non eſt neceſſaria in homine lapſo illa determinatio: quia, non obſtantibus illis defectibus, voluntas manet libera, ut a Deo illuminata, inſpirata & adjuta poſſit pietatis opera perficere. Secundum probatur: quia omnia quæ in ſuperioribus adduximus, probant etiam in homine lapſo non poſſe requiri talem prædeterminationem: quia alias neque illi, quibus daretur, libere operarentur, neque illi, quibus non daretur, haberent ſufficientem gratiam, & conſequenter non libere omitterent. Quod ſi fortaſſe dicant, illam determinationem non eſſe neceſſariam homini lapſo ad operandum, nihilominus tamen dari a Deo hominibus in hoc ſtatu conſtitutis, quando eos vult efficaciter ſalvare; hoc in primis non eſt conſentaneum Auguſtino, qui eam gratiam, qua Deus facit ut velimus, ſemper ponit ut neceſſariam ad actualem operationem, ut conſtat ex locis citatis in cap. ſuperiori, & in cap. etiam undecimo, & deinde non declarat, quomodo illi, quibus datur talis determinatio, libere operentur, aut cur illi, quibus non datur, ſine illa non operentur & ſalventur, ſaltem aliquando; quando quidem neceſſaria non eſt.

16 Atque hinc facile conſtat quod tertio propoſitum eſt, immerito talem ſententiam Auguſtino tribui, eum in eo expreſſe non inveniatur. Et declaratur præterea: nam ex ſententia Auguſtini gratia adjuvans neceſſaria fuit Angelis & hominibus ante lapſum, ad bene operandum in ordine ad ſalutem æternam, ut expreſſe docet in eodem lib. 1. de corrept. & grat. cap. 11. quo fit, ut etiam fuerit illis neceſſaria gratia excitans, quæ ad illam ſupponitur: ſed hæc tantum duplex gratia eſt neceſſaria hominibus lapſis ad bene operandum, ut ex ſententia Auguſtini Concilia omnia declararunt: ergo ſine cauſa attribuitur Auguſtino illa ſpecialis determinatio in hominibus lapſis. Neque in locis illis, quæ citantur, illa eſt mens aut intentio Auguſtini: nam ibi non agit de gratia efficaci & neceſſaria ad ſingulos actus bonos, ſed de bono perſeverantiæ. In quo quantum ad angelos ſpectant, hanc videtur differentiam conſtituere: quia illi non indiguerunt ſpeciali perſeverantiæ dono, ſed tantum illa gratia, qua indiguerunt ad perfectam converſionem liberam & plene deliberatam: nam per illam ita ſunt ſtatim in bono confirmati, ut præmium ejus & inamiſſibilem rectitudinem ſtatim acceperint. Sic enim intelligenda ſunt illa verba Auguſt. dict. cap. 10. de corrept. & grat. *Cæteri autem* (ſcilicet ſancti Angeli) *per ipſum liberum arbitrium in veritate ſteterunt, eamque de ſuo caſu nunquam futuro certiſſimam ſcire meruerunt.* Nam quod ait, *per ipſum liberum arbitrium*, non excludit gratiæ auxilium, ut certum eſt, & idem Aug. inferius declarat. Unde, ſi hoc generatim & abſolute ſumatur, non eſt proprium

Falſo imponitur Aug. hæc ſententia.

angelorum: nam homines etiam quando in veritate ſtant per liberum arbitrium ſtant, non ſolum, ſed gratia adjutum: tamen hoc eſt proprium angelorum, quod per unum (ut ſic dicam) plenum uſum ſuæ libertatis in bono firmantur, ita ut amplius cadere non poſſint: & de hac ſua ſtabilitate ſtatim per æternam beatitudinem certi fiant. Quod vero ſpectat ad homines ante, & poſt lapſum, duplex differentia ab Auguſtino intenditur. Prior eſt: quod homines poſt lapſum indigent gratia reparatrice, qua prius non indigebant. Poſterior eſt, quod in ſtatu naturæ lapſæ potentiori gratia indiget homo ad ſalutem conſequendam, & ad perſeverandum in bono, quam ante lapſum propter carnis pugnam, & alias difficultates hujus ſtatus proprias. Ex quibus provenit, ut homo in ſtatu innocentiæ poſſet per commune auxilium gratię in juſtitia accepta perſeverare ſi vellet: poſt naturæ autem lapſum præter juſtitiam reparatam & commune auxilium ejus, neceſſaria ſit ſpecialis Dei protectio & gubernatio ad perſeverandum in bono. Hęc autem protectio non fit per determinationes voluntatis humanæ repugnantes libertati ejus, ſed per internam vocationem & inſpirationem ex ſpeciali Dei amore & propoſito manantem, & ita ſatisfactum eſt primæ confirmationi.

17 Ad ſecundam vero confirmationem reſpondemus primo, hoc genus gratiæ & vocationis efficacis non conſiſtere tantum in doctrina: quia non fit tantum per propoſitionem objecti, ſed etiam per interiorem illuminationem ex parte intellectus, & per affectiones aliquas & motiones ex parte voluntatis, quæ prout dantur a Deo ex propoſito & ex præſcientia, qua novit quomodo congruant voluntati, quam Deus convertere, ſeu ſanare decrevit, ſemper & infallibiliter habent conjunctum internum auxilium adjuvans, quo ipſamet interior voluntatis mutatio efficitur non ſine ipſa, ut declaravimus. Deinde dicitur juxta phraſim Auguſtini interdum totam hanc internam vocationem nomine doctrinæ comprehendi, juxta illa verba Chriſti Joann. 6. *Si quis audivit a Patre, & didicit, venit ad me*, & quæ circa illa diximus ſupra cap. 11. Atque hoc eſt quod Auguſtinus ait lib. 1. de gratia Chriſti, cap. 14. *Hac gratia, ſi doctrina dicenda eſt, certe ſic dicatur, ut altius & interius eam Deus cum ineffabili ſuavitate credatur infundere*, &c. Et hoc ipſum intendit, cap. 24. cum ait: *Intueantur, atque fateantur non lege atque doctrina ſonante forinſecus, ſed interna, atque occulta, mirabili, ac ineffabili poteſtate operari Deum in cordibus hominum, non ſolum veras revelationes, ſed etiam bonas voluntates.* Hæc enim Dei poteſtas non in eo conſiſtit quod voluntates hominum prædeterminet omnino ante conſenſum liberum: ſed in hoc, quod interius eas allicit & mirabili, ac ſapientiſſimo modo ita illas inducit prout expedire præſcivit, ut infallibiliter conſentiant, & efficiant quod ipſe decrevit ſecundum propoſitum gratiæ ſuæ.

Voluntatem concurrere ad actus ſupernaturales ut partialem cauſam nonnulli opinantur.

19 Ad ultimam rationem. Propter illam multi doctores Catholici cenſent, voluntatem humanam concurrere ad actus ſupernaturales, ut cauſam in ſuo ordine principalem, non quidem primam, ſed ſecundam: neque in eo ordine integram, ſed partialem & minorem vim habentem; nam principalem virtutem etiam in ratione cauſæ proximæ ab auxilio gratiæ eſſe concedunt. Dicunt tamen, neceſſarium eſſe, ut voluntas ex ſe habeat aliquam vim proportionatam his actibus, ſaltem partialiter; tum propter rationem factam, ut poſſit in ſuo genere inchoare actionem, & determinationem; tum etiam quia non intelligunt actum vitalem & liberum poſſe eſſe ab aliqua facultate, niſi ut a principio principali in ſuo ordine. Nec in hoc putant ſe quidquam favere Pelagio, quia dicunt hanc virtutem talem eſſe, ut ſine gratia Dei excitante, & adjuvante, non poſſit talem actum efficere, & hoc ſatis eſt ad omnino vitandum errorem Pelagii, ut nuper diximus. Imo exiſtimant, hoc ipſum eſſe quod Aug. dixit in illa vulgata ſententia de præd. Sanct. cap. 5. *Poſſe habere fidem, naturæ eſt hominum, habere autem, gratiæ eſt fidelium.* Atque hæc ſententia non eſt digna aliqua cenſura, ſed ſuam habet probabilitatem. Videatur Driedo de concord. lib. arb. tract. 4. c. 2. part. 3. Ruar. ar. 7. Bellarm. lib. 6. de grat. & lib. arb. c. 15.

Horum doctorum loquendi modus rejicitur.

20 Nihilominus tamen (quamvis fortaſſe quæſtio ſit de modo loquendi) cenſeo, voluntatem non concurrere ad actus ſupernaturales, ut principium principale, quantum ad illum influxum quem præbet per ſuam entitatem; tum quia, cum actus ſit ſupernaturalis quoad ſubſtantiam, & totam entitatem ſuam, non poteſt voluntas, quæ eſt potentia inferioris ordinis habere virtutem aliquam connaturalem, quæ natura ſua ſit effectrix talis actus, nec ut cauſa totalis, neque ut partialis; tum etiam, quia ſi voluntas ex ſe haberet talem activitatem naturalem, haberet etiam connexionem cum ordine gratiæ quodammodo connaturalem, vel ratione ſuæ naturæ ſibi debitam: quia omnis virtus naturalis activa, etiam ſi inchoata ſit, poſtulat ab auctore naturę concurſum, & complementum proportionatum ut operari poſſit. Atque ita fit, ut gratia non omnino ſit gratia ſi eſt aliquo modo debita. Deinde, ut alias rationes omittam (de quibus alio loco dixi) voluntas in his actibus non operatur, niſi ut elevata ad ſuperiorem ordinem operationum & effectuum, qui nullo modo ei debentur ex natura ſua: neque etiam concurſus ad tales actiones præſtandas: quotieſcumque autem creatura ſic operatur, agit ut inſtrumentum Dei, & quamvis per ſuam entitatem agat, non tamen ex vi naturali, ſed ex obedientiali, ſicut elevatur intellectus creatus ad videndum Deum.

Reſpondetur ad rationem pro illa ſententia adductam.

21 Neque hic modus agendi repugnat reſpectu actus vitalis: quia unamquamque facultatem Deus elevare poteſt, modo illi accommodato. Atque ita elevat potentiam vitalem ad efficiendum actum ſibi immanentem & tanquam principium intrinſecum ejus, quod ſatis eſt ad rationem actus vitalis: ſive talis potentia influat ex naturali vi, ſive ex obedientiali, & ut inſtrumentum.

22 Atque eadem ratione non obſtat hic modus affectioni actui libero: nam ad actum liberum duo tantum neceſſaria ſunt. Primum eſt poteſtas intrinſeca agendi: ſecundum eſt poteſtas non agendi: hoc poſterius convenit voluntati ex ſe, etiam reſpectu ſupernaturalium actuum: & quoad hanc partem dici poteſt libertas actus eſſe ab illa, ut a cauſa principali, quia poteſtas non agendi, a qua actus denominatur liber quoad hanc partem, convenit voluntati ex ſe & propria virtute: & ita ſi careat actu, hæc carentia illi principaliter tribuitur. At quoad vero aliam partem, ſcilicet, poteſtatem agendi, ſufficit ad libertatem, quod voluntas talem poteſtatem habeat, quæ ſufficiat ad vitaliter eliciendum ſuum actum, ſive hoc poſſit ex ſe, ſive per amicos, ſeu ut organum liberum divinæ gratiæ. Atque ita tandem conſtat, quomodo licet voluntas in his actibus ſupernaturalibus operetur ut inſtrumentum liberum Dei, nihilominus non indigeat præmotione, vel prædeterminatione: quia nimirum, ita elevatur ad agendum, ut integra illi maneat poteſtas ad non agendum: & in hoc tantum conſiſtit, quod ipſum arbitrium jam excitatum & motum a Deo inclinet in ſuo ordine conſenſum ſuum, divinæ gratiæ cooperando. Præſertim quia jam lib. 1. oſtendimus, non eſſe de ratione inſtrumenti quod agat ex præmotione aliqua in ipſo recepta. Atque hoc modo concedunt, voluntatem eſſe inſtrumentum liberum in operibus gratiæ. Gregor. in 2. diſtinct. 28. quæſt. 1. ad 12. & ibidem Capreol. quæſt. 1. artic. 3. ad 12.

CAPUT XVI.

Solvitur alia objectio, ejuſque occaſione declaratur, quomodo Deus ſua ſola voluntate eligat homines ad gloriam, vel præfiniat ſupernaturales actus.

Quo fundamento ex electione ad gloriam

1 UNum ex præcipuis fundamentis oppoſitæ ſententiæ ſumptum videtur ex communi doctrina, quam Divus Thomas, & Theologi docuerunt, de electione prædeſtinatorum ad gloriam,

in

ante prævisa merita, humanorum actuum prædeterminatio colligatur. in certo numero, & gradu ſeu ordine ſanctitatis, ex ſola Dei voluntate, ante omnia hominum bona vel mala merita prævisa. Nam hinc colligunt authores dictæ ſententiæ, ante præſcientiam etiam meritorum prædefiniſſe Deum omnia media, & conſequenter omnes actus liberos & ſupernaturales, per quos electi ad conſecutionem gloriæ producuntur: nam electio mediorum eſt conſentanea intentioni finis, & ad illam neceſſario conſequitur, ſi media neceſſaria ſint. Et hoc ſignificavit Paul. ad Rom. 8. cum dixit: *Quos prædeſtinavit, hos & vocavit, &c.* Et ita in ſcriptura ſæpe ſignificatur, hæc media ſalutis in prædeſtinatis eſſe efficaciſſima & infallibilia: eo quod orta ſint ex divina electione, ut Joan. 10. *Nemo rapiet eas de manu mea:* loquitur Chriſtus Dominus de ſuis ovibus, id eſt, de prædeſtinatis de quibus etiam 1. Jo. 2. dicitur: *Ne erant ex nobis: nam ſi fuiſſent ex nobis, permanſiſſent utique nobiſcum.* Hinc etiam Actor. 13. dicitur. *Crediderunt quotquot præordinati erant in vitam æternam.* Et ſimilia ſunt frequentia loca in Scripturis, in quibus ſignificatur, ita Deum providiſſe ſuis electis & prædeſtinatis, ut infallibiliter ſalutem aſſequantur. Propter quod dixit Chriſtus Matth. 24. *Et niſi breviati fuiſſent dies illi non fieret ſalva omnis caro: ſed propter electos breviabuntur dies illi:* ſcilicet, ut infallibiliter ſalventur. Hac etiam ratione dixit Aug. lib. de correct. & grat. c. 14. *Volenti ſalvum facere, nullum humanum reſiſtit arbitrium, ſic enim velle aut nolle in volentis, aut nolentis eſt poteſtate, ut divinam voluntatem non impediat, nec ſuperet poteſtatem.*

2 In hac objectione duo puncta tanguntur, quæ hic expedienda ſunt, non ut ex profeſſo tractentur; id enim fuſiorem poſtularet diſputationem: ſed ſolum quantum neceſſe fuerit, ut conſtet doctrinam de phyſica prædeterminatione liberi arbitrii, nulla ratione neceſſariam eſſe ad ſalvanda omnia, quæ de prædeſtinatione electorum Patres, & Theologi docuerunt.

Quo fundamento nitantur qui electionem ad gloriã dicunt fieri post prævisa merita. 3 Primum ergo punctum eſt de electione hominum, qui ſalvantur; an fuerint a Deo ab æterno electi ad gloriam ante præviſionem meritorum, nec ne? Quidam enim Theologi negant, Deum elegiſſe efficaciter aliquem hominem ad gloriam ante præviſa uniuſcujuſque merita, & perſeverantiam in illis uſque ad mortem: quoniam alias, nec reliqui non electi ſalvari poſſent, nec ſic electi condemnari. Unde, ſi hæc electio eſt omnino antecedens uſum liberi arbitrii ſeu præſcientiam ejus, tolleret hominum libertatem in obtinenda, vel amittenda æterna ſalute. Videtur autem hæc ſententia in primis conſentanea antiquis Patribus ut patet ex Hieronymo ad Rom. 8. & 9. ad Galat. 1. & Malach. 1. & in epiſtol. ad Hedibiam q. 10. ex Ambroſ. ad Rom. 8. *Quos præſcivit* (ait) *futuros ſibi devotos, ipſos elegit ad promiſſa præmia capeſſenda:* & ſimilia ſæpe repetit c. 9. ubi etiam Chryſoſt. hom. 16. & hom. 2. in epiſt. ad Epheſ. eandem plane docet ſententiam. Quem Græci ſequuntur, Theodor. ad Roman. 8. & 9. Theoph. ibidem & ad Epheſ. 1. & Marc. 4. ac Matt. 22. Sic etiam Damaſc. lib. 2., cap. 29. voluntatem antecedentem, qua vult Deus omnes homines ſalvos fieri, dicit eſſe ex ſola divina voluntate ante præſcientiam: voluntatem autem conſequentem ſeu efficacem dandi præmium vel pœnam, aliquo modo eſſe ex nobis ſcilicet, ex præſcientia noſtrorum operum, ut etiam ibi Clichtovæus exponit. Docuit etiam ſæpe eandem ſententiam Origenes, præſertim ſuper epiſt. ad Rom. cap. 8. & 9. & lib. 2. Periarchon. cap. 9. & 12. & lib. 3. cap. 1. Item Anaſtaſius Nicen. li. quæſt. in Script. qu. 59. *Præſcivit* (inquit) *Deus fore, ut non pœniteret Pharaonem, & induravit cor ejus: ſimiliter præſcivit Hieremiæ rectitudinem, & prædeſtinavit eum exiſtere vas electionis. Si ergo quem vult Deus ſervat, & quem vult perdit, neque qui ſervatur, dignus eſt mercede, neque qui perditur, ſupplicio.*

4 Nec ſolum Patres Græci, vel Latini Aug. antiquiores, verum etiam (quod mirandum eſt) Auguſtinus ipſe, & qui eum ſecuti ſunt, eandem ſententiam ſæpe docere videntur. Et in primis lib. 1. ad Simpli. qu. 2. expreſſe dicit Auguſt. *Non electio præcedit juſtificationem, ſed electionem juſtificatio. Nemo enim eligitur, niſi jam diſtans ab illo qui rejicitur. Unde quod dictum eſt: Qui elegit nos Deus ante mundi conſtitutionem, non video quomodo ſit dictum niſi præſcientia. Hic autem quod ait, non ex operibus, ſed ex vocante dictum eſt ei, quia major ſerviet minori, non electione meritorum, quæ juſtificationem gratiæ præveniunt: ſed liberalitate donorum Dei voluit intelligi, ne quis de operibus extollatur.* Itaque videtur ibi Aug. diſtinguere electionem ad gloriam a liberali gratiæ donatione, vel præparatione. Et hanc docet antecedere ipſa merita, ſeu præſcientiam eorum, eſſeque ex ſola liberali voluntate Dei, illam vero eſſe poſteriorem; & non eſſe niſi ex meritis præviſis. Atque eodem ſenſu videtur ibidem diſtinguere electionem a propoſito, cum ait: *Non ergo ſecundum electionem propoſitum Dei manet, ſed ex propoſito electio.* Quod ſic declarat, *id eſt, non quia invenit Deus opera bona in hominibus, quæ eligat, ideo manet propoſitum juſtificationis ipſorum, ſed quia illud manet ut juſtificet credentes, ideo invenit opera, quæ jam eligat ad regnum cœlorum;* & in fine epiſtolæ concludit: *Quod ſi electio hic fuit aliqua, ut ſic intelligamus quod dictum eſt, reliquiæ per electionem gratiæ ſalvæ factæ ſunt, non ut juſtificatorum electio fiat ad vitam æternam, ſed ut eligantur qui juſtificentur, certe ita occulta eſt hæc electio, ut eadem conſperſione nobis apparere non poſſit.* Et poſtquam varios modos, qui excogitari poſſent, excluſit, ita concludit: *Reſtat ergo ut voluntates eligantur, ſed voluntas ipſa niſi aliquid occurrerit quod delectet, atque invitet animum, moveri nullo modo poteſt, hoc autem ut occurrat, non eſt in hominis poteſtate.*

Ex quo toto diſcurſu videtur aperte mens Aug. fuiſſe, Deum ante præviſa merita nulli homini voluiſſe efficaciter dare regnum cœlorum, ſed tantum voluntate antecedente voluiſſe dare regnum cœlorum his, qui juſtitiam per convenientes diſpoſitiones vel merita aſſequerentur. Quia tamen homines non poterant talia opera exercere niſi adjuti & vocati, ideo eos etiam vocare voluit. Tamen quia inter vocationes una eſt congrua, alia non item, & neque expediebat omnes homines eodem modo vocari, neque in eis ante vocationem reperiri poterat diverſitas, cur uno modo potius, quam alio vocarentur, ideo non ex electione, quæ in diverſitate ipſorum hominum fundaretur, ſed ex ſolo propoſito & beneplacito Dei his voluit dare congruam vocationem, non vero aliis. Ex hac autem voluntate vidit in prioribus futuram eſſe juſtitiam & merita, non vero in aliis, & ideo illos elegit ad gloriam, & non alios. Sic ergo ex mente Aug. nulla eſt electio ad gloriam ante merita, ſed ſolum ad diverſam vocationem.

5 Quæ Aug. mens aliis ex locis ejus confirmari poteſt. nam ſerm. 7. de verbis Domin. tractans illud: *Nemo ponens manum ſuam ad aratrum, & reſpiciens poſt tergum, aptus eſt regno cœlorum,* (inquit) *in hoc capitulo hoc diſcimus, quoniam quos voluit Dominus, hos elegit: elegit autem ut dicit Apoſtolus, & ſecundum ſuam gratiam, & ſecundum illorum juſtitiam;* & inferius id exponens, circa illud: *Reliqui mihi decem millia virorum: Quid eſt* (inquit) *reliqui mihi? Ego illos elegi, quia vidi mentes eorum de me præſumentes, non de ſe.* Sic etiam lib. de prædeſt. Sanct. c. 17. *Elegit nos ante mundi conſtitutionem, prædeſtinans nos in adoptionem filiorum, non quia per nos ſancti & immaculati futuri eramus, ſed quia per Dei gratiam ſancti & immaculati futuri eramus.* Unde exponit illa verba Pauli de electione ſecundum præſcientiam meritorum, non quæ homo ſua virtute operaturus eſt: ſed quæ per Dei gratiam eſt facturus. Unde concludit c. 19. *Cum ergo Deus nos prædeſtinavit, opus ſuum præſcivit, quod nos ſanctos & immaculatos facit:* ſemperque in toto illo opere præſcientiam adjungit prædeſtinationi, ut patet a c. 10. & ſeq. Rurſus ſerm. 233. de tempore. *Multi* (inquit) *ſcire volunt, quare illum vocat ad ſe Dominus, & illum non vocat: uni ſubvenit, & uni non: hunc dignum habet, & illum indignum? Audi o homo. Hunc dignum habet pro bonis operibus ſuis: illum habet indignum pro operibus ſuis malis,*

malis. His etiam adjungi poſſunt alia Aug. loca, in quibus dicit eſſe in poteſtate uniuſcujuſque habere gratiam: qua electus ſit, ut de bon. perſev. c. 22. & ad articulos ſibi falſo impoſitos ar. 12. & dicta quæſt. 2. ad Simpl. in fine.

6 Idem docet Proſper lib. 2. de vocat. Gent. cap. ult. & colligitur ex eodem in reſponſ. ad object. Gallor. in 2. & 3. & ſeq. Fulgentius lib. 1. ad Monym. ante medium: *Prædeſtinavit* (inquit) *ad regnum, quos ad ſe præſcivit miſericordia prævenientis auxilio redituros: & in miſericordia ſubſequentis auxilio manſuros.* Idem lib. 2. in princ. Hinc etiam Anſelm. lib. de concord. c. 2. *Sicut præſcientia* (inquit) *quæ non fallitur, non præſcit niſi verum, ſed erit aut neceſſarium, aut ſpontaneum: ita prædeſtinatio, quæ non mutatur, non prædeſtinat, niſi ſicut eſt in præſcientia.* Ex quo principio inferius concludit, non magis repugnare prædeſtinationem libertati, quam præſcientiam: ſignificans, neceſſarium eſſe, quod prædeſtinatio ſupponat præſcientiam, ut libertatem non impediat. Unde idem Anſelm. Matth. 1. duplex genus prophetiæ diſtinguit: unum ait eſſe ex prædeſtinatione, ut quod Virgo pareret: quod ſine noſtra libertate impletur: aliud ex ſola præſcientia, ut quæ pertinet ad præmium & ſupplicium, & liberas operationes. Quam diſtinctinoem imitatus eſt Hugo de Sanct. Vict. in epi. ad Rom. explicans illud ad Rom. 9. *Veritatem dico in Chriſto Jeſu.* Eandemque partitionem explicuit D. Thom. 2. 2. q. 174. ar. 1. & prophetiam prædeſtinationis dicit eſſe de his, quæ Deus per ſe ipſum eſt facturus: prophetiam autem præſcientiæ eſſe de his, quæ ſunt fienda per liberum arbitrium hominis. Cum ergo electio ad gloriam ſit de re comparanda per liberum arbitrium hominis, non eſt tribuenda Deo, niſi ex præſcientia. Denique eandem ſententiam ſignificat Beda to. 8. variar. q. in 13. nam hac ratione conciliat prædeſtinationem cum libertate, quia intervenit præſcientia.

Quid defendant hi auctores, non dari cauſam prædeſtinationis ex parte noſtra

7 Quod ſi aliquis contra hanc ſententiam obiiciat, ſequi ex illa dari meritum ſeu cauſam ex parte noſtra prædeſtinationis noſtræ: reſpondent auctores hujus ſententiæ, negando conſequentiam, ſi proprie de prædeſtinatione ſit ſermo. Alioqui enim prædeſtinationem vocant electionem ad gloriam, quia illud propoſitum dandi gloriam eſt quoddam decretum æternum, quod prædefinitio & prædeſtinatio dici poteſt: & hoc ſenſu (ajunt) non eſt inconveniens concedere, mereri hominem prædeſtinationem ad gloriam. Tamen non eſt hic proprius & receptus uſus illius vocis: non ſolum, quia juxta doctrinam D. Tho., prædeſtinatio non dicit proprie actum voluntatis, ſed intellectus; ſed etiam quia juxta doctrinam Aug. lib. de præd. Sanct. c. 10. prædeſtinatio non tantum includit finem, ſed etiam media: imo proprie verſatur circa media, quia eſt pars providentiæ. Unde prædeſtinatio (inquit Aug.) *Nihil aliud eſt quam gratiæ præparatio:* & de bono perſeverantiæ c. 14. *Prædeſtinatio* (inquit) *eſt præſcientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certiſſime liberantur, quicumque liberantur.* Hoc autem modo non poteſt tota prædeſtinatio cadere ſub meritum, cum omne meritum fundari debeat in aliquo effectu ipſius prædeſtinationis. Unde, licet ſuppoſito uno effectu, poſſit alius cadere ſub meritum: tamen primus effectus, non poteſt, & conſequenter nec tota prædeſtinatio. Conſecutio autem gloriæ tantum eſt unus effectus & ultimus totius prædeſtinationis: & ideo, licet electio ad gloriam fiat ex meritis prævisis, non ideo tota prædeſtinatio fundatur in eiſdem meritis. Atque eodem modo loquendum eſt de divina electione abſolute & univerſe ſumpta, & non reſtricta præciſe ad gloriam: ſic enim electio non eſt tantum ad gloriam, ſed etiam ad gratiam, imo ad omnes gratias, a prima uſque ad ultimam, quibus prædeſtinatus uſque ad conſecutionem gloriæ dirigitur: & hoc modo electio eſſe non poteſt ex meritis prævisis, ut etiam auctores prædictæ ſententiæ concedunt: quia ſaltem electio ad vocationem congruam antecedit omne meritum prævisum.

8 Hanc ſententiam tam fuſe declaravi & confirmavi, non quia veram eſſe cenſeam, ſed, quia re vera probabilis eſt: & nihil involvit aperte impoſſibile, vel quod aliqua ex parte ad errorem Pelagii accedat: & ideo ſi neceſſaria eſſet hæc ſententia ad excludendas phyſicas prædeterminationes repugnantes libertati, potius eſſet ferenda, ad libertatem cum gratia conciliandam, quam introducenda talis gratiæ efficacitas, quæ libertatem tollat. Nihilominus tamen verius exiſtimo, Deum efficaci decreto voluntatis ſuæ ante abſolutam præſcientiam meritorum elegiſſe prædeſtinatos ad gloriam. Omiſſo ſententiam Catherini quam prius indicavimus Okam & Gab. 1. d. 41. & aliorum, qui diſtinguunt inter ſalvandos quoſdam præelectos ante prævisionem meritorum, & alios ſolum admiſſos ad gloriam poſt prævisa merita: hæc enim diſtinctio nec fundamentum habet in Scriptura, vel Patribus, neque eſt neceſſaria ob aliquam rationem, ut ex dicendis conſtabit. Et ita Scholaſtici, qui communiter in hac ſententia conveniunt, ſimpliciter & univerſe loquuntur de omnibus ſalvandis Div. Thom. 1. part. quæſt. 23. art. 4. & 7. & omnes ejus ſectatores Ægydii Dur. & Scot. 1. d. 41. quæſt. 1. & alii, Cordub. lib. 1. quæſt. 56. opin. 5. & idem ſentit Major. 1. d. 40. quæſt. 2.

Iudicium fertur de prædicta opinione

Non repugnat libertati electio ante prævisa merita.

Electio Prædeſtinatorum ad gloriam non fuit ex meritis prævisis

9 PRimum ergo, quod hujuſmodi præelectio non ſit impoſſibilis Deo, ſalva libertate arbitrii hominis, mihi certiſſimum eſt: ita ut, licet superiorem ſententiam non cenſeam improbabilem, quatenus declarat modum providentiæ, vel prædeſtinationis, quem de facto Deus habuit, tamen quatenus in eo fundatur, quod alius modus erat impoſſibilis, repugnans libertati, nunquam mihi probari potuit, nec veriſimilis videri. Primo quidem propter illa omnia, quibus ſupra lib. 1. ca. 16. oſtendi, poſſe Deum prædefinire actum liberum, & infallibiliter facere ut libere fiat: nam teſtimonia ibi adducta, & rationes factæ, a fortiori in præſenti procedunt. Si autem aliqui humani actus digni ſunt tali genere providentiæ, & voluntatis divinæ, maxime ſunt actus ſupernaturales: ergo neque ex libertate, neque ex ſpecie, ſeu natura eorum, repugnat eis prædefinitio. Secundo, quia in hac electione ad gloriam multo minor eſt difficultas, quam in prædefinitione actus liberi in particulari: quia gloria in ſe non eſt actus liber. Quamvis autem per actus liberos ſit aſſequenda, nihilominus prædefinitio ejus ſecundum rationem diſtincta eſt a prædefinitione mediorum, ſeu actuum in particulari in quos eſt comparanda. Unde aliqui exiſtimant poſſe unam prædefinitionem eſſe ſine alia, ut ſtatim dicam. Tertio quia per ſe incredibile eſt, & parum conſentaneum Scripturis, Deum nunquam prædefinire abſoluta voluntate effectum exequendum per actus liberos: quod plane ſequitur ex illo fundamento; nam ſi Deus non potuit eligere ad gloriam prædeſtinatos ante prævisa merita, quia per liberas actiones ſunt illam aſſequuturi: ergo eadem ratione non potuit efficaci voluntate præordinare effectum ullum executioni mandandum per actionem liberam: non potuit ergo efficaciter eligere Beatam Virginem ut eſſet mater Dei, ante præſcientiam abſolutam liberi conſenſus ejus futuri: quia non niſi per illum conſenſum obtentura erat illam dignitatem: hoc autem abſurdum eſt & contra omnem modum loquendi Sanctorum, & Eccleſiæ & contra rationem. Nam ad illum conſenſum præſtandum præventa eſt Beatiſſima Virgo excellentiſſima gratia & vocatione: quæ gratia tam excellens, ideo illi data eſt, quia in matrem Dei erat electa: ergo hæc electio anteceſſit præſcientiam illius conſenſus, & fuit radix & origo gratiæ, a qua ille conſenſus natus eſt. Idem argumentum fieri poteſt de electione Apoſtolorum ad Apoſtolatum: nam etiam illi non ſunt conſequuti talem dignitatem niſi medio conſenſu libero; & tamen de eis ait Chriſtus Joan. 15. *Non vos me elegiſtis, ſed ego elegi vos.* Nam, licet ipſi revera elegerint ſequi Chriſtum, tamen, quia electio

Dei

Digitized by Google

Dei anteceſſit, & fuit origo vocationis & gratiæ, per quam ipſi Chriſtum elegerunt, ideo Chriſtus ſibi electionem illam attribuit, ut ponderavit Auguſtinus lib. de grat. & liber. arbit. capit. 17. Et certe in his exemplis, & ſimilibus negari non poteſt, quin gratia illa & vocatio ſpecialis, quæ datur ad talem conſenſum liberum, procedat ex voluntate Dei intendentis talem finem: verbi gratia facere hunc Apoſtolum, vel operari conceptionem Filii Dei ex tali fœmina: non poteſt autem in præſenti dici, illam intentionem eſſe tantum conditionatam, ut per ſe manifeſtum eſt; eſt ergo electio efficax.

Addi etiam hic poſſunt, quæ ſupra lib. 2. tractavimus de prædefinitione aliquorum effectuum, qui per actus etiam malos mandantur executioni, ut Paſſio Chriſti Domini, principatus Joſeph in Ægypto, translatio regnorum, in quorundam ſupplicium, & aliorum temporale præmium. De qua eleganter Iſai. c. 14. *Juravit Dominus exercituum dicens, ſi non, ut putavi, ita erit, & quomodo mente tractavi, ita eveniet*; & infra: *Dominus enim exercituum decrevit, & quis poterit infirmare?* Quis autem non videat, hujuſmodi decretum antecedere præſcientiam effectus ſic decreti? Si autem poteſt Deus præordinare abſolute effectum, qui per actiones liberas malas futurus eſt, multo magis poterit prædefinire gloriam futuram per actiones bonas. Tandem hoc certe videtur maxime pertinere ad omnipotentiam Dei, ut poſſit perfecte & prout voluerit diſponere, & ordinare effectus futuros per actiones liberas, ut aperte ſenſit Auguſt. in Enchirid. cap. 95. & ſeqq: *Quis tam impie deſipiat, ut malas hominum voluntates neget Deum poſſe convertere, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit?* Ubi evidenter loquitur de voluntate efficaci, & abſoluta, quæ infallibiliter habet effectum: quæ non poteſt eſſe conſequens ad præſcientiam abſolutam futuri effectus: cum ex mente Auguſtini ſit prima radix & cauſa futuritionis ejus. Et ad rem, de qua agimus, eſt manifeſtum & elegans teſtimonium in libr. de Correct. & gra. cap. 14. ubi ſic Auguſtinus inquit: *Deo volenti ſalvum facere, nullum humanum reſiſtit arbitrium: ſic enim velle vel nolle in volentis eſt poteſtate, ut divinam voluntatem non impediat, nec ſuperet poteſtatem*, & infra: *De ipſis hominum voluntatibus facit quod vult, & quando vult habens humanorum cordium quo voluerit inclinandorum, omnipotentiſſimam poteſtatem*. Et ſimile refert Petrus Diaconus libr. de Incarn. & grat. cap. 8. ex Baſilio in oratione Sacri altaris: *Dona Domine virtutem ac tutamentum: malos, quæſumus, bonos facito: bonos in bonitate conſerva: omnia enim potes, & non eſt, qui contradicat tibi: cum enim volueris, ſalvas, & non eſt qui reſiſtat tibi.* Nec diſſimilia ſunt verba Ambroſii: *Quem vult religioſum facit*, quæ infra tractabimus. Igitur non poteſt in dubium revocari, quod electio ad gloriam ante abſolutam præſcientiam meritorum futurorum, ſit poſſibilis.

Ex Aug. ſent. electio ad gloriam fuit ante merita prævisa.

11 Hoc autem poſito, probabilius exiſtimo, ita fuiſſe de facto. Et in primis oſtendo hanc fuiſſe D. Auguſtini ſententiam, qui in innumeris locis gratuitæ & liberali electioni divinæ prævenienti omnia futura merita & præſcientiam eorum tribuit totum negotium ſalutis prædeſtinatorum. Sed quia reſponderi ſolet, Auguſtinum in illis locis non loqui de electione ad gloriam, ſed ad gratiam, & præcipue ad primam vocationem congruam: contra hoc ponderandus eſt locus Auguſtini lib. de Correct. & grat. c. 7. ubi plane docet, ipſammet vocationem congruam habere priorem radicem in gratuita electione. Cum enim dixiſſet ex maſſa humani generis in Adamo damnata quoſdam gratuito eſſe diſcretos, & alios in ſua damnatione relictos, ſubdit: *Quicunque ergo ab illa originali damnatione iſta divina gratia largitate diſcreti ſunt, non eſt dubium, quod & procuratur eis audiendum Evangelium* (ſcilicet, auditione congrua) *& cum audiunt, credunt, & in fide quæ per dilectionem operatur uſque in finem perſeverant: & ſi quando exorbitant, correcti emendantur.* Igitur ex Auguſtini ſententia diſcretio aliqua facta eſt, ex qua procedit ipſa vocatio, & per illam reliqui effectus uſque ad perſeverantiam finalem: hæc autem diſcretio non poteſt conſiſtere niſi in prælectione; unde ſubdit: *Hæc omnia operatur in eis, qui vaſa miſericordiæ operatus eſt eos, qui & elegit eos in Filio ſuo ante conſtitutionem mundi per electionem gratiæ*, id eſt, gratuitam & ſine meritis: ut inferius exponit, dicens: *Profecto electi ſunt per electionem, ut dictum eſt, gratiæ, non præcedentium meritorum ſuorum*. Inferius autem exponens ad quid fuerint electi, inquit: *Electi autem ſunt ad regnandum cum Chriſto*, & infra: *Illos elegit ad obtinendum regnum ſuum*: loquitur ergo Auguſtinus de electione ad gloriam. & ita interpretatur plura Scripturæ loca quæ non poſſunt de alia electione intelligi: ut eſt illud ad Roman. 8. *Quis accuſabit adverſus electos Dei?* & Matth. 20. *Multi ſunt vocati, pauci vero electi*, & ſimilia. Et confirmari hoc poteſt, nam ibidem docet Auguſtinus, ex vi hujus diſcretionis, & voluntatis divinæ conferri electis perſeverantiæ donum infallibiliter: *Nam horum* (inquit) *ſi quiſquam perit, fallitur Deus: ſed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus: horum ſi quiſpiam perit, vitio humano vincitur Deus: ſed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus*, & in fine capitis id late repetit. Quæro igitur, quæ ſit illa voluntas divina, ratione cujus detur electis perſeverantiæ donum? non eſt enim ſola voluntas dandi aliquã primam vocationem congruam, quia nulla eſt, ex qua neceſſario vel infallibiliter ſequatur perſeverantiæ donum, ut per ſe conſtat. Neque ſola voluntas dandi ipſummet donum perſeverantiæ, ſeu omnia prævenientia, & concomitantia auxilia ſpecialia, in quibus donum perſeverantiæ conſiſtit: quia hoc nihil aliud eſſet, quam dicere, ex voluntate abſoluta, qua voluit Deus ut iſti perſeverent, ſequi perſeverantiæ donum: hoc autem & ſupponit priorem dilectionem, & diſcretionem ut Auguſtinus ſignificat: & eandem habet rationem: nam ipſum perſeverare aliquid diſtinctum eſt ab omnibus illis auxiliis, eſtque effectus eorum per liberam voluntatem exequendus, hunc ergo prædefinit Deus & ratione illius dat illa auxilia, tanquam media propter finem efficaciter intentum. Ergo idem dicendum eſt de electione ad gloriam. Nam Deus nemini vult perſeverantiam, niſi propter gloriam: ergo ſi voluntas dandi perſeverantiæ donum antecedit omnia prævisa merita, multo magis voluntas efficax dandi gloriam etiam antecedit: hæc autem eſt electio, de qua agimus.

12 Atque hinc ſumi poteſt argumentum aliud in doctrina Divi Auguſtini: nam ſæpiſſime docet, vocationem congruam dari ex ſpeciali benevolentia Dei, quam appellat propoſitum gratiæ Dei: & ideo etiam appellat vocationem illam ſecundum propoſitum, ut c. 14. viſum eſt: ubi oſtendimus, illud propoſitum ſignificare aliquam voluntatem Dei efficacem, ex qua infallibiliter ſequitur iuſtificatio & glorificatio ejus, circa quem Deus tale propoſitum habuit: hæc autem voluntas non poteſt eſſe alia: niſi voluntas efficax ipſius finis, quæ eſt voluntas dandi gloriam: nam ſola hæc voluntas virtute includit omnia media, ita congrua, ut per ea infallibiliter comparetur finis. Et hoc recte confirmant verba Auguſtini paulo ante citata ex libt. de correct. & grat. capit. 14. *Volenti ſalvum facere, nullum humanum reſiſtit arbitrium*: hæc ergo voluntas eſt propoſitum illud gratiæ, a quo omnis congrua vocatio, & efficax gratia manat: illa autem voluntas Dei efficax eſt: nam in efficaci voluntate humanum reſiſtit arbitrium. Denique illa voluntas ſalvandi eſt ſine dubio voluntas dandi regnum cœlorum, ubi ſalus eſt perfecta, ſecura & æterna: de qua Paulus locutus eſt, cum dixit: *Deus vult omnes homines ſalvos fieri*. 1. ad Timoth. 2. Quæ verba ibidem Auguſt. de voluntate efficaci exponit, & de ſolis prędeſtinatis, inter quos ſunt omnia hominum genera, id eſt, ex omni ſtatu, natione, &c. in qua expoſitione nunc non immoror: illud tantum ſumo ex mente Auguſtini, voluntatem efficacem ſalvandi prædeſtinatum, & eſſe electionem efficacem ad gloriam, & eſſe radicem omnium bonorum & gratiarum efficacium, quæ ſic electo conferuntur: quam proinde neceſſe eſt anteceſſiſſe præſcientiam omnium meritorum: hanc autem voluntatem electionem gratuitam

appel-

appellamus. De qua recte intelligitur quod ſcribit Auguſtinus lib. de gratia & liber. arbit. c. 8. *Eligentium hominum meritum nullum eſſet, niſi eos eligentis gratia Dei præveniret: quia electi ſunt, elegerunt: non, quia elegerunt, electi ſunt.* Item quod ait de prædeſt. cap. 17. *Intelligamus vocationem, qua fiunt electi, non qui eliguntur, quia crediderunt, ſed qui eliguntur, ut credant.* De qua electione ad fidem poſſunt eadem argumenta fieri, quia etiam credere eſt actus liber. Ac denique in toto eo capite ita excludit merita prævisa ad electionem, ſicut ad prædeſtinationem: dicens non præſciſſe Deum, qui futuri eſſent ſancti, & ideo eos elegiſſe: quia Apoſtolus non dicit: *Elegit nos Deus*, quia futuri eramus ſancti: ſed, ut *eſſemus ſancti & immaculati in conſpectu ejus in charitate*, quæ ſine dubio eſt electio ad gloriam, vel ſaltem illam includit, & ordine intentionis ſupponit. Quod etiam egregie confirmat celebris ille locus Auguſt. ſæpe in ſuperioribus tractatus lib. 1. de Bono perſever. c. 14. ubi de Tyriis, & Sidoniis ait: *Quoniam ut crederent, non erat eis datum*, ſcilicet efficaci propoſito voluntatis Dei; *inde unde crederent eſt negatum*, id eſt, congruum auxilium. Et poſtea ſubdit multis negari hoc auxilium, quia: *Dei altiori judicio a perditionis meta non ſunt gratia prædeſtinatione diſcreti*. Similia ſunt infinita loca apud Auguſtinum, quæ longum eſſet referre. Legatur de Præd. & gratia: præſertim c. 7. & 9. de bon. perſev. c. 8. l. 5. cont. Julian. c. 3. l. 3. Hipognoſt. præſertim a fine, & l. 6. parum a principio.

Electio ante merita non eſt tantum virtualis, ſed formalis.

13 SEd dicet fortaſſe aliquis, verum quidem eſſe, voluntatem ſalvandi prædeſtinatum antecedere aliquo modo præſcientiam abſolutam meritorum, tamen illam non eſſe voluntatem prædefinitivam gloriæ, vel ſalutis in ſe, vel formaliter: ſed tantum in alio, ſeu virtualiter, id eſt, in vocatione congrua. Itaque, quia Deus vult homini dare congruam vocationem ad fidem, virtute vult dare fidem: & idem eſt proportionaliter de charitate, gratia & gloria. Sed hoc nec conſonat verbis Auguſtini, nec rationi. Auguſtinus enim expreſſe ponit electionem ad regnum cœlorum, voluntatem efficacem ſalvandi, & electionem ut credant. Atque hinc formatur ratio: nam voluntas finis, in eo præſertim qui perfecte operatur non eſt virtualis, ſed expreſſa ac formalis: ſed, cum Deus dat vocationem congruam ut homo credat, ipſa fides eſt finis talis vocationis: & ſimiliter juſtificatio eſt finis vocationis congruæ ad pœnitentiam: & glorificatio eſt finis auxilii congrui ad perſeverandum: ergo voluntas talis finis non eſt virtualis tantum: ſed formaliſſima & expreſſa, & ſecundum rationem eſt prior: ergo multo magis antecedit præſcientiam meritorum, quam voluntas dandi vocationem congruam.

Dices, etiamſi formalis intentio finis ſecundum rationem antecedat, non tamen oportere illam ut ſic eſſe efficacem, ſed tantum conditionatam, & dependentem quoad ſuum effectum a libero arbitrio cooperaturo gratiæ Dei. Quod in hunc modum declarari poteſt: nam cum Deus intendens finem, & eligens media non egeat diſcurſu aliquo vel inquiſitione mediorum, ſed ſimul habeat omnia præſentiſſima: non prius intendit finem & non poſtea elegit media, ſed ſimul intendit finem per talia media, & dependenter ab illis. Sic ergo in præſenti vult quidem dare gloriam prædeſtinato, non tamen abſolute, ſed per talia media, ſcilicet per merita & actiones liberas cum divina gratia; & non ſine illis, & ita illa voluntas non eſt abſoluta, ſed conditionata. Sed hæc objectio ſententiam noſtram maxime confirmat, & declarat. Nam in primis, quod illa voluntas efficax ſit, probatum eſt ex Auguſtino, quia illi voluntati nullus reſiſtit. Probari etiam poteſt ex illo Matth. 24. *Ita ut in errorem inducantur ſi fieri poteſt etiam electi*. Quæ eſt exaggeratio ad declarandam acerbitatem perſecutionis, cum fieri non poſſit ut electi deficiant. Quod autem hoc non ſit tantum ratione præſcientiæ, ſed ex vi ipſius e-

Electio hæc abſoluta eſt;

lectionis, declarant illa verba: *Niſi breviati eſſent dies illi, non fieret ſalva omnis caro, ſed propter electos breviabuntur dies illi*. Hinc enim conſtat, hanc electionem talem eſſe, ut ratione illius removeantur ab electis impedimenta ſalutis, & provideantur media, quibus *certiſſime liberentur*, ut Auguſt. loquitur, eſt ergo illa electio efficax non tantum, ut verſatur circa media, ſed etiam ut verſatur circa finem, cum ſit fons & ratio talium mediorum, ut ſatis declarat illa particula, *propter electos*. Ex quo etiam ſumitur optime ratio: nam intentio finis eſt proportionata electioni mediorum: & e converſo, media manifeſtant, qualis fuerit intentio finis: ergo, ſi Deus ex peculiari benevolentia & providentia procurat huic homini media congrua & infallibilia, quibus finem aſſequatur, ſignum eſt efficaciter intendere talem finem, & longe aliter velle ſalutem & gloriam tali homini, quam alii, cui talia media ſpecialiter non confert.

De bono perſev. c.14

25 Denique libenter amplector, quod in objectione dicitur, Deum ſimul & ſimpliciſſimo actu ſecundum rem intendere finem per talia media; nam hinc neceſſario concluditur, Deum ante præſcientiam abſolutam futurorum meritorum, velle prædeſtinato totum hoc: & gloriam, & merita, & gloriam per merita, & merita propter gloriam; & ſimiliter totum hoc, & fidem & vocationem congruam, & illam per hanc, & hanc propter illam: ergo ſicut per illam voluntatem eligit Deus hominem ad vocationem congruam, vel ad merita; ita etiam ad fidem, & ad gloriam, & per voluntatem tam prædefinit finem quam medium. Nec vere ac proprie dici poteſt illa voluntas finis conditionata, quia licet in effectu, & executione pendeat finis a medio & non ſit aliter intentus, tamen illamet conditio eſt abſolute volita per illum eundem actum: & ideo totum illud objectum, & quidquid in illo eſt, abſolute & efficaciter eſt volitum. Sicut qui habet voluntatem ædificandi integram domum, vult quidem tectum dependenter a fundamento, non tamen dicetur ſolum conditionate vel inefficaciter velle ædificare tectum, id eſt, ſub hac conditione, ſi poſitum fuerit fundamentum: quia hæc ipſa conditio in illa voluntate abſolute & efficaciter incluſa eſt: & ita totum objectum eſt abſolute & efficaciter volitum: ita ergo eſt in prædicta voluntate divina. Adeo ut, quamvis nos ratione diſtinguamus (quod facere poſſumus) illam ſimpliciſſimam Dei voluntatem, ut terminatur ad fidem, verbi gratia, & ad vocationem congruam; ad illam ut ad finem, ad hanc ut ad medium, & illam ut ſic præciſe conceptam intelligamus ut priorem: nihilominus, illa prior voluntas, ut ſic, etiam concipitur ut abſoluta & efficax: quia talis eſt, ut ex vi illius neceſſe ſit Deum dare vocationem congruam. Et idem eſt de voluntate dandi gloriam ſi præſcindatur a voluntate dandi merita: quia virtute ſaltem includit illam: quia non terminatur ad gloriam utcunque, ſed ſub ratione coronæ & bravii.

16 Atque ex his omnibus ſententia propoſita non ſolum Auguſtini authoritate; ſed etiam multis conjecturis & rationibus comprobata eſt: quia licet ex parte hominis illa electio non ſit ſimpliciter neceſſaria ut ſalvari poſſit, & fortaſſe etiam ex parte Dei, & de potentia abſoluta talis modus electionis non fuerit neceſſarius, ut aliqui homines ſalvarentur; tamen ſuppoſito modo providentiæ ſupernaturalis, quem Deum habere credimus cum electis, ex illo colligimus, eos ante prævisa merita, ſua gratuita voluntate elegiſſe, non tantum ad unum vel aliud beneficium gratiæ, ſeu vocationis congruæ, ſed ad totam ſeriem mediorum, quibus infallibiliter perducuntur ad regnum, & conſequenter etiam illos ad finem ipſum ſeu gloriam prælegiſſe. Et poteſt in hunc modum alia ratio formari; nam ſi prædeſtinati eliguntur ad gloriam ob merita prævisa: vel hoc eſt propter unum vel alium actum meritorium per ſe ac præciſe ſumptum: vel propter perſeverantiam in bono merito vel in fructu eius uſque ad finem vitæ. Primum dici non poteſt: tum quia alias omnes, qui habent aliquem actum meritorium ſtatim fierent electi; non eſt enim major ratio de uno quam de alio: tum etiam quia alias mereretur

homo

homo perſeverantiam in bono, quia ante perſeverantiam meretur electionem ad gloriam, ex qua neceſſario ſequitur perſeverantia: tum denique quia Concil. Tridid. ſeſſ. 6. docet juſtos non abſolute mereri conſecutionem gloriæ, ſed ſub conditione, ſi in gratia deceſſerint: ergo neque abſolute poſſunt mereri electionem, neque etiam poſſunt mereri conditionem illam, id eſt, quod in gratia decedant: merito ſcilicet perfecto & infallibili, quod in aliquo actu reperiatur: ſed ſolum poſſunt ad illam conditionem cooperari perſeverando, ſeu continuando bona opera cum divina gratia, & non peccando. Secundum etiam dici non poteſt, quia ad perſeverandum gratis datur perſeverantiæ donum, quod ab ipſa electione ducit originem, ut ſatis declaratum eſt.

Probatur eadem aſſertio ex Scriptura.

17 ATque ulterius ex divinis Scripturis multa ſumi poſſunt in ejuſdem rei confirmationem, quæ ab Auguſtino in adductis locis citantur, & a Proſpero, qui huic ſententiæ multum favet lib. 1. de vocat. Gent. cap. 7. & 8. alias 22. & 23. Sed hi Patres, in illis teſtimoniis præcipuam vim faciunt, ex quibus probatur, initium ſalutis, etiam ipſius fidei eſſe ex Deo. Quæ teſtimonia recte concludunt contra Pelagianos, qui aſſerebant, electionem divinam fundari in aliquo bono uſu naturali liberi arbitrii: & ideo non tantum electionem ad gloriam; ſed etiam ad omnia beneficia gratiæ, provenire dicebant ex aliquo humano merito. Contra Catholicos vero, qui ponunt meritum electionis ad gloriam, fundatum in aliqua priori gratia, non habent vim illa teſtimonia. Sunt autem alia, quæ etiam ab Auguſtino afferuntur, in quibus ita divina Scriptura de electis loquitur, ut ſignificet, ſingulari Dei beneplacito fuiſſe a Deo dilectos & prælectos ad gloriam, non ob eorum merita prævisa, ſed potius ab illa Dei dilectione manaſſe omnia beneficia gratiæ, quibus eis datum eſt ut gloriam mereuerint. Hujuſmodi ſunt verba, quæ ſupra citavi, Mat. 24. *Propter electos breviabuntur dies illi;* & infra: *Ita ut in errorem inducantur, ſi fieri poteſt, etiam electi*, & Marcus c. 13. addit, quandam reduplicationem emphaſim habentem: *Sed propter electos quos elegit*, & ſpecialem Dei providentiam indicat, cum ait: *Niſi breviaſſet Dominus dies, non fuiſſet ſalva omnis caro, ſed propter electos, quos elegit, breviabit illos.* Simile eſt illud Pauli ad Rom. 8. *Quis accuſabit adverſus electos Dei?* In quibus & ſimilibus locis certum eſt, electos ſimpliciter & abſolute vocari, qui ad gloriam & beatitudinem ſunt electi, juxta illud 2. ad Tim. 2. *Omnia ſuſtineo propter electos, ut & ipſi ſalutem conſequantur, quæ eſt in Chriſto Jeſu cum gloria cœleſti*, & ideo in citatis locis de Chriſto veniente ad judicium dicitur: *Congregavit electos ſuos.* Dicuntur ergo ſimpliciter electi ex electione ad gloriam, quæ recte intelligitur in illis verbis Chriſti Luc. 12. *Nolite timere puſillus grex, quia complacuit Patri veſtro dare vobis regnum.* Tribuitur autem huic electioni in citatis locis, quod ratione ejus Deus peculiarem providentiam habet circa ſic electos ut eos cuſtodiat, & perſeverare faciat; non eſt ergo hæc electio ex præſcientia perſeverantiæ, ſed potius eſt ratio ejus.

18 Quo ſenſu accommodatiſſime intelliguntur verba Chriſti Jo. 10. *Vos non creditis, quia non eſtis ex ovibus meis, oves meæ vocem meam audiunt, & ego cognoſco eas, & ſequuntur me, & ego vitam æternam do eis, & non peribunt in æternum, & non rapiet eas quiſquam de manu mea.* Quæ ultima verba ſine dubio dicta ſunt propter prædeſtinatos, qui infallibiliter ſalvabuntur, ut ex ipſis verbis conſtat. Et Aug. tract. 48. Chryſoſt. hom. 60. & omnes ita exponunt. Non poteſt autem commode ad ſolam præſcientiam referri, quod Chriſtus ait: *Non rapiet eas quiſquam de manu mea.* Sed ad decretum voluntatis, & ad poteſtatem implendi illud, quæ nomine manus ſignificatur. Indicavit ergo Chriſtus in illis verbis peculiarem curam quam haber de illis ovibus, quas per æternam electionem ſingulari modo ſuas effecit; & ideo ita illas cuſtodit, ut perire non ſinat; ergo talis electio non eſt ex præſcientia abſoluta perſeverantiæ futuræ, ſed eſt origo illius. Sic etiam recte intelligitur illud Joan. 13. *Non de omnibus vobis dico, ego ſcio, quos elegerim.* Præſertim juxta expoſitionem Auguſtin. tract. 59. Item illud Act. 13. *Crediderunt quotquot præordinati erant in vitam æternam.* Et illud ad Rom. 8. *Iis qui ſecundum propoſitum vocati ſunt ſancti:* nam illud propoſitum nullum aliud melius intelligitur quam hæc æterna electio, a qua provenit, ut omnia electis cooperetur in bonum. Et juxta hanc electionem optime explicantur omnia quæ in illo cap. 8. 9. & 11. & ad Eph. Paul. tractat. Quæ omnia nunc ex profeſſo tractare operoſum eſſet. Lib. de præd. SS.

19 Denique facit illud Joan. 15. *Non vos me elegiſtis, ſed ego elegi vos*, quod non ſolum de electione ad Apoſtolatum, ſed etiam de electione ad gloriam Auguſtinus ſæpe intelligit. Quo ſenſu non de omnibus Apoſtolis qui tunc aderant (erat enim inter eos Judas) ſed de iis tantum, qui vere erant electi, locutus eſt Chriſtus. Accommodari etiam poteſt quod ibidem Chriſtus ait: *Sicut dilexit me Pater, & ego dilexi vos.* Loquitur enim Chriſtus de ſe ut homine: eſt autem Chriſtus homo, ut alibi Auguſtinus dixit, illuſtriſſimum noſtræ prædeſtinationis exemplar: ſicut ergo ipſe ut homo gratis eſt dilectus & electus ut eſſet filius Dei naturalis, ita & nos gratis dilecti, & electi ſumus ab ipſo. Unde Chryſ. hom. 71. in Joann. ait in illis verbis: *Sicut ergo dilexi vos*, ſignificaſſe Chriſtum gratuitam dilectionem, ac ſi diceret (ait Chry.) *Non enim veſtris præcedentibus meritis debitum perſolvi: ſed ego incepi.*

20 Poſſent in hujus rei confirmationem plura adduci, ſed præſenti inſtituto hæc ſufficere videntur, ut de hujus ſententiæ magna probabilitate conſtet, quam in hoc opere libenter defendo, non ſolum propter ea quæ adduxi, ſed etiam quia eſt expreſſa ſententia D. Thom. 1. p. q. 23. art. 4. & frequentius recepta ab Scholaſticis doctoribus: ac denique ne quis exiſtimet ad evitandas phyſicas prædeterminationes neceſſarium nobis eſſe, ab Auguſtin. aut Div. Thom. vel a communioribus ſententiis, & in favorem divinæ gratiæ frequentius receptis, & in Scriptura ſacra & Patribus ſufficienter fundatis, ne tranſverſum, (ut ajunt) unguem recedere.

CAPUT XVII.

Actus ſupernaturales prædefiniri a Deo, etiamſi non prædeterminet phyſice liberum arbitrium ad illos efficiendos.

1 PRius quam fundamentis contrariæ ſententiæ ſatisfaciam, dicam de ſecundo puncto propoſito, quia annexum eſt præcedenti: & ſuppoſitis omnibus, quæ dicta ſunt in diſcurſu operis, facile expediri poteſt. De prædefinitione igitur actuum ſupernaturalium duplex quæſtio tractatur. Una eſt, an ſit poſſibilis, ſalva eorum libertate: altera an de facto prædefiniti ſint. Circa priorem nonnulli Theologi ſentiunt omnino repugnare, quod hi actus prædefiniti ſint, & maneant liberi; qui in ſuam ſententiam afferunt Damaſcenum, Gregorium Niſſen. & alios Patres, præſertim Græcos, quos in ſuperioribus adduximus. Qui generatim & ſine diſtinctione negant, Deum ea prædefinire quæ ſunt in nobis: & rationem reddunt, quia non vult vim inferre noſtræ libertati. In quam ſententiam citari ſolent multi Scholaſtici antiqui. Sed illi nihil aliud docent præter ea, quæ ſupra retulimus: imo vix attingunt hanc quæſtionem in eo ſenſu, in quo nunc tractatur. Ex modernis vero Scriptoribus nonnulli illam defendunt, præſertim illi, qui cauſam prædeſtinationis vel electionis ponunt ex parte noſtra. Poteſt autem in hac ſententia procedi ex variis fundamentis. Primo ex opinione quæ negat habere Deum ſcientiam futurorum contingentium, quæ conditionata dicitur: nam illa ſecluſa non poſſet Deus prædefinire actum ſupernaturalem infallibiliter futurum, niſi omnino efficaciter determinet cauſam Variæ ſententiæ de prædefinitione actuum ſupernaturalium.

ſecun-

ſecundam ad illum actum, ita ut reſiſtere non poſſit: quia alias non poſſet effectus eſſe omnino infallibilis. Et, qui ſic opinantur, conſequenter quidem loquuntur, ut in ſuperioribus dixi: ſed quam falſum ſit illud fundamentum in ſpeciali opere oſtendam. Et hoc ipſum conſequens, quod ex illo infertur, ſufficere deberet ad oſtendendam illius principii falſitatem: videlicet aut phyſicam prędeterminationem admittendam eſſe, aut omnem prædefinitionem actus liberi negandam.

2 Alii vero, quamvis admittant ſcientiam conditionatam actuum liberorum, nihilominus exiſtimant, prædefiniri non poſſe integra manente eorum libertate propter efficaciam cujuslibet prædefinitionis divinæ, & neceſſariam connexionem cum actu prædefinito. Ex his vero authoribus, qui ſic opinantur, quidam conſequenter putant non potuiſſe homines efficaciter eligi ad gloriam ante prævisa futura merita per abſolutam præſcientiam, ut vidimus. Alii vero conſiſtere poſſe credunt abſolutam prælectionem ad gloriam abſque prædefinitione abſoluta alicujus actus liberi in particulari, ſed in communi tantum. Quo modo prædefiniri actum non ita repugnat libertati, ſicut prædefiniri in particulari, & cum omnibus circumſtantiis: nam cum neceſſitate actus in communi poteſt ſtare indifferentia actus in particulari; ſicut neceſſe eſt hominem aliquando venialiter peccare, licet in particulari non peccet niſi libere, quia libertas non exercetur abſtracte & circa actum in communi, ſed in particulari, & cum omnibus determinatis circumſtantiis.

Et hoc declarant ex quadam doctrina D. Thom. qu. 6. de verit. artic. 3. ubi inquirit, an prædeſtinatio certitudinem habeat: & reſpondet, habere certitudinem non ſolum ſcientiæ; ſed etiam ordinis ſeu cauſalitatis: & non ſolum eſſe certam reſpectu univerſalis finis, ſed etiam reſpectu particularis & determinati; quia ille qui eſt ordinatus per prædeſtinationem ad ſalutem, nunquam deficit a conſecutione ſalutis. Deinde vero inquirens, quomodo hæc certitudo ordinis cum libertate arbitrii componatur, ſignificat hunc modum concordiæ; ſcilicet, quod licet prædeſtinatio habeat certitudinem præordinationis, & prælectionis quoad finem, id eſt, quoad gloriam, & tantam gloriam, non vero quoad media in particulari, per quæ prædeſtinatus conſecutus eſt illam gloriam, ſed tantum in communi: quia nimirum Deus ita providet prædeſtinato, & tot auxilia illi præbet, ut ſi uni reſtiterit, alteri conſentiat; & infallibile ſit ex vi cauſæ, quod per tot auxilia & adminicula ſalvetur: quamvis non ſit ita certum, quod per hunc vel illum actum determinate ſalvabitur, ſed hoc ſit certum per præſcientiam. Sicut infallibile eſt, & certum in cauſa hominem diu tentatum, & a Deo deſtitutum, caſurum, quamvis illo modo non ſit certum, in hoc vel illo peccato determinate lapſurum, ſed hoc ſolum poſſit eſſe certum in præſcientia: verba D. Thomæ ſunt: *Invenimus, ordinem compoſſibilem eſſe reſpectu alicujus dupliciter. Uno modo in quantum una cauſa ſingularis producit effectum ſuum ex ordine divinæ providentiæ: alio modo, quando ex concurſu cauſarum multarum contingentium, & deficere poſſibilium, pervenitur ad unum effectum, quarum unamquamque Deus ordinat ad conſecutionem effectus loco ejus, quæ deficit, vel ne altera deficiat*; & infra: *Et hoc modo eſt in prædeſtinatione: liberum enim arbitrium deficere poteſt a ſalute, tamen in eo quem Deus prædeſtinat, tot alia adminicula præparat, quod vel non cadat, vel ſi cadat, quod reſurgat.*

Non ergo ponit D. Thom. certitudinem prędeſtinationis in ſingulari ac prædefinito medio ſeu actu, ſed in communi tantum, prout in illo disjuncto declaratur. Et juxta hanc doctrinam declarant auctores hujus ſententiæ omnia teſtimonia Scripturæ vel Patrum, in quibus effectus, qui per actus liberos executioni mandantur, prædefiniri dicuntur: ſcilicet, quod ſunt prædefiniti quoad fines in particulari, quoad media vero tantum in communi, loquendo de prædefinitione in rigore ut antecedit præſcientiam abſolutam futurorum: nam, ſi hæc adjungatur, per illam prævidet Deus, quod medium in particulari futurum ſit ex his, quæ in communi præordinaverat, & tunc illud acceptat & ordinat ad talem finem voluntate conſequente, quæ licet non ſit prædefinitio in dicto rigore, tamen quatenus ex æternitate antecedit comparata ad effectum interdum prædefinitio ſeu præordinatio appellatur.

3 Hæc doctrina nimis falſa videtur his Theologis recentioribus, qui phyſicas prædeterminationes introduxerunt, imo propter illam vitandam videntur potiſſimum compulſi, ut in aliud extremum inclinarent. Nam cum ipſi vel non agnoſcant, vel non credant, ſcientiam conditionatam futurorum, ne cogerentur illum modum providentiæ Deo attribuere, etiam in ſupernaturalibus actibus induxerunt efficaciam gratiæ, & præmonitionis divinæ per phyſicam prædeterminationem, ut per eam poſſit Deus ea omnia, quæ de hominum ſalute perfectiſſime decrevit, & ſtatuit, infallibiliter ad exitum perducere. Ego vero, quamvis neutram ex his extreme oppoſitis ſententiis veram eſſe cenſeam, ita tamen de illis ſentio, ut, ſi in alteram earum neceſſario inclinandum eſſet, potius prædefinitio omnis actus ſupernaturalis in particulari neganda eſſet, quam phyſica prædeterminatio admittenda, quia teſtimonia Scripturæ, Conciliorum, & Patrum, ac rationes ſumptæ ex principiis fidei, non ita efficaciter oſtendunt, actus aliquos liberos præfiniri, ſicut probant non eſſe ea determinatione extrinſeca, ut oſtenſum eſt. Cenſura ſuperioris doctrinæ.

Prædefinitio non repugnat libertati.

NObis autem neutra via ex his extremis neceſſaria eſt, imo ſuppoſita conditionata ſcientia facillime deſcendimus, poſſe Deum intra ſe, ſeu in voluntate ſua, abſoluto & efficaci propoſito decernere, ut aliquis actus in particulari, & cum talibus circumſtantiis fiat in tempore a voluntate humana prius ratione, quam præſciat, talem actum eſſe abſolute futurum: imo & prius ratione in ordine finis, quam velit applicare media vel dare auxilia, per quæ talis actus futurus eſt, quamvis non ſine illis, vel aliquo illorum: & hoc eſt prædefinire talem actum conſervata ejus libertate. Hæc omnia probantur; nam talis actus eſt honeſtus & ſupernaturalis: ergo ex hac parte non repugnat, quod Deus illum abſolute velit & amet, vel eligat tanquam proportionatum medium ad ſupernaturalem hominis finem. Deinde præcognovit Deus talem vocationem, vel auxilium, eſſe accommodatum medium, ut per illud voluntas humana de facto inclinetur ad talem actum eliciendum: imo præcognovit eſſe tale, ut voluntas infallibiliter ſit illi cooperatura: ergo poteſt Deus, unico actu ſimpliciſſimo ſuę voluntatis velle, quod creata voluntas eliciat talem actum & ut illum habeat, dare illi tale auxilium: quia & Deus ipſe liber eſt ad volendum, & objectum ipſum ita eſt amabile, & reſpectu voluntatis divinę nihil indecens aut repugnans includit. Per illud autem decretum vult Deus vocationem, verbi gratia, ut medium ad talem actum voluntatis humanę; actum vero ut finem reſpectu talis vocationis: quamvis eundem actum velit ut medium reſpectu glorię. Quod vero in hoc divino decreto nihil ſit repugnans libertati, patet; quia per tale decretum vult Deus actum illum in ordine ad cauſam, & ad medium, per quę libere futurus eſt, & ex vi talis decreti nullam aliam cauſam adhibet ad talem actum: ergo non eſt unde poſſit libertatem lędere vel impedire: nam potius eam maxime tuetur per tale decretum: quia & directe vult ipſum actum creaturę ut liberum, & ex vi ejus ordinat medium aptum ad liberam determinationem cauſandam. Nec per illud decretum aliter influit in voluntatem creatam; & ideo non poteſt modum operandi ejus immutare, ut latius lib. 2. declaratum eſt.

Denique, quod hujuſmodi decretum ſit vere prędefiniens talem actum, probatur ex dictis in priori

puncto

Google

puncto hujus capitis: quia eſt abſoluta & efficax volitio ejus: nam quod Deus non velit talem actum niſi in ordine ad accommodatum medium, & per illud, non impedit quominus illa volitio abſoluta, & efficax ſit: imo ea vi ejus applicatur tale medium infallibiliter, quia ipſa eſt abſoluta, & prædefinitiva talis actus. Et confirmatur: nam decretum, quo ſtatuit Deus dare homini talem vocationem congruam, ut credat, eſt prædefinitio reſpectu talis vocationis; quia ſimpliciter vult dare illam antequam præſciat abſolute futuram, quamvis non velit eam dare, niſi propter talem finem, vel actum: ergo & e contrario decretum de actu ipſo erit prædefinitio ejus, quamvis non ſit volitus niſi per tale medium. Tandem ille actus non comparatur ad noſtram voluntatem ut determinandam ſolum concomitanter, ſed antecedenter, & cauſaliter, quia per illum Deus non vult tantum concurrere ſi voluntas conſenſerit, ſed vult ut conſentiat, idque non per velleitatem, ſeu ſimplicem affectum, ſed abſoluto & efficaci decreto, quale eſt illud, de quo Auguſtinus dixit: *volenti Deo ſalvum facere nullum humanum reſiſtit arbitrium*: eſt ergo vera prædefinitio; non tamen neceſſitatem inferens, quia executioni mandata eſt, per medium congruum & accommodatum libertati humanæ, jam ſcitum, ad quod includit reſpectum. Atque hæc pars certior fiet ex ſequente: neque contra illam invenio rationem alicujus momenti, cui in primo, & ſecundo libro ſatisfactum non ſit. Teſtimonia autem Patrum, præſertim Græcorum, quibus interdum generaliter ſignificant, nullum actum liberum prædefiniri, intelligenda ſunt, vel de prædefinitione tranſeunte, ſeu prædeterminante phyſice voluntatem creatam, vel (& in idem fere redit) de prædefinitione, quæ nullum reſpectum habeat ad præſcientiam liberæ determinationis propriæ ipſius voluntatis creatæ, neque abſolutam, neque conditionatam.

Non eſt de fide Deum prædefiniſſe proprie omnes actus ſupernaturales in particulari.

6 Supereſt ultimo dicendum, quid de facto ſentiendum ſit; nam quidam Theologi ita hoc exaggerant, ut dicant, eſſe de fide certum, Deum prædefiniſſe omnes actus ſupernaturales in particulari, & cum omnibus circumſtantiis. Sed nullum afferunt fundamentum illius cenſuræ ſeu certitudinis: nam in Conciliis nihil de hac re eſt definitum. In Patribus res eſt dubia: nam multi ſunt, qui ſaltem verborum ſpecie hoc negare videantur: nullus autem aut fere nullus eſt, qui de omnibus actibus ſupernaturalibus id affirmet. Dicit quidem Leo IX. epiſt. ad Petrum Antiochenum: *Deum prædeſtinare bona, non mala*, ſed nec dicit prædeſtinare omnia bona, nec dicit, prædeſtinationem illam antecedere præſcientiam, quo tantum modo nunc de illa loquimur, & prædefinitionem appellamus, ut expoſuimus. Sic D. Anſelm. lib. de Concord. cap. 2. prædeſtinationem liberi actus dicit non repugnare libertati ejus; tamen manifeſte ſubjungit prædeſtinationem præſcientiæ, & per hanc illam cum libertate conciliat: *Dubitari* (inquit) *non debet, quia ejus prædeſtinatio & præſcientia non diſcordant, ſed ſicut præſcit, ita quoque prædeſtinat*; unde addit inferius: *Quamvis neceſſe ſit fieri quæ præſciuntur, & quæ prædeſtinantur: quædam tamen præſcita & prædeſtinata non eveniunt ea neceſſitate, quæ præcedit rem & facit; ſed ea, quæ rem ſequitur, ut diximus. Non enim ea Deus, quamvis prædeſtinat, facit, voluntatem cogendo, aut voluntati reſiſtendo ſed in ſua eam poteſtate dimittendo, quamvis tamen ſua voluntas utatur poteſtate nihil tamen facit, quod Deus non facit in bonis ſua gratia*: unde conſtat loqui etiam de ſupernaturalibus actibus. Ac tandem concludit: *Sicut præſcientia, quæ non fallitur, non præſcit niſi verum, ſed erit aut neceſſarium aut ſpontaneum, ita prædeſtinatio, quæ non mutatur, non prædeſtinat, niſi ſicut eſt in præſcientia*. Quod iuxta noſtram ſententiam recte poſſet exponi de præſcientia conditionata: tamen in rigore convinci non poteſt, hanc fuiſſe mentem Anſelmi; ſed poſſet aliquis illum intelligere de præſcientia abſoluta, ut verbum præſcientiæ in rigore ſumptum indicat. Denique D. Auguſtinus & alii Patres, in quibus reperiri poteſt aliquod hujus prædefinitionis fundamentum, neque ſatis aperte modum ejus declararunt, multoque minus dixerunt in omnibus ſupernaturalibus actibus, vel neceſſariam eſſe, vel de facto reperiri huiuſmodi prædefinitionem.

7 Atque hinc conſtare etiam poteſt, illam fidei certitudinem, quam illi Theologi tali ſententiæ attribuunt, non poſſe ex divinis Scripturis ſumi, cum ſancti Patres, per quos Deus nobis Scripturas declarat, eam ibi non invenerint. Nec teſtimonia, quæ frequenter afferri ſolent, illam oſtendunt; quædam enim ſunt communia actibus bonis & malis, quibus teſtimoniis aliqui ex dictis Theologis libenter utuntur, quia æque affirmant prædefinitionem actuum malorum, ſicut bonorum, quod falſum eſt. Unde in illis locis non ſemper eſt ſermo de prædefinitione actuum liberorum, ſed effectuum ipſorum, quod valde diverſum eſt, ut lib. 2. declaravi; huiuſmodi eſt illud Iſai. 14. *Dominus exercituum decrevit, & quis poterit infirmare?* & ſimilia. In aliis vero, licet ſit ſermo de prædefinitione, non tamen conſtat, an dicatur prædefinitio propter anteceſſionem æternitatis, vel propter anteceſſionem ſecundum rationem ad præſcientiam, nam prior uſus videtur ſatis frequens, & accommodatus communi modo loquendi; ſicut præſcientia, præparatio, & ſimilia dicuntur propter anteceſſionem durationis: & quia hæc notiſſima eſt, interdum illa præpoſitio in Scriptura omittitur. Sic Act. 2. dicitur: *Hunc definito conſilio & præſcientia Dei traditum, &c.* Ex quo non poteſt colligi, illam definitionem anteceſſiſſe præſcientiam: & tamen eodem modo dici poſſet: *prædefinito conſilio, & præſcientia Dei traditum*. Tandem, ſi quod eſt teſtimonium, ex quo poſſit in ſpeciali hæc prædefinitio actuum ſupernaturalium colligi, præcipue eſt illud ad Epheſ. 2. *Creavit Chriſto Jeſu in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in eis ambulemus*. In illo autem vel non eſt ſermo de præparatione prædefinitiva, & efficaci, ſed de ſe ſufficiente, ut verba ipſa præſeferunt, & ſtatim magis declarabimus; vel, ſi ita explicetur, tantum ibi erit ſermo de prædeſtinatis: & ita non erit univerſalis definitio de omnibus actibus ſupernaturalibus: imo & de actibus prædeſtinatorum fortaſſe non omnino convincit, licet ſit ſatis probabile teſtimonium.

Triplex ordo ſupernaturalium actuum.

8 EGO quidem valde probabile eſſe cenſeo, prædefiniſſe Deum omnes actus ſupernaturales, ſed non de omnibus eſſe æqualem certitudinem, vel probabilitatem. Et ideo convenienter in tres ordines ſeu claſſes illos diſtingui poſſe exiſtimo. Quidam enim ex his actibus ſunt præordinati a Deo ad commune bonum Eccleſiæ tanquam media vel diſpoſitiones, ſeu neceſſariæ conditiones ad totius generis humani remedium; ut fuit, verbi gratia, conſenſus B. Virginis ad conceptionem filii; & in hoc ordine poſſunt poni omnes actus liberi & meritorii Chriſti, & ſimiles. Alii ſunt actus ordinati ad privatum præmium alicujus hominis prædeſtinati, & ſunt media, per quæ ad finem prædeſtinationis diriguntur. Alii denique ſunt ordinati ad juſtitiam, vel bonum privatæ perſonæ præſcitæ, quod ad ultimum terminum, & finem talium actuum perventura non eſt.

9 De primo ordine actuum fere certum exiſtimo prædefiniri a Deo, non in confuſo tantum & univerſali, ſed in particulari, & cum omnibus circumſtantiis. Probatur ex dictis in priori puncto. Ita quia eſt res incredibilis, quod Deus non prædefinierit tempus & horam Incarnationis in particulari, ſed id determinandum reliquerit per voluntatem B. Virginis, cum Paulus dicat: *Poſtquam venit plenitudo temporis, miſit Deus filium ſuum, &c.* Quo loco omnes Sancti intelligunt, plenitudinem temporis appellari complementum temporis a Deo prædefiniti. Idem argumentum fieri poteſt de actibus voluntatis Chriſti, quibus mortem pro nobis acceptavit, noſtramque ſalutem operatus eſt: non enim alio tempore neque alio modo id voluit Chriſtus, quam ſicut Patrem voluiſſe & diſpoſuiſſe intellexit: juxta illud: *Non quæro volunta-*

Certum eſſe creditur, prædefiniſſe Deum ſupernaturales actus, qui pertinent ad commune bonum.

Ad Gal. 4.

tem

tem meam, ſed voluntatem qui miſit me. Joan. 5. & ad Hebr. 10. *Ecce venio, ut faciam, Deus, voluntatem tuam.* Idemque argumentum ſumi poteſt ex prædicatione Apoſtolorum, quæ per actus liberos, & ſupernaturales mandata eſt executioni: & tamen dubitari non poteſt, quin ſingulari Dei conſilio facta ſit tali tempore & tali loco: imo in hac diſpoſitione rerum maxime latet oculum myſterium divinæ providentiæ & prædeſtinationis. Dicere autem, Deum hæc omnia ex ſe diſpoſuiſſe in confuſo & in communi, particulares autem circumſtantias non præordinaſſe voluntate ſua, ſed præſcriviſſe determinandas per voluntates hominum, eſt valde alienum a perfectione divinæ providentiæ, & a modo, quo Scriptura ſacra loquitur de hujuſmodi conſiliis divinis, & a fortiori hoc conſtabit ex dicendis de actibus ſecundi ordinis.

Obiectio. 10 Dices, etiamſi demus, Deum prædefinire effectus, qui per actus liberos eveniunt in particulari, & cum omnibus circumſtantiis, non neceſſe eſt, ut actus ipſos liberos præfiniat, ſed ſatis eſt, ut diſponat cauſas eo modo, quo præſcit operaturas. Nam interdum præfinit Deus in particulari effectum, qui non fit, niſi medio actu malo, & tamen non præfinit actum malum: ſi enim præfinivit Paſſionem Chriſti, & diem, horam, ac punctum mortis ejus, ut ſignificavit Leo Papa ſerm. 7. de Paſſ. dicens: *Neque ulla poterat ratione turbari, quod ante æterna ſæcula & miſericorditer erat diſpoſitum, & incommutabiliter præfinitum*, & ſumitur etiam ex his, quæ de circumſtantiis paſſionis tractat D. Thom. 3. p. qu. 46. quæ tamen omnia mediis actib. peccatorum mandata ſunt executioni. Unde ipſe Chriſtus aiebat Luc. 22. *Filius hominis vadit, ſicut ſcriptum eſt de illo, veruntamen væ homini illi, per quem tradetur.* Reſpondetur, verum quidem eſſe,

Solvitur. interdum divinam providentiam impleri ſola permiſſione actuum liberorum, quando illi mali futuri ſunt: tamen, ut providentia ſit perfecta, & ſufficiens ad effectum prædefinitum, neceſſe eſt, ut & permiſſio ſit particularis de actu cum omnibus circumſtantiis ejus, quæ neceſſariæ ſunt ad effectum præfinitum, &, ut ſit actus permiſſus infallibiliter futurus, ſi permittatur, quod nullo modo fieri aut intelligi poſſet, niſi ſuppoſita conditionata ſcientia ante prædefinitionem talis effectus. Eadem ergo ſupponenda eſt, quando actus liber, per quem fit effectus a Deo prædefinitus eſt bonus, & ſupernaturalis. Unde in hac parte eſt convenientia inter actum bonum & malum, tamen aliunde eſt differentia; quia Deus non eſt auctor mali actus, nec facit ut ab homine fiat, neque intendit illum: & conſequenter neque applicat cauſas & circumſtantias, ea quibus præſcit actum illum eſſe conſequendum, ut ille fiat, ſed ex aliis generalibus vel ſpecialibus rationibus ſuæ providentiæ illa diſponit, ſinens voluntatem humanam abuti illis, & tunc ipſe illa bene utitur ad alium finem a ſe præfinitum. At vero actus bonus, & præſertim ſupernaturalis eſt per ſe amabilis, illiuſque præcipuus auctor eſt Deus, qui illum intendit & facit ut fiat, & propter illum confert auxilia congrua, quibus ſcit infallibiliter futurum; & ideo circa talem actum non intervenit permiſſio, ſed poſitiva ordinatio, & præfinitio, quando talis actus neceſſarius eſt ad alium finem ſeu effectum prædefinitum.

Omnes actus ſupernaturales hominum electorum ſunt a Deo præfiniti. Tractatur locus Pauli ad Ephes. 11 Circa ſecundum ordinem actuum, probabilius etiam cenſeo, prædefinire Deum in individuo, & in particulari, & cum omnibus circumſtantiis omnes actus bonos & ſupernaturales, quibus prædeſtinati ſalutem conſequuntur, quod poteſt probari ex illis verbis ad Epheſ. 2. *Creati in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in eis ambulemus.* Sed ad hoc teſtimonium, ut ſupra indicavi, facile apparenter reſponderi poteſt, aliud eſſe prædefinire, aliud præparare, nam prædefinire eſt ſtatuere omnino ut fiat; præparare autem, ſolum eſt diſponere omnia neceſſaria ut aliquid fiat: ſicut præparat prandium, qui diſponit omnia, etiamſi non omnino ſtatuat ut aliquis comedat, ſed ſolum quaſi ſub conditione, ſi voluerit. Et poteſt hoc confirmari ex intentione Pauli, qui non loquitur ad ſolos prædeſtinatos, ſed ad totam ecleſiam, cui toti, & omnibus membris ejus præparavit Deus bona opera, in quibus ambulent, quamvis non de omnibus prædefinierit, ut in eis ambulent. Unde Chryſ. quem multi alii imitantur, docet, nihil aliud ibi docere Paulum, quam poſt recreationem ſeu juſtificationem per fidem vivam, neceſſaria eſſe bona opera: quia ad hoc dantur nobis gratia & juſtitia, & auxilia, quæ illam comitantur, ut in bonis operibus ambulemus. Sed nihilominus D. Auguſtinus lib. de Prædeſt. Sanct. c. 10. hæc verba exponit de præparatione per divinam prædeſtinationem. Diſtinguens enim inter gratiam & prædeſtinationem ait: *Prædeſtinatio eſt gratiæ præparatio, gratia vero eſt ipſa donatio*; & ſubdit: *Quod itaque ait Apoſtolus, Creati in Chriſto Jeſu in operibus bonis, gratia eſt; quod autem ſequatur: quæ præparavit Deus ut in eis ambulemus, prædeſtinatio eſt*: Similia habet Fulgentius lib. 1. ad Monym. *Bona opera noſtra Paulus a Domino aſſerit præparata, hoc eſt, in prædeſtinatione diſpoſita*: & infra: *Sicut præparata eſt per prædeſtinationem voluntas a Domino, qua bonum velimus, ſic etiam bona opera præparavit Deus, ut in eis ambulemus.* Item Proſper. l. 2. de vocat. gent. ca. 35. alias 10. ſub finem ex his verbis Pauli ita concludit: *Deus his, quos elegit ſine meritis, dat unde ornentur & meritis.* Denique D. Th. in illum locum: *Nihil aliud eſt* (inquit) *prædeſtinatio quam præparatio beneficiorum Dei, inter quæ beneficia computantur & ipſa bona opera noſtra. Dicitur autem Deus nobis aliqua præparare, in quantum diſpoſuit ſe nobis daturum.* Igitur hi Patres intellexiſſe videntur illa verba de præparatione per divinam voluntatem diſponentem, prædeſtinantem, atque adeo prædefinientem dare nobis talia opera. Exponendo enim eos non ſolum dicere præparaſſe Deum nobis auxilia congrua, ſed ipſa bona opera, per æternam prædeſtinationem; quæ idem eſt, quod prædefinitio, reſpectu talium operum. Et Fulg. videtur expreſſius hæc diſtinguere; ſcilicet, præparari voluntatem a Domino ut bonum velit, quod fit per auxilium congruum: & præparare ipſa bona opera, ut in eis ambulemus, quod fit per efficax propoſitum Dei, ex quo oritur vocatio congrua.

Sed adhuc dicet aliquis, totam hanc præparationem non conſiſtere in prædefinitione ipſorum bonorum operum, ſed in præparatione auxilii ſeu vocationis congruentis ad unumquodque bonum opus: nam, ut dicebam, præparare effectum, nihil aliud eſt, quam aptare ſeu applicare cauſas neceſſarias ad effectum. Præparare igitur prædeſtinando, nihil aliud erit, quam præparare auxilia ita congrua, ut infallibiliter inducant talem effectum. Quin potius hoc ſenſu poſſunt illa verba ad omnes applicari quadam diſtributione accommoda: nam omnibus Deus præparat bona opera, præparando auxilia, non tamen omnibus eodem modo, ſed quibuſdam ſolum per ſufficientia auxilia: aliis vero, ſcilicet, prædeſtinatis, per auxilia congrua. Sed, licet hanc expoſitionem admittamus, quæ neque a verbis Pauli eſt aliena, neque expoſitionibus ſanctorum contraria, ſed illas concilians, ex illa ſufficienter concludi poteſt, quod intendimus. Si enim Deus homini prædeſtinato præparavit auxilium congruum ut credat, vel ut convertatur, aut perſeveret, ideo eſt, quia efficaciter decrevit illi dare fidem, pœnitentiam, & perſeverantiam: nam applicatio medii accommodata eſt intentioni finis; & e converſo, ex modo applicandi media, recte colligimus, qualis fuerit intentio finis. Hinc eſt illud Aug. de Præd. Sanct. c. 71. *Intelligamus ergo vocationem qua fiunt electi, non qui eliguntur quia crediderant, ſed qui eliguntur ut credant*: non ergo tantum eliguntur ad vocationem congruam, ſed ad ipſam fidem: electio autem præfinitionem dicit. Hinc etiam eſt illud Auguſt. de bon. perſev. cap. 14. *Quoniam ut crederent non erat eis datum, etiam unde crederent eſt negatum.* Non enim loqui poteſt de donatione fidei in re, ſeu in executione; quia oportuiſſet prius datum eſſe unde crederent: loquitur ergo de donatione in intentione, ſeu prædeſtinatione, ut ſtatim idem Aug. manifeſte declarat. Docet igitur, auxilium accommodatum unde homo credit, inde provenire, quod Deus intentione & prædefinitione ſua jam illi homini donavit fidem; cui autem tale auxilium Deus non providet,

signum

ſignum eſt, non illum elegiſſe ad finem. Hoc ipſum confirmant teſtimonia, quæ ſupra cap.14. adduximus ut ex mente Auguſt. oſtenderemus, vocationem efficacem eſſe illam quæ eſt ex propoſito efficaci Dei. Unde idem etiam probari poteſt ex teſtimonio D.Thom. ibi adducto.

13 Ex his ergo concludimus, Deum præfiniviſſe omnia ſupernaturalia opera, quæ ſunt media ut electi conſequantur gloriam, ad quam electi ſunt: tum quia non eſt major ratio de uno opere, quam de alio; ergo, ſi fides eorum vel pœnitentia prædefinita eſt, eadem ratione & reliqua media: tum etiam, quia ad omnia & ſingula dantur a Deo auxilia congrua, ut per ea prædeſtinatus operetur; nam ſi interdum datur prędeſtinato auxilium ſufficiens, quo non operatur, actus ad quem tale auxilium ordinatur, de facto non eſt medium, quo talis prædefinatus conſecuturus eſt gloriam. Unde mirum non eſt, quod non fuerit prędefinitus, neque illum datum fuerit auxilium congruum. Denique ratio generalis eſt, quia, qui efficaciter intendit finem, eligit & determinat media, per quæ vult & ſtatuit illum finem comparare, & ita præfinit illa, præſertim ſi talia ſint, quæ & in ejus voluntatem cadere poſſint, & ex ipſius peculiari cura & providentia efficienda ſint.

14 Neque oportet in hujuſmodi divino conſilio & præordinatione excogitare confuſam aliquam præordinationem mediorum ſeu meritorum prædeſtinati in communi, abſtrahendo, vel ab ſpeciebus actionum, vel ab individuis actibus, vel a circumſtantiis eorum; hæc enim revera ſunt Deo indigna, & aliena ab infinita perfectione ſuæ providentiæ, præſertim, illius quam cum prædeſtinatis obſervat; quos, ſicut ſingulariter dilexit, & ad definitum gradum gratiæ, & gloriæ elegit, ita non in confuſo, ſed in particulari, & ſpecialiſſima cura illis providet. Deinde, quis credat, Deum, dum hoc vel illo modo vocat hominem, neſcire (loquimur ſecundum antecesſionem rationis) an conſenſurus ſit nec ne? & ideo quaſi tentando incedere: ut ſi nunc non conſenſerit homo, iterum eum vocet, vel alio modo, &c. Eſt enim hic modus providendi & agendi valde imperfectus. Imo, ſi quis recte conſideret, eſt inſufficiens ad efficaciam vel infallibilitatem, quam divina providentia requirit in mediis, quorum ordinatio provenit ex abſoluta & efficaci intentione finis; quia hæc intentio tam eſt infallibilis, ut implicet contradictionem non pervenire ad conſecutionem finis. Illa autem confuſa providentia, ſi non aliunde haberet certitudinem, niſi ex multitudine & quaſi viciſſitudine auxiliorum, non haberet tantam infallibilitatem, ſed potius contingentiam; quia ſimpliciter non repugnaret, neque implicaret contradictionem, omnia illa auxilia caſſa reddi ex libertate voluntatis, ut conſtat ex his, quæ in ſuperioribus diximus, præſertim c.10. Igitur, ſuppoſita prædicta intentione Dei dandi gloriam, & coronam prædeſtinato, neceſſe eſt fateri, præcognoviſſe Deum, non in confuſo, ſed in particulari, certa aliqua media, quibus omnino infallibiliter poſſit illa intentio ad exitum perduci: ergo non tantum in confuſo, ſed in particulari media præfinit. Ac tandem, cum Deus ſtatuit dari homini vocationem congruam ad fidem, non decernit de vocatione aliqua in confuſo, aut abſtrahendo a circumſtantiis, ſed de vocatione determinata & hic & nunc danda, quam novit huic homini futuram congruam, ſeu penetraturam ejus animam; ut de vocatione Pauli dixit Chryſoſt. in ſuperioribus citatis; & Auguſt. ſimiliter in locis ſuperius adductis, præſertim cap.14. ergo etiam actus eſt prædefinitus in particulari & cum omnibus circumſtantiis; nam talis actus prædefinitus eſt, qualis reſpondet tali vocationi, ut oſtendimus, ergo eadem ratione omnes actus ſupernaturales, qui ſunt media prædeſtinationis ſunt in particulari definiti: neque hoc magis repugnat libertati, quam electio ad gloriam, ut ex dictis patet.

Actus ſupernaturales hominum reproborum, an prædefiniti ſunt.

15 De tertio ordine actuum ſupernaturalium, qui fiunt a reprobis, res eſt magis incerta, nam Auguſt. interdum videtur tribuere hoc beneficium ſpecialis electionis & vocationis ſolis prædeſtinatis. Unde l. 1. de Præd. Sanct. c. 16. ſic inquit: *Ad hanc vocationem qui pertinent, omnes ſunt docibiles Dei*, & infra: *Omnes docibiles Dei veniunt ad filium*, & inferius: *Iſtorum autem nemo perit, quia omne quod dedit ei Pater non perdet ex eo quidquam quiſquis ergo inde eſt, omnino non perit: nec erit inde qui pereat. Propter quod ſcriptum eſt. Ex nobis exierunt, ſed non erant ex nobis: nam, ſi fuiſſent ex nobis, manſiſſent utique nobiſcum.* Et l. de corr. & grat. c. 7. ſic inquit: *Qui perſeveraturi non ſunt, procul dubio neque eo tempore, quo bene pieq; vivunt, in iſto numero computandi ſunt, non enim ſunt a maſſa perditionis præſcientia Dei, & prædeſtinatione diſcreti. Et ideo nec ſecundum propoſitum vocati, ac per hoc nec electi, ſed in eis vocati de quibus dictum eſt, Multi ſunt vocati; & non in eis, de quibus dictum, Pauci vero electi.* Accedit quod Div. Thom. 1. part. quæſt. 23. articul. 7. docet, numerum reproborum eſſe certum in divina præſcientia, non tamen ex divina præfinitione, ſicut eſt numerus prædeſtinatorum. Ex quo colligitur, ipſum eſſe, ſeu ipſas generationes reproborum non ex ſpeciali præfinitione Dei, ſed ex generali providentia & curſu cauſarum, quibus Deus cooperari poteſt abſque prædefinitione ſpeciali, quæ ſecundum rationem antecedat; ſicut ibidem D.Th. ait; numerum bonum, vel enſicum, & aliorum hujuſmodi non eſſe per ſe præordinatum a Deo: ergo multo minus erunt ex prædefinitione Dei actus hujuſmodi reproborum: nam etiam hi poſſunt ſequi ex generali providentia gratiæ, etiamſi Deus ſpeciali intentione illos non præfiniat. Et confirmatur: nam hac ratione dictum eſt ſupra l. 2. non omnes actus bonos moraliter eſſe ex ſpeciali prædefinitione divina; quia non omnes ordinantur a Deo ad aliquem finem ſpecialiter ab ipſo intentum, & aliunde fieri poſſunt cũ generali concurſu naturæ: ſed etiam actus ſupernaturales reproborum, fieri poſſunt cum generali concurſu gratiæ, & non ordinantur a Deo ad finem ſpecialiter intentum, ſicut eſt in electis. Non ergo eſt neceſſaria illorum prædefinitio, ſed ſufficit illa antecedens voluntas, qua Deus vult, omnes homines ſalvos fieri.

16 In contrarium autem eſt, quia D. Aug. *ſæpe* docet, neminem poſſe credere, pœnitere, &c. ſine vocatione congrua & efficaci. Et ita exponit illud: *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater meus traxerit eum*: omnem autem vocationem efficacem ait eſſe ex ſpeciali propoſito, & benevolentia Dei, ut ſupra viſum eſt: & intelligendum videtur ſecundum diſtributionem accommodam, ſcilicet, ex propoſito, & intentione dandi illud donũ, vel illud actũ, ad quẽ vocatio eſt congrua & accommodata; id eſt, ſi vocatio eſt congrua tantum ad credendum, procedit ex intentione dandi fidem; ſi ad vere pœnitendum, ex intentione dandi juſtitiam, & ita de cæteris: ergo, ſicut omnes actus ſupernaturales reproborum procedunt ex gratia efficaci, & vocatione congrua: ita etiam ex ſpeciali prædefinitione divina. Et confirmatur, quia alias fidelis, ſi ſalvandus non eſt, non diſcerneretur ab infideli ex vi divinæ diſpoſitionis & ordinationis, prout eſt a voluntate divina, ſed ſolum ex præſcientia. Conſequens autem eſt parum conſentaneum doctrinæ Aug. & illi teſtimonio Pauli. *Quis enim te diſcernit?* juxta expoſitionem ſuperius datam, & juxta ea quæ dicemus ca. ſeq. ergo ad ſpecialem Dei præfinitionem ac diſpoſitionem pertinet, quod ex duobus audientibus fidei myſteria, quorum unus non credit, alter ita vocatur ut credat, quamvis ſalvandus non ſit: ut ſic etiam in illo verum ſit: *Non eſt volentis, neq; currentis, ſed Dei miſerentis.* Denique confirmatur, nam, licet talis homo non ſit prædeſtinatus ſimpliciter, eſt prædeſtinatus ad juſtitiam temporalem, vel ad fidẽ: ergo etiam ad hæc beneficia eſt prælectus: ergo ei proveniunt ex ſpeciali prædefinitione Dei: alioqui pari ratione dici poſſet, prout Catherinus & alii dixerunt,

mul-

multos ſalvari ex ſola illa voluntate generali, qua Deus vult omnes homines ſalvos fieri, enim generali providentia gratiæ abſque alia ſpeciali prælectione. Adde, in ipſis reprobis inveniri magnam varietatem ſupernaturalium donorum: nam quidam recipiunt majorem vocationem, & plura gratiæ beneficia, & ſæpe mere gratuita abſque ullo merito illorum. Hæc autem varietas non poteſt ex ſola generali providentia gratiæ evenire: eſt ergo ex aliqua peculiari intentione, atque adeo ex prædefinitione divina. Idem ergo cenſendum eſt de varia, illa differentia quæ eſt inter reprobos credentes, & non credentes, amantes, & non amantes, &c.

Quid ſit in hac parte probabilius.

17 Propter has ergo poſteriores rationes videtur hæc poſterior pars eligenda ut probabilior & conformior Auguſt. Qui in prioribus locis loquitur de electis, & prædeſtinatis ſimpliciter, & de vocatione ad fidem vivam finalem, ſeu uſque ad finem vitæ: non tamen negat, ſervata proportione dari vocationes efficaces in reprobis, & electionem ſecundum quid, id eſt, ad juſtitiam, vel fidem temporalem. Et ratio vel congruentia reddi poteſt: quia licet actus ſupernaturales reproborum non ordinentur ſpecialiter ad finem glorificationis eorum, efficaciter intentum a Deo, veriſimile tamen eſt, omnes ſpecialiter ordinari ad finem aliquem divinæ gloriæ efficaciter intentum ac præfinitum a Deo: nam tota hæc varietas communicationis divinæ gratiæ, quæ fit in univerſis rationalibus creaturis tam prædeſtinatis, quam reprobis, habet ex parte Dei aliquas altiſſimas rationes & cauſas, ob quas eſt per ſe & directe a Deo intenta ac præfinita mirabili ſapientia ad oſtenſionem gratiæ, & juſtitiæ ſuæ. Quo enim ordo gratiæ altior eſt, eo talis modus diſpoſitionis, & præordinationis, eſt illi maxime conſentaneus: quanquam in ea diſpoſitione, & præordinatione ſingulare aliquid habeant prædeſtinati. Propter quod fortaſſe D. Thom. citato loco non ſolum dixit: Prædeſtinatorum numerum eſſe præfinitum a Deo, ſed etiam eſſe *per modum cujuſdam principalis præfinitionis*.

Exponitur modus prædeſtinationis hominum.

18 Quod in hunc modum utcumque concipere vel declarare poſſumus: nimirum, Deum per infinitam ſcientiam, quæ omne decretum liberum ſuæ voluntatis antecedit, & ut ſic, ſcientia ſimplicis intelligentiæ dici poteſt, præcognoviſſe infinitos homines, quos creare poſſet, & ad gloriam ordinare; & infinitos modos, quibus poſſet illis providere, & res omnes diſponere, ſimul præcognoſcens, in quibus habitura eſſent effectum talia media, ſi eis darentur: & qui eſſent cum his vel illis cooperaturi, vel reſtituri. Hac ergo ſuppoſita præſcientia, quod ad puros homines ſpectat (ut Chriſtum & angelos omittam) exiſtimo primum decretum divinæ voluntatis reſpectu hominum, & inferiorum creaturarum ſenſibilium fuiſſe, tot & tales homines ad cœleſte regnum cum effectu perducere. Nam comparando has creaturas inter ſe, hic eſt veluti finis creaturarum omnium: unde tamdiu duratura creditur harum inferiorum rerum adminiſtratio, & generationum ſucceſſio, quamdiu ille numerus electorum impletus non fuerit. Cum autem infinitis modis poſſet Deus hoc ſuum decretum exequi, tamen inter alios prævidit, hac diſpoſitione, providentia, & gubernatione rerum, & totius univerſi, quæ nunc eſt tam in ordine naturæ, quam in ordine gratiæ, ad quem ordo naturæ refertur, futurum fuiſſe, ut ſi hic ordo rerum conſtitueretur, eiſque tali modo provideretur, illi omnes homines eſſent procreandi & ſalvandi. Simul autem prævidit, ſervato eodem ordine rerum, & communi concurſu ac providentia, conſequenter fore plures alios homines procreandos, & in tanto numero multiplicandos, quos proinde voluit etiam procreare, non ex illa ſingulari præfinitione, qua voluit electos, ſed vel propter ipſos electos, vel quaſi ex quadam conſecutione ad eum ordinem cauſarum, quem propter electos ſpecialiter inſtituebat.

19 Et hoc ſenſu exiſtimo, dixiſſe D. Thom. numerum electorum eſſe certum ex ſingulari præfinitione, numerum autem reproborum *non ſic omnino*: hæc enim ſunt verba ejus; & ſubdit: *Qui videntur eſſe præordinati a Deo in bonum electorum*. Unde non videtur excludere omnem præordinationem a tali numero hominum, ſed ſolum eam principalem, quæ eſt in electis. Unde, mente præſcindendo hoc decretum Dei, prout terminatur ad electos tantum, & ad ordinem & durationem univerſi propter illos, dici poteſt numerus reproborum certus ex præſcientia, & non ex præfinitione: quia, nimirum, non eſt per ſe primo intentus a Deo, ſed prævifus ut conſequens ex tali ordine & duratione cauſarum. Si tamen conſideremus decretum illud adæquatum Dei, quia ante illud ſupponitur perfecta ſcientia omnium illorum effectuum, tam ut poſſibilium, quam ut futurorum ſub conditione quod hæ vel illæ cauſæ adhibeantur; ſic intelligimus uno decreto præfiniiſſe Deum totum numerum hominum per tales cauſas procreandorum, & omnibus etiam non electis voluiſſe dare ſufficientia auxilia gratiæ, quibus poſſent beatitudinem conſequi, quamvis non omnibus voluerit dare æqualia, ſed majora vel minora pro ſua ſapientia & arbitrio.

20 Addendum vero ulterius eſt, ſimul prævidiſſe Deum ſimiliter ſub conditione, ex omnibus aliis hominibus, ſi procrearentur ſub tali ordine & providentia rerum tam naturæ, quam gratiæ, nullum præter electos fuiſſe ſalvandum ex ſolo abuſu ſuæ libertatis. Simulque ſub eadem conditione prævidiſſe, ſi huic darentur talia auxilia tali tempore, fuiſſe ſaltem crediturum, dilecturum, vel operaturum, &c. quamvis non perſeveraturum. Stante ergo hac præſcientia conditionata, voluit quidem Deus nihilominus non dare his hominibus majora auxilia, vel ex eo ſolum, quod ea non debebat, ut ſeſe dominum, & liberalem datorem ſuæ gratiæ oſtenderet; ſimul tamen, vel ad eandem liberalitatem aliqua ex parte cum reprobis manifeſtandam, vel ad majorem juſtificationem judiciorum ſuorum, vel propter alios fines ſibi cognitos, voluit fidem vel juſtitiam tali modo, vel tali tempore reprobis communicare, quod ſæpe etiam fit propter electos, vel propter conſortium electorum. Nam hinc ſæpe provenit illa mirabilis diſpoſitio divinæ providentiæ, quæ omnem humanam rationem ſuperat, quod huic Nationi prædicetur Evangelium, & non illi, quod tali tempore relinquantur homines in magnis tenebris ignorantiæ ſuæ, & poſt longa ſæcula illuminentur, &c. Sunt ergo hæc omnia ſupernaturalia aliquo ſpecialiori modo ex prædefinitione Dei, quam naturalia; quamvis in electis dici poſſint eſſe ex primaria ſeu principali prædefinitione, in reprobis vero ex ſecundaria, ut declaratum eſt.

C A P U T XVIII.

Exponuntur & conciliantur varia Patrum teſtimonia, præſertim Auguſtini circa electionem prædeſtinatorum ad gloriam.

1 EX his, quæ hactenus diximus, ſatisfactum eſt difficultati in principio decimiſexti capitis propoſitæ. Admittimus enim omnia, quæ de electione prædeſtinatorum, & de infallibili providentia, qua in beatitudinem a Deo diriguntur, illa ſententia ſumit. Negamus tamen, ad hujuſmodi providentiæ genus neceſſariam eſſe phyſicam prædeterminationem, ſed applicationem illius vocationis ſeu excitantis gratiæ, quam Deus infallibili ſcientia prænovit habituram effectum, ſi tali homini, tali tempore & modo illam tribuat.

2 Solum ſupereſt ut reſpondeamus ad teſtimonia Patrum, quę adduximus pro illa ſententia, quę negabat, electionem ad gloriam factam eſſe ante prævi ſa merita. Et quidem de Patribus Gręcis, & de Hieronymo, Ambroſio, ac aliis antiquioribus Auguſtino, multi fatentur, eos fuiſſe in illa ſententia, quia nondum exorta Pelagiana hęreſi, non ita exacte de myſterio prędeſtinationis diſputarunt, ſicut Auguſt. Sed, ſicut verum eſt, eos non declaraſſe in particulari quęſtionem hanc de prędeſtinatione, vel de electione ad gloriam ante præviſa merita; ita etiam eſt verum, eos nunquam negaſſe, elegiſſe Deum prę- *Patres Græci exponuntur*

deſtina-

ſtinatos abſque eorum meritis, neque aliquid docuiſſe doctrinæ Aug. expreſſe contrarium. Unde ſæpe Aug. eos in ſuam ſententiam adducere & interpretari conantur, vid. l. 4. contr. duas epiſt. Pelag. cap. 11. & lib. de natura & gratia c. 61. & ſeq. & lib. de prædeſt. Sanctor. cap. 14. & lib. de bono perſev. cap. 19. ubi adducit Cyprianum, Gregorium Nazian. & Ambroſium, cujus optima ſunt illa verba, ſuper Lucam in principio: *Quem Deus miſeretur & vocat*, & illa Luc. 9. *Deus, quos dignatur, vocat, & quem vult, religioſum facit.* Nam in his ſatis ſignificat Ambroſius, electionem Dei gratuitam, ſeu voluntatem dandi fidem, pœnitentiam, aut gloriam, eſſe radicem omnis boni ſupernaturalis, quod Deus operatur in homine. Quum ergo hi Patres ſignificant, Deum neminem voluiſſe ſalvare, niſi ex præſcientia meritorum, vel loquuntur ſolum de electione, quæ eſt per modum executionis, quam ſtatim declarabo; vel certe ſolum ſignificant, Deum neminem elegiſſe ſalvandum, niſi per merita; non quod merita ſint cauſa electionis, ſed ſalutis, & ipſamet cadant ſub eandem electionem: nam, quem Deus gratis eligit ad gloriam, gratis etiam eligit ad merita, quæ coronari poſſint per gloriæ conſecutionem. Atque in hoc ſenſu, electio ad gloriam conſequendam per merita ſupponit præſcientiam meritorum, non abſolutam, ſed conditionatam: per quam non cognoſcuntur ut cauſa vel ratio electionis, cum nondum præcognoſcantur ut abſolute futura, ſed proponuntur tantum ut beneficia, quæ Deus poteſt, cui voluerit conferre, tanquam media ad gloriam obtinendam, vel tanquam finis proximus alicujus congruæ vocationis, quam Deus prænovit, infallibilem habituram effectum, ſi conferatur.

Exponitur Auguſtini teſtimonium ex quæſt. 2. ad Simplicianum.

3 AD primum & difficile teſtimonium Auguſtini, Bellar. l. 2. de grat. & lib. arb. cap. 15. exiſtimat: Auguſtinum in illo quidem loco illam docuiſſe ſententiam, poſtea vero eam retractaſſe; nam quæſtiones illas ad Simplicianum junior ſcripſit: ſenior vero effectus ſcripſit ad Sixtum & ad Paulinum epiſt. 105. & 106. & libros de Prædeſt. Sanct. de bon. perſev. de Correct. & grat. in quibus contrariam docet ſententiam. Verumtamen hæc reſponſio nonnullas patitur difficultates. Prima eſt, quia Aug. lib. 1. de Prædeſt. Sanctor. c. 4. mentionem faciens illius quæſtionis ad Simplician. eam maxime commendat, nam in ea dicit laboratum eſſe pro libero arbitrio, & gratiam Dei viciſſe; & ſimilia habet lib. 2. Retract. c. 1. ubi totam quæſtionem approbare videtur, cum nihil ex ea retractet. Secundo obſtat, quia eundem modum loquendi, quem habet Auguſt. in illa quæſtione, videtur ſervare in ſuperioribus libris, etiam in illis locis, in quibus maxime videtur ponere electionem ad gloriam ante merita: nam libro de corrept. & gratia c. 7. ſic inquit: *Electi ſunt, quia ſecundum propoſitum vocati ſunt: propoſitum autem non ſuum, ſed Dei*; & infra: *Illi ergo electi, ut ſæpe dictum eſt, qui ſecundum propoſitum vocati, qui etiam prædeſtinati atque præſciti*: ergo etiam hoc loco ſignificat, propoſitum vocandi antecedere electionem, & vocationem congruam, ſeu effectum talis vocationis prævisum eſſe rationem electionis. Unde inferius de reprobis ait: *Non ſunt ſecundum propoſitum vocati, ac per hoc neque electi.* Et lib. de Prædeſt. Sanct. c. 17. *Intelligamus* (inquit) *vocationem, qua fiunt electi*: id eſt digni, ut eligantur. Et eodem modo dixit Proſper l. 2. de voc. gent. c. 10. alias 35. *Fruſtra dicitur, quod ratio operandi non ſit in electis, cum etiam ad hoc operentur, ut electi ſint.*

4 Poſſumus ergo aliter reſpondere Auguſtinum aliquando mutaſſe vel variaſſe loquendi modum, eſto ſententia ejus ubique ſit eadem. Duplex enim electio diſtingui poteſt ex eodem Auguſt. tractat. 68. in Joan. Una per modum intentionis; alia per modum executionis. Illa ergo antecedit merita; hæc vero fit ex meritis. Exponitur ergo Auguſtinus quod in illa quæſtione ad Simplicianum loquatur de electione executiva, qualis eſt illa, de qua dicitur Matth. 13. *Elegerunt bonos in vaſa, malos autem foras miſerunt*: in aliis vero locis loquatur de intentione electionis ſeu prædeſtinationis. Sed huic interpretationi obſtat, quod electio executiva eſt temporalis, nam eſt executio æternæ electionis, ut conſtat ex ipſo Auguſtino dicto tractat. 68. in Joan. At vero in citato loco ad Simplicianum aperte loquitur Auguſtin. de electione æterna: nam adducit teſtimonium Pauli ad Epheſ. 1. *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem*, & ait, ſecundum præſcientiam eſſe intelligendum. Reſpondetur tamen, in ipſamet æterna electione poſſe illas duas rationes diſtingui, ut etiam Bellarm. notavit cap. 14. ubi interpretans locum Ambroſii: *Quos præſcivit ſibi devotos futuros, ipſos elegit ad æterna præmia*, primum exponit de electione temporali; deinde addit, electionem æternam duobus modis conſiderari poſſe; uno modo, ut eſt intentio dandi gloriam: alio modo, ut eſt diſpoſitio executionis, & quaſi executio in mente divina. Priori ratione, inquit, antecedit electio; quia gloria in genere cauſæ finalis eſt prior, quam bona opera: poſteriori autem modo, ſubſequitur, & de electione ſub hac poſteriori ratione interpretatur dicta verba Ambroſii, & ſubdit, eodem modo poſſe dicta Patrum Græcorum exponi, & cum Auguſtino conciliari. Miror ergo, cur non eodem modo Auguſt. exponi, & ſecum conciliari poſſe viderit.

Præſertim, cum multa ſint, quæ huic faveant expoſitioni. Primum, quod Aug. ibi hoc ſumit principium, in quo totam doctrinam fundat: *Nemo eligitur, niſi jam diſtans ab illo qui rejicitur.* Quod de omni electione etiam de illa, quæ eſt per modum intentionis, intellectum, verum eſſe non poteſt; alias etiam electio ad primam gratiam efficacem vel vocationem congruam ſupponeret differentiam ejus, cui datur, ab eo, cui non datur, quod conſtat eſſe falſum, etiam in doctrina Aug. Quia illa vocatio non ſupponit diſtantiam, ſed facit; alias daretur ex parte noſtra, cauſa totius prædeſtinationis, etiam quoad primum effectum. Igitur neceſſe eſt intelligi de electione quoad ordinem vel diſpoſitionem executionis. Deinde ibi diſtinguit Auguſtinus electionem a propoſito; & loquitur de propoſito, quod eſt radix vocationis congruæ & efficacis, quod non poteſt eſſe aliud, niſi propoſitum dandi gloriam; ut ex contextu conſtat, & ſupra oſtenſum eſt: ergo illud propoſitum, nihil eſt aliud, quam quod nos appellamus electionem per modum intentionis: ergo altera electio, quam dicit ſubſequi ex hoc propoſito, neceſſario intelligenda eſt per modũ executionis. Tandem ibi ait Auguſt. loquens de Jacob. *Non electus eſt, ut fieret bonus, ſed bonus factus eligi potuit*, in quibus verbis non ſolum videtur excludere electionem ad gloriam, ſed etiam ad ad gratiam, vel ad fidem; at conſtat, non potuiſſe id Auguſt. dicere de electione per modum intentionis: ergo ſolum ibi declarat diſpoſitionem executionis.

6 Et hæc ſolutio ſatisfacere quidem videtur prædicto teſtimonio, tamen ad intelligenda plura alia loca Auguſt. & aliorum Sanctorum, conſiderandum & annotandum occurrit: aliud eſſe hominem eligi, aliud fieri electum; ſicut aliud eſt eſſe dignum electione, aliud eſſe (ut ſic dicam) electioni conformem: nam eſſe electione dignum ſignificat dignitatem illam antecedere electionem, & eſſe rationem ejus: eſſe vero electioni conforme ſolum eſſe talem fieri aut eſſe, qualis electus eſt, quod poteſt eſſe conſequens ad electionem & effectus ejus. Sicut ergo fieri electum, non ſemper ſignificat idem quod eligi; neque idem quod fieri dignum electione, ſed ſignificare etiam poteſt fieri talem, qualis electus eſt, non quia talis futurus fuerit, ſed ut talis ſit. In hoc ergo poſteriori ſenſu accipi poteſt, quod Aug. ait de Prædeſt. Sanct. cap. 17. *Intelligamus vocationem, qua fiunt electi, non qui eliguntur, quia crediderunt; ſed qui eliguntur, ut credant.* Per vocationem enim dicuntur fieri electi, non quoad ipſam denominationem electorum, ſed quoad terminum ejus, ſeu quoad dignitatem illam, ad quam ſunt electi. Sic videtur expoſuiſſe Proſper citato loco: præmittit enim: *Deus his, quos eligit ſine meritis, dat unde ornentur & meritis*; & ſtatim ſubdit: *Fruſtra dicitur, quod ratio operandi non ſit in electis, cum ad hoc operentur, ut electi ſint.* Quid ergo eſt operari ut electi ſint, niſi operari, ut ornentur meritis, ad quod electi ſunt? In eodem ergo ſenſu accipiendum puto, quod dicto

Exponitur alia Aug. teſtimonia.

cap.7.de correct.& grat. Auguſt.dicit, *Electi ſunt, quia ſecundum propoſitum vocati ſunt.* Quamvis enim poſſet exponi,ut intelligatur ſecundum cauſam illationis non rei; nam omnis qui ſecundum propoſitum vocatus eſt, electus eſt; tamen non eſt vocatio ratio electionis,ſed e converſo. Quamvis (inquam) ita exponi poſſet, tamen aptior videtur dicta expoſitio, ut eſſe electum, non ſignificet ibi idem,quod eligi,ſed eſſe talem, qualis per electionem deſtinatus eſt ut ſit. Neque enim Auguſtinus dicere potuit,per vocationem fieri aliquem dignum electione, cum hoc expreſſe repugnet doctrinæ ejus eodem capite: intelligit ergo per vocationem fieri hominem electioni conformem: in eodem ergo ſenſu ait, illos eſſe electos, quia ſunt ſecundum propoſitum vocati.

7 Sic intelliguntur optime verba Auguſt.epiſt.105. ubi interpretatur, *electionem gratiæ*,id eſt,*non debiti,& electionem,qua eligendos facit ipſe,non invenit*. Quod etiam repetit epiſt.106.ubi ſimiliter dicit hanc electionem divinam non ſupponere diſparitatem in electis, ſed facere. Denique d. cap.17. de Prædeſt. Sanct. tractans illud Apoſtoli ad Epheſ.1. Sicut elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem: *Si propterea* (inquit) *dictum eſt,quia præſcivit Deus credituros,non quia facturus fuerat ipſe credentes,contra iſtam præſcientiam Filius dicit: Non vos me elegiſtis,ſed ego vos elegi: cum hoc potius præſcierit Deus, quod ipſi eum fuerant electuri,ut ab illo mererentur eligi. Electi ſunt itaq; ante mundi conſtitutionem,ea prædeſtinatione, in qua Deus ſua futura facta præſcivit: electi autem ſunt de mundo ea vocatione, qua Deus id quod prædeſtinavit implevit.* Igitur ex mente Auguſtini hoc modo fiunt electi per vocationem; ſcilicet quantum ad terminum & effectum electionis æternæ,non quoad rationem ejus, prout fuit in prima Dei intentione. Unde ſubdit inferius: *Elegit Deus fideles,ſed ut ſint, non quia jam erant:* & adducit illud Jacobi 2. *Nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo,divites in fide,& heredes regni*,& concludit: *Eligendo ergo facit divites in fide ſicut heredes regni*: ergo antecedit electio ad fidem & ad regnum: & ratione illius utrumque accipit homo, & ita fit electus. Ac denique ſubjungit Aug. verba notanda ad alia loca intelligenda: *Recte quippe in eis hoc eligere dicitur,quod ut in eis faciat,eos elegit.* Sic ergo dici poteſt,Deus elegiſſe merita in prædeſtinatis, non quia eos propter merita elegerit, ſed quia eos elegerit ad merita, quibus gloriam conſequantur. Et juxta hanc phraſim locutionis intelligi etiam poſſet, quod Auguſtinus dicit in fine illius quæſt.ad Simplician.ſcilicet,*elegi a Deo voluntates*, nimirum, non quæ procedant, ſed quæ ſequantur electionem: quanquam eo loco, ut dixi, potius loquatur Aug.de electione quoad executionem, quam quoad intentionem.

8 Atque ex his facile exponuntur omnia talia teſtimonia Auguſtini in principio citata:nam,cum in ſerm. 7.de verb. Dom. ait, electionem eſſe & ſecundum gratiam, & ſecundum juſtitiam, ſenſus eſt, quoad intentionem, eſſe gratiæ & ſolius voluntatis Dei, quoniam ut ibidem dicit: quos voluit, hos elegit; quoad executionem vero eſſe juſtitiæ: & quoad hoc dicit, illos eligi, qui de ſe non præſumunt. Rurſus, quoties prædeſtinationi aut electioni Aug.conjungit præſcientiam meritorum, vel loquitur de executione, vel certe adjungit præſcientiam ut conſequentem electionem, non ut antecedentem: nam ut ſæpe ait,præſcivit Deus, quod fuerat ipſe facturus, præſcientia nimirum abſoluta: ante quam neceſſe eſt, ut præceſſerit conditionata: quia non poſſet Deus eligere hominem ad fidem & merita, niſi ante electionem præſciſſet modum, quo poterat, ſi vellet fidem dare, & merita; & hoc ipſum eſt cognoſcere illa ut futura ſub conditione, Unde de hac etiam ſcientia ſæpe Auguſt. loquitur. Ex ex his principiis facile erit unicuiq; cætera teſtimonia exponere, ne in ſingulis amplius immorari oporteat: plus enim,quam exiſtimarem,in hac diſputatione de prædeſtinatione ſum progreſſus: quamvis non ſine cauſa: nam auctores contrariæ ſententiæ in hac infallibilitate prædeſtinationis & electionis totum fere ſententiæ fundamentum conſtituunt,

CAPUT XIX.

Satisfit quibuſdam novis objectionibus contra doctrinam præcedentium capitum.

POſt confectum hoc opus aliud nuper in lucem editum ad manus noſtras pervenit, in quo ſententia illa, quam in his capitibus magis probavimus de electione prædeſtinatorum ante præviſa merita, variis modis impugnatur, & contraria ut vera ſtabilitur. Quarum impugnationum ſummam huic loco addendam exiſtimavi, & quantæ ſunt efficaciæ breviter oſtendere, ut veritas, quam omnes ſincere inquirimus, illuſtrior fiat.

Ex eo quod August. agat contra Semipelagianos, colligunt doctores quidam illum non loqui de electione ad gloriam.

1 Primum igitur diligenter & erudite laboratum eſt in explicando errore Maſſilienſium, & Semipelagianorum,ſeu eorum, qui reliquiæ Pelagianorum appellati ſunt, cum quibus poſt victoriam de Pelagianis obtentam diſputatio ſumpta eſt ab Auguſtino, præſertim in lib.de Prædeſtinatione Sanctorum: & a Proſpero, & Hilario diſcipulis ejus. Ut hinc colligant de hac re, nimirum,an homines eligantur ad gloriam ex meritis, nullam fuiſſe Auguſtino controverſiam cum Pelagianis,aut eorum reliquiis: ideoque nunquam fuiſſe illius mentem docere, homines eligi ad gloriam ſine præviſis meritis, ſed ad gratiam & ſanctitatem, & præcipue ad primum gratiæ auxilium, ante quod nullus poteſt eſſe in homine motus, quo illud a Deo impetret, ſeu mereatur, in quo Semipelagiani ſolum ab Auguſtino diſſidebant: atque ita nobis ſuadeant, D.Auguſt. nunquam docuiſſe, prædeſtinatos fuiſſe electos ad gloriam ante meritorum præviſionem, neque hoc pertinere ad gratiam Dei, quam ipſe defendebat.

Sed id non satis bene colligunt.

2 Ego vero nunquam dubitavi in ea re fuiſſe diſſidium Semipelagianorum cum Auguſt. ut breviter, quantum huic operi ſatis eſſe judicavi,ſuperius hoc lib. cap.2.num.4. & ſequentibus declaravi. Neceſſitatem autem illius conſecutionis non video: quaſi vero nihil de donis gratiæ, aut prædeſtinationis Dei docuerit Auguſt. niſi quæ directe ſunt contraria erroribus, quos impugnavit. Facile ergo concedam (quanquam alii rigoroſius cenſeant) Auguſt. non docuiſſe hanc ſententiam tanquam in fide certam, neque in his, contra quos ſcribebat, oppoſitum ut errorem damnaſſe: nego tamen inde fieri ut nunquam hanc ſententiam docuerit. Nam tractando controverſias alias cum hæreticis, vel Catholicis non omnino recte ſentientibus, conſequenter multa docet, & tractat quæ cum illis connexa ſunt, quamvis non ſint ita directe intenta. Hujuſmodi autem eſt res hæc in qua nunc verſamur. Quia Auguſt.intendit, ſpecialem illam providentiam, quam Deus habet cum prædeſtinatis, ortam eſſe ex ſpeciali quadam dilectioni efficaci & abſoluta, qua illos perſecutus eſt, non ex ipſorum præviſis meritis, ſed ex ſua gratuita voluntate: & indifferentes loquitur, dicens hanc dilectionem ſeu electionem fuiſſe ad gloriam, & ad gratiam, vel, ut propriis ejus terminis utamur, *ut ſint ſancti, & regnent cum Chriſto, & ut ſalventur, ſeu vitam æternam conſequantur*. Hæ namque locutiones omnes apud Auguſt.repetuntur, ut ex ſupra adductis a nobis ſatis conſtat: ideoque ex ipſa gratuita & ſingulari providentia, quam Deus gerit erga prædeſtinatos, & ex locutionibus Scripturæ, quibus illa ſignificatur,tacite, & ut ita dicam,in actu exercito colligit Auguſt. hoc genus dilectionis Dei erga prædeſtinatos. Tacite, inquam, quia licet de hoc non expreſſe diſputet cum Pelagianis, vel Semipelagianis, tamen ductus ipſa rerum connexione, & teſtimoniorum Scripturæ ſignificatione, de tota hac cauſa tanquam de una & eadem loquitur.

Quod, ut amplius intelligatur, advertendum eſt, Auguſtinum non ſolum contendere, primum gratiæ auxilium, ſeu primam vocationem dari prædeſtinato, ſine meritis ejus: quanquam enim hoc videbatur ſufficere contra Semipelagianos: illud tamen ſuo modo commune eſt reprobis, quibus etiam dantur prima auxilia, & vocatio, interdum etiam efficax quoad primam juſtificationem: & de illis etiam eſt certum, talia auxilia, ſive ſufficientia, ſive ſuo modo efficacia

dari

dari ſine proprio merito, quod primum auxilium gratiæ antecedat. Sed præter hoc intendit Auguſt. illud primum auxilium, quatenus in prædeſtinato efficax eſt, in ordine ad finalem, & perſeverantem ſalutem, quæ per illud aliquo modo inchoatur, eſſe ex ſpeciali, &, ut ita dicam, formali intentione Dei: nam hoc etiam ſignificant Scripturæ ſupra adductæ, quas ita ab Aug. intelligi ſatis, ut credo, probant teſtimonia ſupra tractata, quæ hic repetere neceſſe non eſt. Hujuſmodi autem voluntas, ſeu modus dandi tale auxilium evidenter includit abſolutam & efficacem voluntatem dandi eff. ctum ejus, non ſolum proximum, ſed etiam ultimum, propter quem obtinendum datur. Quod quidem de virtuali ſaltem voluntate converſionis, ſeu juſtificationis, etiam auctores alterius ſententiæ negare non audent: re tamen vera nec eſt major difficultas in formali quam in virtuali intentione, ut infra oſtendam, nec Deo eſt deneganda formalis voluntas & intentio finis, accommodata modo eligendi medium, cum hic ſit modus maxime proprius & perfectius operantis per intellectum: & in Deo ipſo non ponat imperfectionem; immo perfectionem ſupponat; neque in creatura modum operandi immutet, ut ſtatim dicam. Nec denique eſt minor ratio admittendi hanc intentionem formalem reſpectu proximi effectus, quam ultimi æternæ ſalutis. Quæ omnia ſatis, ut opinor, ex c. 16. conſtant; magis tamen occaſione ſequentium objectionum declarabuntur.

Quam aliter velit Deus primum auxilium prædeſtinatis, quam reprobis.

3 Præterea, ex dictis colligi poteſt, eſſe certum, & conſtans fundamentum in doctrina Auguſtini, & maxime neceſſarium in hac materia, Deum nonſolum gratuito velle prædeſtinato primum auxilium, quod eſt efficax, ſed etiam velle illud quatenus efficax eſt, ſeu ut ſit illi efficax. Sunt enim hæc duo valde diverſa: nam Deus etiam vult dari peccatori concurſum, qui in illo futurus eſt efficax, & interdum vult dare beneficium quod futurum eſt occaſio peccandi; & tamen Deus non vult directe talem efficaciam, vel effectum: aliud ergo eſt velle dare id quod futurum eſt efficax, & aliud velle dare illud quatenus efficax eſt, & ut infallibiliter habeat effectum; & in hoc conſiſtit ſpecialis dilectio prædeſtinatorum in modo conferendi primam vocationem congruam; quæ propterea includit, vel ſecundum rationem ſupponit efficacem voluntatem dandi effectum, propter quem præcipue datur tale auxilium. Et ideo Auguſt. indifferenter de his loquitur propter connexionem eorum inter ſe.

Reſponderi poteſt, ſufficere ad hoc intentionem inefficacem finis per affectum ſimplicem, quo Deus vult omnibus beatitudinem. Sed hoc in primis per ſe diſplicet; nec eſt veriſimile, cum intentio finis debeat eſſe proportionata electioni mediorum. Deinde, quia ratio facta probat in illa voluntate dandi gratiam efficacem, quatenus talis eſt, virtute includi efficacem intentionem finis: & præterea oſtenſum eſt, ex vi virtuali recte inferri formalem in ſubjecta materia, quia Deus non indiget virtualibus intentionibus. Ac denique ne recedamus ab Auguſtino, de cujus ſenſu nunc agimus ſemper ipſe de hac voluntate talis effectus, ut de efficaci loquitur: illius enim ſunt illa verba: *Volenti ſalvum facere, nullum humanum reſiſtit arbitrium*: quod de ſola voluntate efficaci verum eſt: nam inefficaci ſæpe humanum reſiſtit arbitrium. Et hoc eſt etiam propoſitum illud Dei ſalvandi ſuos electos, ex quo omnia ſpecialis gratia prædeſtinatorum proficiſcitur, ut eſt frequens in doctrina Auguſtini.

Alioqui quantum ſpectat ad voluntatem, vel dilectionem Dei, nulla eſſet fere differentia inter prædeſtinatum, & reprobum quantum ad beneficium efficacis vocationis, ſed tota diſparitas proveniet ex cooperatione liberi arbitrii: quod eſt ſatis alienum a doctrina Auguſtini, & Scripturis etiam non conſonat, ut ex alia difficultate tractanda ſequenti capite magis conſtabit. Sequela vero patet; quia intentio illa inefficax ſalvandi utrumque æqualis eſſe dicitur reſpectu prædeſtinati, & reprobi: auxilium autem, ſeu vocatio quæ utrique datur, in re ipſa etiam poteſt eſſe æqualis, ut oſtendam; vel ſaltem in hoc ſunt æquales, quod neutra eſt efficax omnino prædeterminando voluntatem, ſed ſolum cum cooperatione ejus, quæ in utroque eſſe poteſt, ſi ipſe velit: ergo, ſi Deus non ex ſpeciali intentione in uno operatur magis quam in alio, quantum attinet ad gratiam vocationis, quatenus a Deo eſt, æquales ſunt. Nec ſatis eſt, quod Deus præſciat, in uno futuram eſſe efficacem, & non in alio; & quod nihilominus in utroque conferat: nam hoc ipſum poſſet provenire ex aliqua generali ratione providentiæ, & non ex ſpeciali dilectione prædeſtinati, ſicut etiam contingere poteſt in bonis actionibus moralibus quantum ad ordinaria media communis providentiæ. Auguſtinus autem ubiq; contendit gratiam efficacis vocationis, præſertim quando ſatis eſt, ut inchoet perſeverantem & finalem ſalutem, tam eſſe gratuitam, ut non ſolum non fundetur in meritis, ſed etiam antevertat omnem rationem ex parte hominis, deturque ex ſpeciali dilectione Dei, qua efficaciter vult æternam ſalutem ejus. Quidquid ergo Maſſilienſes ſenſerint, Auguſtinus extendit ſermonem, docetque quomodo de hac gratia & radice ejus ſentiendũ ſit.

Duplex voluntas dandi gloriam per modum intentionis & executionis, ab eiſdem impugnatur, falſo tamen.

4 SEcundo diffuſe impugnatur diſtinctio illa, qua diverſa loca Auguſtini conciliamus de duplici voluntate dandi gloriam; ſcilicet, per modum intentionis, vel executionis. Et in primis dicitur, diſtinctionem hanc nullum habere in Auguſtino fundamentum: quod ab ipſis non probatur. Nobis autem viſum eſt, & rem ipſam, & varias Auguſtini locutiones & contextum ipſum diverſorum locorum non ſolum ſufficere, ſed etiam cogere ad intelligendas illas diverſas voluntates, & ad diverſa loca applicandas. Eo vel maxime quod prædicti auctores admittunt, & recte apud Auguſtin. duplicem inveniri electionem, unam juſtitiæ, quæ ſupponit præſcientiam, & diſcretionem meritorum, de qua loquitur lib. 1. ad Simplicianum quæſt. 2. cum ſimilibus: aliam electionem gratiæ, de qua loquitur 1. de Prædeſtinat. Sanctor. cap. 19. & ſerm. 7. de verb. Domini, & ſæpe alias. Electionem ergo, quæ fit ſecundum juſtitiam, nos vocamus ſecundum executionem: quia illa eadem voluntas eſt, per quam Deus in tempore quibuſdam dat gloriam, & non aliis, licet ipſa voluntas, etiam formaliter ſumpta, ſecundum talẽ reſpectum ſit æterna: electionem autem gratiæ, ſeu gratuitam reſpectu gloriæ dicimus eſſe per modum intentionis. Nam quod ipſi ſupponunt, hanc electionem gratiæ ex mente Auguſtini non cadere in gloriam, ſed in gratiam tantum, ejus verbis repugnat, cum de hac electione loquens dicat, per eam eligi omnes ad regnandum cum Chriſto, & eandem vocet voluntatem efficacem ſalvandi electos. Reſpondent, quia gratia eſt ſemen gloriæ, ideo electionem ad gratiam dici aliquando electionem ad gloriam ſeu æternam ſalutem. Sed fortaſſe, cum majori fundamento dicere poſſemus, interpretationem hanc non habere in Auguſtino fundamentum, ſatis enim diſerte loquitur. Sed præterea inquiro, de qua gratia loquantur, an de gratia ſignificante, & remittente peccata, an ſolum de gratia primæ vocationis efficacis? Si de hac poſteriori, illa non eſt ſemen gloriæ nec per ſe ac formaliter ſanctificat animam, ſed remote tantum eſt quoddam initium horum bonorum; nec propter illam ſolam veriſimile eſt, dixiſſe Auguſtinum, elegiſſe nos Deum ad regnum cœlorum. Si vero eſt ſermo de gratia ſanctificante, inquiro rurſus an ſit ſermo de quacunq; ſanctitate, an de ſanctitate, quæ perſeveret uſque ad finem vitæ? Primum dici non poteſt; nam, licet omnis gratia hujuſmodi ex ſe, vel ſecundum præſentem juſtitiam ſit ſemen gloriæ: tamen non ſemper cum effectu perducit ad regnum cœlorum, cum tamen ſit ſermo de voluntate perducendi tales homines cum effectu ad regnum cœlorum. Si autem illa electio gratiæ eſt ad gratiam ſanctificantem, & perſeverantem, & finalem, illa eſt gratia conſummata; & illa eſt gloria, & vanum eſt illius intentionem diſtinguere ab intentione beatitudinis, & regni cœlorum: tum quia ſe infallibiliter conſequuntur, & qui intendit formam, intendit etiam conſequentia ad formam: tum etiam quia eadem eſt utriuſq; ratio, quia gratia finalis in re ipſa non datur

Per electionẽ ad gloriam nunquam intelligit Aug. electionem ad gratiã.

adultis ſine aliquo merito, imo nec gratia prima datur eis ſine aliquo merito de congruo, vel ſine aliqua diſpoſitione libera, de quibus eadem eſt ratio, ut patebit. Electio ergo gratiæ apud Auguſtinum etiam regnum cœlorum complectitur, quatenus ordine intentionis dilectione efficaci talibus hominibus intenditur. Neque dubitandum eſt propter nomen electionis gratiæ: tum quia maxime ſic dicta eſt, quia non fundatur in merito, ut ſupra oſtendi: tum etiam quia ipſa vita æterna eſt etiam gratia, quæ licet in ordine executionis ſit gratia pro gratia, tamen in ordine intentionis eſt prima gratia, id eſt, primum donum gratuitum quod homini amatur, & per alias gratias operatur.

Rationes quibus impugnant duplicem illam voluntatem. 5 Adduntur vero ulterius rationes philoſophicæ, quibus illa diſtinctio impugnatur, quarum ſumma eſt. Quia licet apud Philoſophos, & Theologos ita diſtinguantur ordo intentionis, & executionis, itaque oppoſiti dicantur, ut quod eſt primum in intentione, ſit ultimum in executione; tamen nullus Philoſophorum conſtituit utrumque ordinem in mente, vel voluntate artificis, ſed alterum tantum ordinem, ſcilicet intentionis: alterum vero, ſcilicet executionis in re ipſa: nos autem utrumque illum ordinem conſtituimus in voluntate Dei tanquam in mente artificis. Et præterea videmur dicere, Deum poſt finitum ordinem intentionis noſtro modo intelligendi, iterum poſtea conſultare, & quaſi cogitare de executione; quod nullus artifex facit, ſi prudens ſit, & diſertus. Videmur item dicere Deum ordine intentionis eligere hominem ad gloriam, quia præſcivit media per quæ poteſt illum ad eum finem perducere. Ac denique videmur dicere, Deum eligere prædeſtinatos ad gloriam, ut eos ſanctos efficiat: quod tamen non ita eſt, ſed potius eos ſanctificat, ut capaces gloriæ efficiat. Denique adduntur hic aliæ rationes, quæ coincidunt cum his, quæ circa rem ipſam poſtea fiunt, & ideo illas nunc prætermitto.

Solvuntur facile. 6 Rationes autem propoſitæ facile a nobis diſſolvuntur. Nam ad primam reſpondemus, verum quidem eſſe ordinem executionis eſſe in re ipſa; tamen ſi executio ab eodem artifice per ſuam voluntatem operante emanatura eſt, neceſſario intelligere oportet in ipſomet artifice præter totum ordinem intentionis & conſultationis, voluntatem a qua immediate manet executio, quæ incipiat a proximo medio, quod in electione fuit poſtremum, & progrediatur uſque ad executionem finis primo intenti. Neque hoc eſt novum apud Philoſophos morales: nam poſt totam electionem mediorum, in qua finitur ordo intentionis, dicunt incipere uſum, qui, ut active eſt ab eodem artifice, in voluntate ejus exiſtit, & ab illo inchoatur executio. Quamvis ergo in Deo ſecundum rem non ſit diſtinctio talium actuum, tamen vere ac proprie illi tribuuntur, & ſecundum rationem a nobis diſtinguuntur: nam hujuſmodi actus ad perfectionem ſpectant, & formaliter nullam imperfectionem involvunt. Stat ergo firma & ſolida illa diſtinctio actuum pertinentium ad ordinem intentionis, vel ad ordinem executionis, intellecta non ſolum de actibus immanentibus in mente artificis, & tranſeuntibus quoad externam executionem, ſed etiam quoad internos actus voluntatis ejuſdem artificis, ut declaratum eſt. Quod ſi addamus, in Deo æque æternam eſſe voluntatem per quam in tempore exequitur quod vult, & voluntatem qua intendit aliquid, ſeu prædefinit; recte concludemus, in ipſa æterna Dei voluntate & decretis liberis ejus optime diſtingui unum, quod ſit per modum intentionis, & aliud, quod ſit per modum voluntatis executivæ, & applicantis ad uſum pro tali tempore cauſas, ſeu potentiam proxime exequentem talem effectum.

7 Atque hanc ipſam diſtinctionem ab ejuſdem auctoribus qui illam impugnant, re ipſa admitti, duobus modis oſtenditur. In illorū doctrina noſtra ſupponitur. Primo quia, quando Deus prædefinit dare homini cogitationem, ex qua ſcit eſſe futurum peccatum, vel cogitationem, ex qua ſcit futurum eſſe opus virtutis, vere dicimus, Deum velle dare unam propter opus virtutis, non vero aliam propter opus peccati. Cujus rei cauſa eſſe non poteſt, niſi quia in altero caſu antecedit ſecundum rationem actus aliquis divinæ voluntatis, quo intendit tale opus bonum, & ex quo orta eſt cogitatio, quæ futura eſt cauſa illius operis; in alio vero caſu non antecedit talis intentio, ſed ſolum poſt voluntatem dandi talem cogitationem, ſequitur in Deo voluntas concurrendi cum humano arbitrio ad actum peccati, quæ eſt voluntas executiva, & alia proportionalis ponenda eſt circa opus bonum, quia etiam Deus vult concurrere ad illud. Ergo circa illum met actum bonum interveniunt ex parte Dei duo affectus ratione diſtincti: unum pertinens ad ordinem intentionis, alius vero ad executionem. Atque ita concedere videntur prædicti auctores: nam priorem intentionem expreſſe ponunt; poſteriorem autem voluntatem negare non poſſunt; tum quia illam admittunt in actibus malis, & æque vel magis neceſſaria eſt in bonis; tum etiam, quia illa prior intentio ſolum ponitur ab ipſis per modum ſimplicis affectus: & ideo neceſſaria eſt alia voluntas efficax & operativa. Quod in negotio prædeſtinationis evidens etiam eſt; nam ipſi concedunt, ante voluntatem dandi vocationem congruam præcedere ex parte Dei aliquam intentionem dandi æternam ſalutem; quia aliquis non poſſet intelligi, Deum dare talem vocationem propter talem finem. Unde etiam neceſſario concedunt, illam intentionem præcedere ante præſcientiam meritorum: quia ante primam vocationem nulla ſunt merita; & tamen poſt præviſa merita ponunt electionem juſtitiæ ad eandem æternam ſalutem; quæ eſt ex parte Dei executio activa glorificationis prædeſtinatorum, quæ in tempore fit, & illius tranſeuntis ſeu externæ electionis, qua boni a malis ſeparantur. Conſtituunt ergo eundem ordinem, & diſtinctionem actuum; ſolumque a nobis differunt, quod illam intentionem ponunt inefficacem, & per ſimplicem affectum: nos autem putamus circa prædeſtinatos eſſe efficacem & abſolutam. Hæc vero diverſitas ex aliis principiis examinanda eſt; ad præſens vero punctum nihil refert: quia, quocunq; modo ponantur, intelligimus illos ordines, & actus ad illos pertinentes eſſe diſtinctos. Aliud argumentum eſt; quia quando finis & medium comparantur, ut medium in executione ſit cauſa phyſica efficiens finem ſine interventu cauſæ liberæ, tunc fatentur, finem eſſe prius in intentione efficaci Dei, quam medium; licet ſit poſterius in executione, ut quando Deus intendit efficaciter abundantiam frumenti, & ideo ordinat pluviam, quam prius exequi vult: tunc autem neceſſario eſt ponenda alia voluntas executiva: per quam Deus poſt factam pluviam efficit abundantiam frumenti: nam hic etiam effectus in ſe, ac per ſe procedit ex aliqua voluntate Dei. Neque nunc refert, quod talis intentio efficax admittatur ab illis auctoribus in mediis phyſicis, non in moralibus: nam hoc poſtea videbimus; nam ad præſens ſufficienter concluditur illo argumento, illos ordines ac voluntates ſecundum ſe diſtingui per rationem ubicunque aliunde non repugnaverit, utramque voluntatem dictam intervenire.

Aliæ rationes, non ſatis proſpicio, quomodo mentem noſtram attingant, vel ad cauſam pertineant. Nos enim nec cogitavimus unquam, poſt finitam conſultationem & electionem neceſſariam eſſe motoſam repetitionem, aut novam conſultationem ad executionem inchoandam; neque hoc ſequitur ex prædicta diſtinctione: nam quilibet artifex expeditus ad agendū, & a fortiori Deus facta electione mediorum ſtatim incipit executionem adveniente tempore, pro quo facta eſt electio. Solum ergo dicimus, hanc executionem fieri per voluntatem ratione diſtinctam a priori intentione. Qua ratione procedat artifex ab electione, ad executionem. Addimus ſubinde ad exequendum primum medium, quod fuit ultimum in electione, ſolum eſſe neceſſarium habere cogitationem talis medii, & memoriam electionis factæ, & conſtantiam in illa, quæ omnia clariſſima ſunt in Deo, remotis imperfectionibus (loquimur enim more noſtro.) Ad voluntatem autem efficacem executivam ſecundi, & tertii, vel ultimi medii neceſſe eſt præcognoſcere, prius medium jam eſſe executioni mandatum: quia, cum media ita ſint ſubordinata, vel per ſe, vel ex vi prioris conſultationis, & electionis, non poteſt quis progredi ad executionem poſterioris medii, niſi jam intelligat medium, quod ſupponitur, eſſe executioni mandatum; atque hoc modo præſcientia abſoluta meritorum poteſt eſſe neceſſaria ad donationem gloriæ, & ad voluntatem æternam,

quam

quam Deus habet de executione illius, licet non ſit neceſſaria ad intentionem dandi gloriam: quod alii quidem admittunt de intentione efficaci; quantum vero ad præſens ſpectat, eſt eadem ratio de efficaci. Secus vero eſt de ſcientia conditionata futurorum meritorum, ſi hæc vel illa auxilia conferantur: nam hæc neceſſario præſupponenda eſt, ut poſſit intentio efficax talis finis in Deo intelligi. Nec vero propterea dicimus, ut in alia objectione ſupponitur, Deum eligere hominem ad gloriam ordine intentionis, quia ſic præſcivit illa merita; hoc enim plane repugnat; quia cum conditionalis nihil ponat in eſſe illa merita ſic præcognita non ſunt digna aliqua remuneratione; non ſunt ergo illa merita cauſa electionis, & conſequenter illa cauſalis in rigore falſa eſt, nec ſequitur, ex noſtra doctrina: ſed ad ſummum ſequitur, ex parte Dei, ut poſſit talem intentionem habere, neceſſariam eſſe illam præſcientiam, quia non poteſt haberi prudenter electio efficax, niſi ſubſint media, per quæ poſſit talis electio efficaciter executioni mandari: illorum ergo mediorum præſcientia neceſſario ſupponenda eſt in Deo; qui ſumma ſapientia & providentia omnia diſponit; hujuſmodi ergo eſt illa præſcientia conditionata, ut in proprio opera latius explicavimus.

Quo ſenſu vera ſit illa propoſitio. Deus elegit aliquos ad gloriam, ut eos ſanctos efficiat.

9 Denique non video quomodo ex dictis ſequatur, Deum eligere aliquos ad gloriam, ut eos Sanctos efficiat: hoc enim nec ſequitur ex prædicta diſtinctione, quam nunc examinamus, ut per ſe conſtat, neq; ex aliis ſententiis noſtris, quæ in medium afferri poſſint. Breviter tamen de ſenſu illius propoſitionis dicendum eſt. Si nomine ſanctitatis intelligamus eam, quæ eſt omni ex parte perfecta, id eſt, omnino pura, indefectibilis, inamiſſibilis, &c. Sic propoſitionem illam vere poſſe habere ſenſum: imo in eo recte poſſe intelligi verba Pauli ad Epheſ. 1. *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem, ut eſſemus ſancti, & immaculati in conſpectu ejus in charitate*: Si autem illa verba ſic intelligantur, illa particula, ut, non dicit cauſam finalem electionis alicujus medii, ſed dicit finem ipſum, ſeu terminum ad quem eliguntur prædeſtinati; & ideo Paulus non addidit: *Elegit nos ad gloriam, ut eſſemus ſancti*, ſicut in dicta propoſitione dicitur; & minus proprie dictum videtur, etiam loquendo de illa ſanctitate perfecta: quia gloria non eſt medium ad prædictam ſanctitatem, ſed eſt ipſamet perfecta ſanctitas: exponi tamen poteſt, quod illa particula, *ut*, non dicat cauſam finalem, ſed formalem, ſeu, quod perinde eſt, ut non dicat finalem extrinſecum, ſed intrinſecam rationem volendi, ut cum dicimur amare virtutem propter honeſtatem ejus, eſt enim gloria ipſamet ſanctitas perfecta, & conſummata.

Quo ſenſu ſit falſa.

Si autem in ea propoſitione ſermo ſit de imperfecta ſanctificatione, quæ in hac vita fit, ſic falſa eſt omnino illa propoſitio, quia hæc ſanctitas ordinatur ad illam gloriam, non e converſo. Nec vero, ſi Deus prius ratione voluit dare beatitudinem quam hanc ſanctitatem, ſequitur ad hoc decreviſſe dare beatitudinem, ut poſtea daret ſanctitatem; ſed potius ſequitur ex vi illius decreti voluiſſe in hac vita dare ſanctificationé, per quam tandem ad beatitudinem perveniretur. Sicut ſi quis decrevit habere domum, & poſtea decernit de illa paulatim ædificanda, non propterea dicetur decreviſſe habere domum, ut poſtea de illa ædificanda tractaret: electio enim, ſeu executio medii non eſt ratio, propter quam habetur intentio finis, etiamſi ex intentione finis conſequatur progreſſus ad electionem vel executionem.

Quam immerito dicant, nec inſinuaſſe quidem Auguſt. electionem ante præviſa merita.

10 Tertio afferuntur, & late expenduntur Auguſt. teſtimonia, in quibus docet electionem inter homines fieri ex præviſis meritis. Et tandem additur, nullibi Auguſtin. oppoſitum, vel leviter inſinuaſſe. Sed in hac objectione nihil eſt, quod novam petat reſponſionem. Nam Auguſt. teſtimonia omnia a nobis adducta ſunt in c.16. & in c.18. expoſita; & expoſitio revera non eſt vel leviter impugnata. Nimia vero exaggeratio eſt, cum dicitur Auguſtinum nullibi oppoſitum, vel leviter inſinuaſſe, cum Scholaſtici fere omnes eam ſententiam ex Auguſt. ſumpſerint, eamque illi attribuant. Quod ſi alii Scholaſtici fortaſſe in hac parte digni minori fide habeantur; certe D. Thomæ auctoritas non poteſt ita in hac parte contemni, ut dicamus, vel non legiſſe Auguſtinum, aut legiſſe, & non intellexiſſe, illi attribuendo ſententiam, quam nec leviter indicavit; aut intellexiſſe, & ab ejus ſententia diſceſſiſſe. Addo, præter Scholaſticos, plures alios doctiſſimos viros in Auguſtino ſatis verſatos, tum modernos, tum etiam antiquiores, partim etiam conſentientes illi in hac doctrina de Prædeſtinatione, partim contra dicentes, Auguſtino tribuere hanc ſententiam. Qui ergo credibile eſt, nec leviter alicubi eam inſinuaſſe? Denique teſtimonia a nobis adducta, & vis quæ illis infertur per contrariam expoſitionem, ut paulo ante diximus, ſatis oſtendunt Auguſtinum non leviter tantum, ſed graviſſime hanc receptam ſententiam docuiſſe. Nec de Auguſtino plura dicere neceſſe eſt.

Ut illis verbis D. Th. illum explicent pro ſua ſententia.

11 Illud tamen non omittam, quod ad ſententiam D. Tho. ſpectat, nimirum prædictos Theologos etiam voluiſſe D. Thom. ita exponere, ut noſtram ſententiam non doceat, eo quod in 1. part. qu. 23. art. 4. ſolum dicit: *Prædeſtinationem aliquorum ad ſalutem æternam ſupponere ſecundum rationem, quod Deus illorum velit ſalutem.* Quod non oportet intelligi de beatitudine alterius vitæ, nam per ſalutem æternam intelligere poſſumus juſtificationem, & perſeverantiam in gratia, ad quam Deus elegit quoſdam præ aliis. Sed in primis jam ſupra dixi fruſtra diſtingui juſtificationem, & perſeverantiam in illa, a gratia conſummata, & beatitudine, cum hæc intrinſece connexa ſint, & eadem ſit omnium ratio quantum ad hoc, quod in conſecutione ſeu executione pendet a libero conſenſu voluntatis. Imo proxime magis requiritur hic conſenſus ad gratiam & perſeverantiam obtinendam: nam poſtea beatitudo ſine nova cooperatione libera datur. Sed declarant per gratiam, & perſeverantiam in juſtitia non intelligi formalem ipſam ſanctitatem perſeverandi uſque ad finem vitæ, ſed auxilia congrua, in quibus virtute quodammodo continetur hæc juſtitia, & perſeverantia, quatenus Deus præſcit, ſi ea conferat, hominem & juſtificationi, & perſeverantiæ conſenſurum. Unde fingunt, prius ſecundum rationem, & ante præviſa merita habuiſſe hoc decretum circa prædeſtinatos, dandi illis omnia auxilia prævenientia congrua, quibus cooperando, ſicut Deus ipſe ſciebat, ſalutem conſequerentur. Et in hoc decreto dicunt conſiſtere primum illum amorem ſpecialem, quo Deus amavit prædeſtinatos præ aliis; & de hoc exponunt D. Thom. cum dicit dilectionem, ſecundum rationem præcedere prædeſtinationem: quia poſt illam univerſalem voluntatem ſigillatim decrevit Deus per prædeſtinationem talia auxilia: ſed hæc, ſicut gratis & ſine fundamento dicuntur, ita per ſeſe ſtatim diſplicent. Nam in primis illa voluntas univerſalis, ſi intelligatur diſtincta ſecundum rationem a voluntate dandi ſingula auxilia in particulari, eſt impertinens; tum quia in Deo non eſt voluntas confuſa ex parte objecti, ſed diſtincte vult, quidquid vult, ſicut diſtincte illud intelligit: tum etiam, quia illa neque eſt voluntas finis ſeu formalis intentio ejus, ut per ſe conſtat, neque etiam eſt neceſſaria, aut utilis ad finem: quia ſatis ſuperque ſunt voluntates ſingulorum mediorum, ſeu auxiliorum in particulari. Si vero illa voluntas univerſalis non eſt aliud quam voluntas totius collectionis congruorum auxiliorum, quæ in Deo eſt unica & ſimplex & diſtincte terminatur ad ſingula auxilia congrua ex vi illius conferenda: in hoc ſenſu falſum eſt poſt hanc voluntatem ſubſequi prædeſtinationem, per quam decernitur de ſingulis auxiliis in particulari. Nam, prædeſtinatio eſt in voluntate, nihil aliud eſt quam illa voluntas: ſi vero eſt in intellectu, non eſt ſecundum ſe totam poſterior illa voluntate, ſed ſunt, ut ita dicam, permixtæ, & comparantur ut prior & poſterior in ordine ad diverſa auxilia ſeu media. Quia, licet illa voluntas in re ſit una: tamen prout terminatur ad diverſa auxilia, ratione diſtinguitur, & prius terminatur ad unum, quam ad aliud ſecundum aliquem ordinem cauſalitatis, quem inter ſe habent. Et eodem modo ratio talium mediorum prout eſt in intellectu, & prædeſtinatio dicitur, prius terminatur ad unum medium quam ad aliud, & comitatur voluntatem, ita ut

licet reſpectu unius & ejuſdem auxilii hæc ratio exiſtens in intellectu, ut practice applicata per voluntatem, ſit poſterior; tamen reſpectu ulterioris auxilii eſt prior, quam voluntas dandi illud. Illa ergo voluntas univerſalis omnium auxiliorum, nullo modo poteſt antecedere totam prædeſtinationem. Præterea, quod ad D.Thom. ſpectat, in quo verſabamur, evidens eſt illum non loqui de hac voluntate, nam loquitur expreſſe de voluntate finis, quam ſupponit prudentiam, ut eſt præceptiva mediorum; conſtat autem prudentiam per ſe non ſupponere voluntatem confuſam mediorum, niſi quatenus virtute includitur in efficaci intentione ipſius finis. Item, quia conſequenter loquitur de ſalute æterna, ut eſt finis ad quem tendunt prædeſtinati: auxilia autem congrua ſive ſigillatim, ſive univerſius ſumpta, non ſunt hujuſmodi fines, ſed media. Præterquam quod nunquam apud D.Thom. reperiretur illa phraſis locutionis quod ipſa auxilia vocet æternam animæ ſalutem. Denique in ſolutione ad primum expreſſe declarat ſe loqui de electione ad gratiam & gloriam: loquitur autem de eadem electione, quæ prædeſtinationem antecedit. Eſt ergo ſatis clara mens D.Thomæ & ex illo articulo, & ex art. 7. ejuſdem quæſtionem, ut alia loca omittam.

Prima ratio quæ pugnant contra voluntatem illam efficacem, quam ponimus.

12 QUarto principaliter afferuntur variæ rationes contra aſſertionem ipſam. Prima eſt, quia voluntas dandi gloriam, ut eſt in Deo ante prævisa merita, eſt voluntas antecedens: ſed hac voluntate Deus vult, omnes homines ſalvos facere tam reprobos, quam prædeſtinatos, ut eſt in ore omnium Theologorum, & eſt optima interpretatio illius loci Pauli 1. ad Tim. 2. *Deus vult omnes homines ſalvos fieri*; ergo hæc voluntas æqualis eſt reſpectu omnium hominum, ſed non eſt efficax reſpectu omnium hominum; ergo nec reſpectu aliquorum. Reſpondetur primo, habuiſſe Deum illam voluntatem reſpectu omnium, & ex vi illius voluiſſe, & diſpoſuiſſe illa generalia media, quæ omnibus communia ſunt quoad ſufficientiam. Deinde vero alia ſpeciali voluntate efficaci elegiſſe quos voluit, etiam ante prævisa merita, & ea vi illius diſpoſuiſſe ſpecialia, & efficacia media & auxilia, quæ ſuis confert electis. Nec Theologi ponentes priorem voluntatem, poſteriorem excludunt, ſed potius fere omnes illam admittunt: neq; etiam illæ voluntates inter ſe pugnant, ut per ſe conſtat: neque etiam videntur ſuperfluæ, cum habeant diſtincta objecta, & diverſos effectus. Secundo dicitur, voluntatem antecedentem (ut in ſuperioribus etiam attigi ex doctrina Damaſceni) non ſemper eſſe inefficacem, ſed aliquando eſſe beneplaciti & abſolutam noſtrorum operum. Neque etiam eſſe de ratione voluntatis antecedentis ut ſit efficax, ſed poſſe etiam eſſe ſimplicem affectum, ut per ſe clarum eſt. Dico ergo, voluiſſe quidem Deum omnes homines ſalvos facere antecedenti voluntate, non tamen omnes eadem vel æquali; nulla eſt enim illa conſequentia: nam, licet Deus antecedenter voluerit efficaci voluntate ſalutem quorundam, aliorum vero ſolum ſimplici affectu; nihilominus verum eſt velle omnium ſalutem voluntate antecedenti. Nec Theologi aliud dicunt, ſed generatim loquuntur. Et utraque reſponſio probabilis eſt, & ſufficiens: quæ autem verior ſit, dicam, Deo dante, & in ſpeciali tractatu de Prædeſtinatione, quem præ manibus habeo.

Solvitur.

13 Secunda ratio eſt, quia de divina voluntate, & ordine actuum ejus philoſophari debemus per analogiam ad voluntatem humanam; quia non poſſumus aliter concipere voluntatem divinam; neque in illa invenitur ſecundum ſe talis ordo actuum, ſed a nobis concipitur propter illam, vel ſimilem analogiam: ſed, ſi inter homines intelligamus Principem proponere aliquod præmium bene certantibus, aut laborantibus, vel quid ſimile, & ſtabili decreto velit ſtatuere ut nulli detur tale præmium, niſi habenti talia merita; fieri non poteſt, ut talis Princeps abſoluta voluntate velit alicui dare illud præmium non cognoſcendo in illo talia opera, niſi mutet priorem voluntatem, quia illæ voluntates contrariæ ſunt: idem ergo de Deo ſentiendum eſt, nam eſt eadem proportionalis ratio. Reſpondeo in aliquo eſſe ſimilitudinem inter Deum & hominem; quæ in argumento declaratur, in alio vero eſſe diverſitatem, quæ notanda eſt, quia in eo deficit analogia; nimirum in hoc quod voluntas unius hominis non eſt ita poſita in voluntate & poteſtate alterius, ut efficaciter vel infallibiliter poſſit ab eo moveri pro arbitrio ſuo, quia nec per potentiam, nec per præſcientiam habet hanc efficacitatem vel phyſicam, vel moralem: cor autem hominis in manu Dei eſt, & quocunque voluerit, vertet illud infallibiliter, ſuppoſita conditionata præſcientia, ut in ſuperioribus declaratum eſt. Propter hanc ergo diverſitatem reſponderi poſſet ad argumentum negando ſimpliciter analogiam. Si tamen non ſit ſermo de voluntate efficaci cum æqualitate, ſed cum proportione, ſic reſpondeo negando minorem. Poſſet enim ille Princeps, quantum in ſe eſt, velle ut familiaris ſuus (verbi gratia) vel amicus, in quo nullum adhuc cognoſcit meritum vel opus, conſequatur illud præmium, non quidem ita ut perſeverans ſine merito, illud obtineat: ſed ita ut conſequenter velit illum habere merita proportionata illi præmio, eaque illi procurare, quantum in ipſo eſt; nam hoc modo illæ voluntates non ſunt repugnantes: nam per unam ſtatuitur lex de modo & via obtinendi illud præmium: per aliam vero intenditur idem præmium alicui perſonæ ut conſequendum per eadem media, non quia in illa perſona præſupponantur, ſed quia illi dabuntur, & præordinabuntur ea vi illius intentionis. Nam hoc modo poteſt ipſemet homo antequam habeat merita efficaciter intendere conſequi illum finem, non quidem ſine meritis, ſed procurando illa ex vi illius intentionis. Idē ergo poterit Princeps; nulla enim ſufficiens ratio differentiæ aſſignatur, quidquid alii dicant. Quod facile patebit, ſi in tertia perſona exemplum adhibeamus. Poteſt enim quidam alius diſtinctus a Principe intendere efficaciter, quantum in ſe eſt, ut alius conſequatur illud præmium, licet in illo nondum viderit meritum, non tamen volendo ut ſine merito illud obtineat, ſed conſequenter volendo totam ſuam induſtriam & diligentiã adhibere, ut ille habeat merita proportionata illi præmio. Quod totum in hujuſmodi tertia perſona circa alium eſt liberale & gratuitum, quamvis conſecutio præmii poſtea futura ſit ex juſtitia. Atq; hoc quidem, quod in tertia perſona explicuimus, tam familiare eſt, ut nihil frequentius eſſe videatur. Sic enim pater efficaciter, quantum in ſe eſt, intendit recte & honeſta filium ſuum conſequi hanc dignitatem, vel illam, quamvis nondum in illo prævideat merita, vel diſpoſitionem debitam, quia virtute vult hanc ei procurare: & ideo ſtatim eligit media, nimirum ut ſtudeat, honeſte vivat, &c. Quod ergo in tertia perſona facile intelligitur, in ipſomet Principe non majori difficultate intelligitur, ſi advertamus duplicem poſſe induere perſonam, ſ. legiſlatoris, ac judicis, qui daturus eſt præmium juxta rationem meriti, & amici, qui ex benevolentia alicujus poteſt eidem velle illud præmium, & merita quæ ad illud neceſſaria ſunt. Ad hunc ergo modum de Deo philoſophamur, & talis eſt voluntas dandi gloriam, quam in Deo ponimus ante præſcientia meritorum, ut circa quintam rationem magis declarabimus, nam fere cum hac coincidit.

Solvitur.

Tertia ratio eſt, quia, licet in mediis, quæ ſunt phyſica cauſa conſecutionis finis, poſſit intentio efficax præcedere intentionem mediorum: tamen, quando media ſunt tantum cauſa moralis, & quaſi diſpoſitio neceſſaria ejus conſequuturus eſt finem, non poteſt in eo ſaltem, qui daturus eſt talem finem ſeu præmium, intentio efficax eſſe prior ſecundum rationem, quam præintelligantur talia merita: ſed in præſenti merita ſunt media ad gloriam non tanquam cauſa phyſica, ſed moralis: ergo intentio efficax dandi gloriam non poteſt ordine rationis antecedere præſcientiam meritorum. Major declaratur ex differentia inter media phyſica, & moralia: nam illa ex ſe & ab intrinſeco habent virtutem cauſandi ſine relatione ad voluntatem alterius; & ideo, licet prius intendatur finis ſine præſcientia, vel particulari voluntate talis medii, ſi tamen poſtea eligatur, ex ſua virtute operabitur & conducet ad executionem finis: at vero medium morale non operatur ex ſola virtute intrinſeca, ſed ut rela-

Secunda ex analogia [illegible] humana.

Tertia ratio petita ex diverſitate; quæ eſt inter media moralia & phyſica.

relatum ad voluntatem ejus qui daturus eſt finem intentum, ut patet in merito, quod debet ab alio acceptari; & eſt idem ſuo modo de impetratione, morali diſpoſitione, &c. Ut autem hæc acceptentur per voluntatem alterius, neceſſe eſt præcognoſci: ergo impoſſibile eſt, ut is qui daturus eſt tale præmium, efficaciter illud velit alicui niſi poſt præviſa ejus merita.

Diſſolvitur

15 Reſpondetur negando majorem. Nam, ſi præciſe ſiſtamus in ratione finis, & medii, ſemper intentio finis eſt prius ſecundum rationem electione mediorum, ſive media ſint phyſica, ſive moralia; & ſive aliquis ſibi ipſi intendat conſecutionem talis finis (quod ab aliis etiam admittitur) ſive alteri, ſive is qui intendit, ſit is qui effecturus eſt, ſeu daturus finem, ſive alius, ut in reſponſione ad ſecundam rationem declaratum eſt. Ratio enim generalis eſt, & eadem in omnibus, quia finis ut finis eſt cauſa mediorum, tam moralium, quam phyſicorum; ergo ex ſuo genere debet eſſe prior, quam media quæcunque illa ſint: non eſt autem prior executione, ergo intentione. Rurſus in ipſo intendente & eligente, interior eſt cauſa vel ratio electionis: in nobis enim, qui imperfecto modo, & per varios actus operamur, intentio cenſetur eſſe cauſa efficiens aliquo modo electionis: in Deo vero, in quo non eſt actuum diſtinctio in re, nec cauſalitas realis eſſe poteſt; tamen quatenus eſt aliqua diſtinctio rationis, intentio finis eſt ratio electionis, quia ratione illius applicatur voluntas ad eligenda media ſive phyſica, ſive moralia: fruſtra ergo inventa eſt illa diſtinctio.

Nec ratio, qua ſuadetur & declaratur, efficax eſt: nam licet medium morale habeat ſuam cauſalitatem quaſi effectivam ſeu moralem per reſpectum ad voluntatem alterius, qui daturus eſt finem, tamen quatenus actu exercet hanc cauſalitatem, non comparatur ad finem, ut effectus ad cauſam, ſed ut cauſa ad effectum in alio genere; & ideo jam non conſideratur ſecundum ordinem intentionis, ſed ſecundum ordinem executionis. Siſtendo autem in ordine intentionis, & conſultationis, quando intenditur finis, per hæc media moralia conſequendus non intenditur propter ipſa media, ut (verbi gratia) propter merita tanquam propter finem; id enim plane repugnat (alioqui finis ordinaretur ad media, ut ad finem) & ideo intentio talis finis ut ſic non prærequirit ſcientiam talium mediorum, ut exiſtentium vel futurorum abſolute, ſed ut poſſibilium & efficacium in ſuo genere ad talem finem, ſi ad illum eligantur; & tunc intenditur finis, ut obtinendus per talia media, vel implicite per intentionem, vel formaliter per electionem amata, non quia præſupponuntur futura, & ideo placent: ſed quia ex vi intentionis & electionis ordinantur ut fiant, & placeant, & acceptentur ab eo, qui daturus eſt præmium. Quamvis ergo hæc media cauſent per reſpectum ad ejus voluntatem, qui daturus eſt præmium: non ideo neceſſe eſt, ut ſciantur futura, & placitura illi abſolute, ſed ſatis quod præcognoſcantur apta & digna ejus acceptatione, ſi fiant, ut poſſint eligi ſeu ordinari ad talem finem. Quocirca quando Deus dicitur propter merita exiſtentia, vel præviſa dare & velle dare gloriã, jam tunc merita non conſiderantur ut media eligenda, ſed ſecundum aliam rationem cauſæ, quæ ad efficientem vel diſpoſitivam revocatur. Quando enim dicimus Deum dare præmium propter merita, illud, *propter*, non dicit cauſam finalem, ut per ſe conſtat, quia meritum non eſt finis præmii: ſed dicit moralem cauſam effectivam vel diſpoſitivam: ſicut etiam Deus dat gratiam propter contritionem, vel pluviam propter orationem; & ideo in hoc ordine mirum non eſt quod præſcientia talis cauſæ proximæ ſupponatur ante voluntatem dandi effectum propter illam: quia jam illa voluntas non pertinet ad ordinem intentionis, ſed electionis, quam ſupra late declaravimus ſupponere præſcientia meritorum.

Quoad præſens inſtitutum, nihil fere diſcriminis eſt inter media phyſica & moralia.

Neq; in hoc fere eſt ulla differentia inter media phyſica & moralia, præter illam quæ conſiſtit in ipſo modo cauſalitatis, a quo habent ut dicantur phyſica, vel moralia media. Declaratur: quia ordine intentionis prius vult Deus infundere animam rationalem corpori, quã velle cum ſemine concurrere ad diſponendum illud, & ad priorem voluntatem non neceſſe eſt ſupponere præſcientiam abſolutam futuræ actionis ſeminis ad diſponendum corpus, ſed ſatis eſt præcognoſcere virtutem & aptitudinem ſeminis, ut poſſit eligi tanquam medium ad illum finem. Poſtea vero quam Deus eligit hoc medium, & voluit concurrere cum ſemine ad diſponendum corpus, videns jam illum eſſe diſpoſitum, vult in executione infundere animam corpori, quod videt jam eſſe diſpoſitum; & in hoc ordine æque neceſſarium eſt præſupponere medium illud quamvis phyſicum eſſe jam poſitum in re vel in præſcientia. Idemque intelligi poterit in quolibet alio medio phyſico. Solum eſt diverſitas, quod in aliis effectibus ipſa media aliquando per ſe attingunt ad effectionem phyſicam ipſiuſmet effectus, qui propoſitus fuerat ut finis eorum. Sed hoc nihil refert ad rem de qua agimus, & ad conſtituendum debitum ordinem inter finis intentionem, & executionem mediorum. Atque hæc doctrina clarior fiet ex ſolutione quintæ rationis.

Ratio quarta quæ probant, per illam voluntatem efficacem libertatem deſtrui.

16 QUarta ratio, in qua ſit magna vis, eſt quia per hanc electionem efficacem ad gloriam ante præviſa merita tollitur liberum arbitrium, ita ut non ſit in poteſtate hominis ſic electi gloriam amittere. Probatur ſequela: quia nullus poteſt reſiſtere efficaci voluntati Dei: ergo poſita illa voluntate non manet poteſtas ad oppoſitum: ergo tollitur indifferentia: ergo & libertas. Nec ſatisfit communi reſponſioni de ſenſu compoſito & diviſo: nam hic locum habet doctrina Anſelmi, qua nos uſi ſumus, quod ſenſus compoſitus, qui eſt ex ſuppoſitione antecedente uſum libertatis, ſi neceſſario infert actum, tollit etiam libertatem ejuſdem actus. Probatur: quia illud decretum ponitur a nobis efficax & antecedens præſcientiam meritorum, ac liberi conſenſus voluntatis, & neceſſario infert actum: ergo eſt ſuppoſitio antecedens qualis ab Anſelmo deſcripta eſt: ergo tollit libertatem.

17 Hæc ratio ſufficienter, ut exiſtimo, eſt in ſuperioribus a nobis adducta, & apud me eſt omnino inefficax, & in hoc etiam improbabilis, (quod de tertia etiam ratione dici poſſet) quod probare conatur eſſe impoſſibile Deo efficaciter eligere aliquem ad gloriam libere conſequendam: quod nullus antiquorum Theologorum dixit, illorum etiam qui putant de facto talem electionẽ in omnibus ſalvandis non præceſſiſſe. Imo etiam eo tendit illa ratio ut probet, non poſſe Deum abſoluta voluntate prædefinire aliquem actum liberum, vel effectũ interventu cauſæ liberæ neceſſario exequendum, ante præſcientiam abſolutam liberi uſus: quod prædicti auctores conſequenter concedunt. Unde etiam in particulari docent, Deum non elegiſſe efficaciter beatiſs. Virg. ut eſſet mater Dei, niſi propter merita ejus jam abſolute præviſa. Quod ſi argumentemur, quia Deus ideo dedit B. Virgini tantam gratiam, & tam inſignes actus, & ad illos efficax auxilium, ut per illos ſe diſponeret ad dignitatem matris Dei, quam illi dare volebat: reſpondent, hoc ſolum eſſe verum de quadam voluntate inefficaci, qua Deus deſiderabat hanc fœminam matrem Dei efficere, ſi ipſa ſe diſponeret. At quis unquam Sanctorum, ac Theologorum ita locutus eſt, ut Deus inefficaciter deſideravit beatam Virginem efficere matrem Dei, prius quam efficaciter id voluerit? aut quomodo credibile eſt, Deum tanta gratia præveniſſe beatam Virginem, ut a peccato originali eam præſervaret, & quod nondum eam in matrem ſuam efficaciter elegiſſet, ſed ſolum quod ea velleitate quadam eam deſideraverit matrem ſuam efficere: aut quæ eſt neceſſitas illius imperfecti actus, & conditionati, cum in poteſtate Dei ſitum eſſet efficaciter facere, ut illa conditio in re poneretur; imo eum hoc facturus eſſet ex vi illius primæ intentionis. Adde, eadem ratione dicturos eſſe hos Theologos, Deum non potuiſſe velle ac prædefinire non redimere abſoluta & perfecta voluntate ante præviſa Chriſti merita, & paſſionem, &c. nam ille effectus prædefiniendus talis erat, ut non niſi per media moralia & libera efficiendus eſſet. Omitto alia ſuperius tacta, propter quæ nunquam

Quid ſentiatur improbabile in ratione iſta.

potui in hanc venire ſententiam, præſertim, quia quoad hanc partem, in argumento a libertate ſumpto nullam vim unquam intellexi.

Reſpondetur ad rationem.

18 Reſpondeo igitur negare ſequelam. Ad probationem autem dico, ſenſum compoſitum hic optime applicari, & ad neceſſitatem illam, quæ ex illo decreto infertur, eſſe conſequentiæ tantum, non conſequentis. Conſequenter etiam nego decretum illud eſſe ſuppoſitionem antecedentem; de qua Anſelmus locutus eſt. Tria enim illi deſunt, quæ neceſſaria ſunt. Primum eſt, ut ſuppoſitio illa antecedens inferat infallibiliter aliquem actum in particulari, & cum determinatis circumſtantiis, circa quem talis ſuppoſitio verſetur, quia libertas non in univerſali, ſed in particulari exercetur. Per electionem autem efficacem ad gloriam, ſi nihil aliud addatur, non determinatur homo ad aliquem actum voluntatis ſuæ in particulari: ſed ad ſummum infertur ex illa ſuppoſitione, quod homo operabitur in hac vita, prout oportuerit ad finem illum conſequendum: ſub qua generalitate poterit maximam libertatem exercere, adeo ut neque quoad ſpecificationem actuum determinatus ſit: poterit enim interdum bene, interdum male operari, dum tandem ſalvetur. Quod ſi adhuc inſtetur, ſaltem eſſe determinatum ad hoc, ut perire non poſſit, reſponderi poſſet hoc nullum eſſe inconveniens in prædicto ſenſu compoſito, quia illa determinatio non eſt in homine, ſed in Deo: in homine vero ſemper mandatur executioni ſine præjudicio libertatis. Sicut, ſi Deus ſtatueret abſolute non dare homini in toto diſcurſu vitæ auxilium aliquod ſpeciale ad non peccandum infallibili conſequentia ſequitur illum aliquando peccaturum, non tamen ſequitur, privari ulla ſ[illegible]ionata libertate. Atque hoc caput ſufficit ad formam argumenti ſolvendam, tamen neque univerſaliter ſatisfacit quoad omnes prædefinitiones divinas, neque etiam in præſenti declarat rem totam: nam poteſt fingi caſus in quo neceſſarius ſit aliquis actus in particulari ad gloriam conſequendam.

Quæ ſuppoſitio antecedens libertatem tollat.

19 Secundo ergo neceſſarium eſt ut ſuppoſitio antecedens talis ſit, quæ per ſe immutet voluntatem humanã, eamq; omnino determinet ad actum ex vi ſuæ cauſalitatis, quod non habet decretum illud divinum, quod per modum intentionis ponitur, ut ſatis in ſuperioribus declaravimus. Dicetur fortaſſe, juxta hanc interpretationem, inutilem & nullius momenti eſſe doctrinam Anſelmi: tunc enim perinde eſt ac ſi diceretur, ſuppoſitionem neceſſitantem voluntatem tollere libertatem. Reſpondetur, negando ſequelam: non enim defuerunt qui dicerent, ſuppoſitionem omnino determinantem voluntatem noſtram non tollere libertatem. Merito ergo docere potuit Anſelmus, ac declarare, ſuppoſitionem ſic præoccupantem & determinantem voluntatem, impedire liberum ejus uſum. Dices, non ſolum hoc docuiſſe Anſelmum, ſed etiam, omnem ſuppoſitionem priorem omni uſu libero, & neceſſaria conſecutione inferentem aliquem uſum determinatum voluntatis, talem ex neceſſitate eſſe, ut per ſe determinet ad unum ipſam voluntatem; & conſequenter tollat libertatem: nam, ſi hanc vim non habeat, non eſt unde poſſit habere tantam connexionem cum effectu, ut neceſſaria conſecutione illum inferat. Reſpondeo, imo eſſe aliam viam & rationem fundandi illam neceſſariam illationem, media ſcientia conditionata liberorum effectuum, ut ſupra ſatis declaratum eſt. Neque hic eſt abuſus hujus ſcientiæ conditionatæ, ut alii nobis objiciunt; quia nihil eſt magis proprium prudentis artificis, quam velle efficaciter optimos effectus per ſe, vel per miniſtros ſibi ſubordinatos efficiendos: ſi in potentia & in ſapientia ſua habet modum quo poſſit infallibiliter & efficaciter facere ut illi effectus fiant, eo modo quo ipſe fieri decreverit: ad hanc autem divinam ſapientiam ſpectat illa conditionata ſcientia.

20 Hinc dicitur tertio, ſuppoſitionem antecedentem, quæ tollit libertatem, talem eſſe debere, ut non includat reſpectum ad aliam ſuppoſitionem conſequentem quam virtute includat, & in qua nitatur aliquo modo, ſaltem quantum ad hoc, ut ipſa exhiberi poſſit; alioqui illa ſuppoſitio jam non eſt omnino antecedens, & ille reſpectus quem habet ad conſequentem, ſatis eſt, ut non tollat libertatem: quod manifeſte declaratur ita eſſe in illo decreto. Nam, licet Deus illud præhabeat, antequam videat merita per uſum liberum abſolute futura, neceſſario tamen ſupponit ſcientiam conditionatam illius, ſine qua non poſſet Deus habere illud decretum de actu libero, ut ſic: & ex hac parte jam fundatur illa ſuppoſitio antecedens in altera conſequente, & illam virtute includit; quia ex vi illius decreti cogitur, ut ita dicam, Deus ad applicanda illa media, quibus ſcit voluntatem humanam movendam ad uſum liberum, atque ita plane fit ut nullam libertatem tollat. Unde, licet in urgenda hac quarta ratione multa dicantur, & contra varias reſponſiones, variis etiam modis replicetur: nihil tamen invenio, quod contra hanc noſtram reſponſionem dictum ſit, ut illi aliud addere ſit neceſſarium.

Contra illos retorquetur ratio ab ipſis facta.

21 Addo vero, idem argumentum cum eadem efficacia retorqueri poſſe contra illos auctores. Nam voluntas abſoluta dandi vocationem congruam, ſuppoſitio eſt antecedens præſcientiam abſolutam actus liberi; jam ergo fit argumentum: poſita illa voluntate non poteſt cum illa componi, ut voluntas humana non operetur, quia non poteſt tali voluntati Dei reſiſtere: ergo in illo ſenſu compoſito voluntas non poteſt non operari; ergo tollitur libertas, quia illa ſuppoſitio eſt antecedẽt. Dices, ſi voluntas illa per ſe ſola conſideretur, ea non obſtante, poſſe voluntatem humanam non operari: quia illud decretum Dei non habet pro objecto ipſummet actum, ſicut habet voluntas præfiniens ipſum actum. Sed contra, quia Deus non tantum vult dare hanc vocationem, quæ eſt congrua, ut ſupra dicebam: ſed vult dare illam ut eſt congrua, & efficax; ergo cum illa cõponi non poteſt, ut voluntas humana ei reſiſtat, ergo ſaltem hoc modo negare non poſſunt, quin ſit verum illud Auguſt. *Volenti ſalvum facere nullum humanum reſiſtit arbitrium.* Item alii auctores fatentur hanc voluntatem ſaltem eſſe virtualem præfinitionem actus; voluntas autẽ humana ita non poteſt reſiſtere virtuali Dei voluntati efficaci, ſicut & formali. Itẽ aiunt in illa voluntate ſua ſufficienter præſcire Deum talem effectum eſſe futurũ; ergo implicat contradictione ſtante illa voluntate, non ſequi effectum, & voluntatem humanam non operari. Idem ergo nodus illis ſolvendus ſupereſt: ejus autem ſolutio non eſt alia niſi a nobis tradita.

Occurritur illorũ ſolutioni.

Quinta ratio ducta a temporali retributione gratiæ.

22 QUinta ratio eſt, quia repugnat prædeſtinatos eligi ad gloriam ex æternitate ſine meritis, & in tempore illam non recipere abſq; meritis. Quia Deus non aliter dat gloriam in tempore, quam ab æterno dare decrevit; alias, vel mutaret, vel non impleret decretum: cum ergo de fide certum ſit, electos non recipere in tempore gloriam niſi ex meritis, non potuerunt in æternitate eligi abſq; illis. Et confirmatur; nam velle gratis aliquid dare, & poſtea non dare, niſi ex titulo oneroſo ex juſtitia, repugnantia ſunt: non enim poſſunt illi duo tituli ſimul conjungi: nam unus includit negationem alterius: ergo, ſicut in tempore datur gloria non gratis, ſed ex oneroſo titulo meritorum, ita electio ad illam ex eodẽ titulo facta eſt. Unde etiam in Scriptura quando præmium ultimum pro meritis dandum dicitur, pro ratione redditur; quia in æternitate ſub hac lege præparatum eſt juſtis tale præmium. Hic enim eſt ſenſus verborum Chriſti Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei, poſſidete paratum vobis regnum ab origine mundi;* & ſubdit rationem: *Eſurivi enim, & dediſti mihi manducare, &c.* Indicans hanc eſſe rationẽ ob quam eis fuit regnum præparatum, & non tantum collatum. Quod etiam ſignificant illa verba 1. ad Corinth. 2. ex Iſaia 64. *Oculus non vidit, &c. quæ præparavit Deus diligentibus illum;* & clarius Jacobi 2. *Nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo, divites in fide, & heredes regni, quod promiſit Deus diligentibus ſe?* Sicut ergo eligit Deus ad regni hæreditatem, quos pauperes in hoc mundo, ita etiam quos videt eſſe divites in fide. Tandẽ confirmatur, quia ſi Deus elegiſſet abſolute aliquos ad gloriam abſque prævisis meritis, verum eſſet dicere ex vi illius decreti eos habituros eſſe beatitudinem, etiam

ſi non

zed by Google

ſi non habeant merita, quia illud decretum eſt abſolutum, & nullam includit conditionem; ergo quacunq; ſublatum, habebit effectum.

Solvitur prædicta ratio.

23 Hæc ratio in quadam æquivocatione verſari videtur. Aliud eſt enim gratis diligere, vel eligere aliquẽ ad gloriam; aliud vero aliquem ad gloriam gratis ei conferendam: in priori enim locutione liberalitas ſeu gratia conjungitur cum actu diligendi, illique attribuitur: in poſteriori vero conjungitur cum objecto electionis, & executioni ejus attribuitur. Similiter in his locutionibus poteſt eſſe æquivocatio, *ex meritis prævisis velle dare gloriam*, aut *velle dare gloriam propter merita*: nam in priori ſignificatur, merita eſſe rationem decreti liberi prout terminatur ad gloriam; in poſteriori vero ſolum ſignificatur, merita eſſe rationem ipſius gloriæ, ſeu collationis ejus. Quod autem hæc duo diverſa ſint, & ſeparabilia, exemplis, & ratione convinci poteſt. Et primum affero exemplum in hac eadem materia, quod adverſarii negare non poſſunt. Nam Deus, ſaltem voluntate antecedente ſimplicis affectus, vult omnes homines conſequi gloriam; hunc ergo affectum gratis habet Deus; quia non præcedunt merita prævisa ipſorum hominum (nunc enim de Chriſto non agimus) in quibus fundetur; & tamen per illum affectum nullo modo vult aut deſiderat Deus, ut homines gratis conſequantur gloriam; alioquin haberet gloriam antecedentem repugnantem ſuæ legi ſeu abſoluto decreto, quæ in nullo hominum impleretur. Affectus ergo ille, quamvis ex parte actus habeatur, ex parte objecti non terminatur ad gratis dare ſeu accipere, ut ſic dicam: ergo illa duo plane diſtincta ſunt, & ſeparabilia: nam, ſine meritis hominum habet Deus illum affectum; non tamen per illum appetit, ut homines obtineant gloriam ſine meritis. Simile exemplum humanum eſt; quando Rex proponit varia præmia certantibus ſtrenue, vel quid ſimile: nam offerendo præmia, liberalitate utitur; quia propter alicujus meritum non facit, atque ita gratis vult, ut præmium detur ſtrenue certantibus: non tamen vult ut eis gratis detur, ſed ex juſta diſtributione. Idem videre licet in contractibus juſtitiæ commutativæ: nam velle rem aliquam vendere, aut hunc operarium conducere potius quam illum, ex mera voluntate eſt, & ideo poteſt aliquis dici gratis id velle etiamſi rem ipſam non vellit gratis donare. Ratio eſt clara, quia, cum actus & objectum diſtincta ſint, poteſt aliqua conditio convenire actui, quæ non apponatur in objecto. Unde actus amoris, qui eſt velle bonum alicui, poteſt gratis haberi, quamvis per illum non velimus ut alius gratis obtineat bonum illud: nam etiam eſt magnus amor alterius velle ut bonum conſequatur etiam ſua induſtria & labore, eoque erit major talis amor, quo fuerit efficacior, & maxime ſi ex illo oriatur voluntas efficax juvandi talem hominem ad illud bonum conſequendum.

24 Theologi ergo, qui aſſerunt, Deum gratis eligere prædeſtinatos ad gloriam obtinendam, ſolum dicunt, Deum ſola ſua voluntate abſque ullo hominis merito habuiſſe talem affectum abſolutum & efficacem ad tales homines; non tamen dicunt, per illud decretum voluiſſe ut tales homines gratis & ſine ullo labore ſuo gloriam conſequerentur; in ratione autem facta hoc poſterius illis imponitur, quod non dicunt, neque ex priori dicto ſequitur, cum oſtenſum ſit hæc duo eſſe diſtincta, & ſeparabilia. Nec poteſt cum probabilitate dici, illa duo diſtingui & ſeparari poſſe in affectu ſimplici, & non in amore efficaci: quia nulla ratio differentiæ reddi poteſt: & exempla adducta tam hic, quam circa ſecundam & tertiam rationem oſtendunt, doctrinam datam habere locum tam in voluntate efficaci, quam in ſimplici affectu. Et ratio adducta ex diverſitate actus, & objecti, æque procedit in efficaci amore. Ac deniq; res ipſa per ſe explicata videri facile poteſt; fingamus enim, aliquem, qui non eſſet Deus, nec largitor gloriæ, aut alterius præmii, habere tantam poteſtatem & cognitionem humanæ voluntatis, ut ſuis conſiliis infallibiliter poſſet eam ducere quo vellet, conſtituamuſque præmium gloriæ eſſe propoſitum a Deo cuilibet facienti tale opus virtutis: & idem eſt ſi præmium aliud ſit a Rege propoſitum militanti, verbi gr. per annum: talis ergo homo poſſet efficaciter velle, ut Petrus, verbi gratia, gloriam vel tale præmium conſequatur: quam voluntatem gratis haberet, non tamen vellet, ut Petrus gratis obtineret præmium, ſed juxta legem ſtatutam, ut per ſe patet. Illam autem voluntatem tunc eſſe poſſibilem patet: quia eſt de objecto poſſibili in ſe & reſpectu talis hominis, & nullum includit modum repugnantem. Illa autem hypotheſis, quam declarationis gratia in homine fingimus, in Deum vere convenit: ergo etiam in amore ejus efficaci ſunt illa duo diſtincta & ſeparabilia. Nam quod Deus ipſe ſit, qui largiturus eſt præmium, nihil difficultatis addit, cum Deus poſſit utramque perſonam ſubire, ut ſupra declaravi. Atque hæc videbantur ſatis eſſe ad argumenti ſolutionem.

Quod ſit objectum voluntatis efficaci, quem ponimus.

25 Ut tamen res evidentior fiat, oportet amplius declarare, quod ſit objectum illius amoris gratuiti prædeſtinatorum. In quo ſupponimus objectum illud eſſe gloriam eorum. Inquirimus vero quomodo ſe habuerit illa conditio gratis, vel non gratis, aut ex meritis obtinendi gloriam in objecto illius electionis. Tribus ergo modis intelligi poteſt ſe habuiſſe. Primo poſitive ac definite, ita ut per illam electionem voluit Deus donare gratis beatitudinem omnibus illis hominibus: & hoc dici poteſt de omnibus adultis. Idque convincit optime quinta ratio facta, poſſet autem id dici de infantibus, & ſi qui alii ſunt, qui ſine propriis meritis de condigno beatitudinem conſequuntur; de quo alias: in his nulla eſt repugnantia, quia in tempore non obtinent beatitudinem, ut coronam juſtitiæ, ſed tantum ut hæreditatem: & ideo potuerunt ſtatim in primo ſigno ita eligi ad gloriam gratis obtinendam.

Alter modus explicandi quod ſit illud objectum.

26 Secundus modus eſt, ut in primo ſigno Deus præciſe voluerit dare illis hominibus gloriam nihil ſtatuendo de ejus conditione, an gratis vel non gratis eſſet danda; ita ut objectum illius voluntatis, nec fuerit donatio liberalis gloriæ, nec juſta retributio, ſed præciſe collatio illius boni: poſtea vero per electionem decreverit Deus, ut illa voluntas prius per merita, & non aliter executioni mandaretur; & ideo tandem in ordine executionis ſolum voluerit glorificationem electorum, tanquam retributionem. Hic vero dicendi modus mihi etiam non placet, quanquam probabilis ſit, & per illam quintam rationem non ſatis impugnetur.

Rejicitur.

Nam licet donatio in re exercita nunquam poſſit eſſe, niſi in aliqua ſpecie, ſcilicet vel liberalis donationis, vel ſolutionis juſtæ, &c. tamen in voluntate & intentione poteſt ſecundum rationem generalem objici. Nam ſi Petrus, verbi gratia, videat Paulum creditorem ſuum in magna aliqua neceſſitate conſtitutum, poteſt abſoluta voluntate ſecum ſtatuere illi ſubvenire; poſtea vero ſecum deliberare an donando vel ſolvendo debitum illi ſubventurus ſit. Unde fit ulterius, ut licet poſtea ſtatuat illi ſubvenire ſolvendo debitum, non propterea mutat priorem intentionem, ſed eligat medium quo & illa intentio impletur, & quodammodo determinatur & applicatur ad opus: quia de ſe erat indifferens, nec poterat in illa generalitate impleri. Sic ergo in præſenti, licet Deus poſt illam electionem velit illam impleri per merita, non propterea mutat vel in re minima prius decretum, quidquid alii objiciant, variantes ab electione gratis concepta ad gratiam ſeu liberalitatem in objecto poſitam: & ideo inveniunt mutationem vel repugnantiam, cum nulla ſit. Quia, licet Deus ex vi illius decreti non reſpexerit merita, non tamen illa excluſit; & ideo, licet adjungatur voluntas meritorum, non eſt mutatio. Quod in aliis rebus facile intelligi poteſt: nam, licet Deus velit (verbi gratia) fructuum ubertatem hoc tempore, quæ per varias cauſas & media fieri poteſt, quamvis ex vi illius intentionis non determinet modum, & per electionem illum definiat, ut (verbi gratia) quod ubertas illa eveniat per cauſas naturales, aut per miraculum, vel per orationem alicujus, aut ſine illa, non propterea mutat illam priorem intentionem, ſed exequitur illam.

Rurſus juxta hunc modum facile etiam dicitur, Deum ab æterno præparaſſe juſtis gloriam ex meritis obtinendam, non quod præparatio ipſa facta ſit ex meritis; ſed quod objectum illius præparationis fuerit gloria ex meritis; ita tamen ut illa præparatio non intelligatur facta per nudam intentionem gloriæ, ſed

ad-

adjuncta etiam electione mediorum, ſeu potius per totam prædeſtinationem. Neceſſarium eſt autem juxta hunc modum dicendi fateri, quod ſtante præciſo decreto dandi gloriam electis, illi habituri ſint gloriam, ita ut ſi per impoſſibile non haberent merita, illam eſſent conſecuturi; tamen hæc conditionalis eſt ex hypotheſi impoſſibili, ſuppoſito alio decreto voluntatis meritorum, ratione cujus verum eſt neminem conſecuturum gloriam ſine meritis. Quod ſi quis dicat non fuiſſe impoſſibile Deum non habere hoc poſterius decretum circa merita, ſuppoſito priori circa gloriam, & ideo abſque hypotheſi impoſſibili ſimpliciter eſſe verum dicere, quod, licet hi homines non haberent merita, conſequerentur gloriam, reſponderi poteſt concedendo totum, & ſine magno incommodo: quia tunc fuiſſet alia æterna diſpoſitio voluntatis divinæ, ſi non in intentione, ſaltem in mediorum electione. Quando autem nunc dicitur, ex vi præſentis decreti æterni divinæ voluntatis fieri non poſſe ut electi conſequantur gloriam ſine meritis, ſatis eſt id verificari reſpectu adæquati decreti, ut comprehendit finem, & media, licet non verificetur reſpectu intentionis finis ut a nobis præciſe conceptæ. Sic ergo facile defendi poſſet ille dicendi modus. Nihilominus tamen, ut dixi, mihi non probatur: quia ſine cauſa ponit illam intentionem confuſam & abſtractam in Deo, quæ de ſe vel imperfecta, vel minus perfecta eſt. Quia in exemplo adducto quando homo deliberat de aliqua actione ſua, & prius determinat de genere, & poſtea conſultat de ſpecie; ideo eſt, quia non ſtatim perſpicit quid magis expediat; nam ſi totum ſtatim comprehenderet, perfectum decretum ſtatim faceret: ita vero ſe habet Deus in primo ſigno rationis: & aliæ rationes colligentur ex his, quæ in puncto ſequenti dicemus.

Tertius ac certior modus.

27 Tertio ergo modo intelligendum eſt, objectum illius electionis fuiſſe beatitudinem ut coronam juſtitiæ, ut obtinendam ſecundum juſtitiæ leges: ſic enim perfectiori modo haberi intelligitur: nam ex parte objecti requirit actum juſtitiæ, & ex parte actus gratuiti habet rationem miſericordiæ. Neque iſti duo ſimul repugnant, quia, ut ſupra dicebam, velle ut alter perficiatur per viam juſtitiæ, gratuitus & liberalis amor, & magna miſericordia erga illum eſt. Et quamvis per illum amorem non detur alteri gratis bonum quod illi amatur; ipſe tamen amor gratis donatur, & ratione illius tanquam ex radice multa alia bona gratis danda erunt, per quæ fiet, ut gloria ex juſtitia detur. Sic ergo declarata hæc intentio, perfectiſſima eſt, & facile intelligitur, & ceſſant omnes objectiones: quia nec ſequitur aut gloriam gratis eſſe dandam ex vi illius, neque mutari decretum ſi juſtitia exigatur, neque dandam eſſe gloriam ex vi illius decreti, ſi non habeantur merita, quia jam tunc non poſſet eſſe corona juſtitiæ. Denique intelligitur optime quomodo etiam ex vi illius præciſæ intentionis præparata ſit gloria prædeſtinatis ut præmium: ſicut voluntate antecedente etiam dici poteſt Deus præparaſſe regnum cælorum reprobis: nam propter illud obtinendum illos creavit, non tamen eis illud præparavit abſolute, vel quomodocumque, ſed ut coronam juſtitiæ: nam hoc affectu, & non alio illud eis optat. Atque utroque modo exponuntur ſufficienter loca Matthæi, & Pauli: nam locus Jacobi non recte adducitur: non enim eſt ſenſus, Deum elegiſſe in pauperibus divitias fidei, quas præcognovit: has enim æque amat in divitibus, ſi illas habeant: ſed ſenſus eſt elegiſſe pauperes, ut eos faceret divites in fide, ſicut elegit (verbi gratia) Apoſtolos, ut recte exponit Auguſt. l. de prædeſt. Sanct. cap. 17.

Juxta illū objectiones ſolvūtur per quam facile.

28 Nec vero ex prædicta expoſitione ſequitur, illud decretum ſupponere præſcientiam meritorum: ſed ſequitur, in virtute & implicite includere voluntatem dandi merita ei, cui ſic amatur beatitudo: & ideo eſt hæc intentio maxime accommodata electioni mediorum, quæ ſtatim ſecundum rationem ex vi illius ſubſequitur, per quam Deus vult homini dare omnem gratiam (ut uno verbo omnia concludam) neceſſariam & accommodatam, ut infallibiliter obtineat illam coronam; atque ita tandem vult primam vocationem congruam omnino gratis dare, offerendo ſimul concurſum ſeu adjuvantem gratiam illi proportionatam, ut homo libere conſentiat, & paulatim ſe diſponat, ut ex juſtitia obtineat coronam, ad quam gratis fuit electus. Ex quibus omnibus ſatis, ut opinor conſtat, prædictas objectiones nihil obeſſe communi, & receptæ doctrinæ, & per occaſionem illam magis illuſtrate ac perſuadere. Nam tres primæ rationes facile poſſunt ex dictis in favorem ejus retorqueri: ex aliis vero poteſt in hunc modum formari pro ea ratio: quia hæc electio neque libertati derogat, neque meritis. Adde quod neque in aliquo minuit gratiam & providentiam erga reprobos: aliunde vero exaggerat amorem Dei erga prædeſtinatos: plurimum conſonat Scripturis; conciliat dicta ſanctorum, & præſertim Auguſtini; eſt juxta ſenſum communem antiquorum Theologorum; eſt radix valde proportionata ſingularis providentiæ Dei cum prædeſtinatis: eſt ergo illa ſententia omnino præferenda.

CAPUT XX.

Solvitur alia objectio, & explicatur quæſtio, an contingat ex duobus hominibus æquale auxilium gratiæ habentibus, unum credere, aut converti, & non alium.

1 EX his, quæ hactenus diximus, videtur aperte ſequi, fieri poſſe, ut non majus auxilium gratiæ recipiat is, qui operatur, aut convertitur, quam ille qui non convertitur. Conſequens autem videtur omnino falſum: ergo & doctrina ex qua illud ſequitur. Sequela declaratur: nam conſtituamus duos homines, æque vocatos, & præventos ad finem, quos Deus paratus ſit æque adjuvare ſi converti velint: & neutri eorum dare auxilium illud efficax, quo prædeterminet voluntatem ejus; in eo caſu contingere poteſt juxta noſtram doctrinam, ut alter convertatur, & credat; alter vero in ſua infidelitate permaneat pro ſola ejus libertate: ergo in eo caſu is qui credit non majus auxilium a Deo recipit, quam qui non credit. Conſequens autem eſſe omnino falſum probatur: primo, quia ille homo credens, ſe diſcerneret a non credente, ſuo libero uſu, contra illud 1. ad Corinth. 4. *Quis enim te diſcernit?* Secundo, quia haberet aliquid, quod non accepiſſet, ſcilicet, bonum uſum ſuæ libertatis in credendo: nam hunc non recipit a Deo, quia aſſeritur nihil amplius hunc recepiſſe, quam alterum: hoc autem eſt contra Paulum eodem loco dicentem: *Quid habes quod non accepiſti?* Tertio, quia hujuſmodi homo haberet unde glorietur, contra Paulum eodem loco; nimirum, de bono uſu ſuæ libertatis in credendo, quem ex ſe habet, & non ex majori auxilio Dei. Quarto, quia alioqui non majores gratias deberet Deo referre is qui fidem recipit, quam qui non recipit, quia non majus auxilium a Deo accepit, ſed ſua induſtria ſibi comparavit fidem cum æquali auxilio.

Rationes dubitandi

2 Hæc objectio petit ut explicemus quæſtionem hoc tempore valde controverſam; utrum contingere poſſit, ut ex duobus hominibus æquale auxilium a Deo recipientibus, alius credat, ut pœnitentiam agat, alius non item? Nam quidam Theologi dicunt, non poſſe dici a Catholico Theologo, niſi in hac parte ignorante, quod ſtante æquali auxilio Dei, Petrus convertatur, & non Paulus. Nec verentur contrariam ſententiam, temerariam & Pelagianam appellare. Alii vero Theologi contrariam ſententiam abſolute, & ſine diſtinctione affirmant: & oppoſitum putant repugnare arbitrii libertati in his, qui operantur, & ſufficientiæ gratiæ in his, qui non operantur ſeu convertuntur. Et utrique in ſuum favorem afferunt Auguſtinum. Verumtamen, ſi ſenſus quæſtionis diſtincte, & abſque ulla æquivocatione percipiatur; & quæ hactenus diximus, attente conſiderentur vix relinquitur quæſtioni aut controverſiæ locus, ſi in rebus, & non in verbis conſtituatur. Poteſt ergo intelligi quæſtio de auxiliis gratiæ, quæ ſunt per modum principii, præciſe ſumptis, vel includendo ſimul cum illis actualem concurſum Dei ſupernaturalem, & ad ordinem gratiæ pertinentem. Ruſus æqualitas auxiliorum duplex intelligi poteſt. Una eſt in activitate, & perfectione phyſica ſeu in ipſa entitate auxilii. Alio modo conſiderari poteſt

Variæ opiniones.

Senſus quæſt.

Digitized by Google

eſt ſub ratione quadam morali; & in genere beneficii, & majoris benevolentiæ. Sicut Matth. 12. de muliere, quę duo minuta in gazophylacium miſit, dixit Chriſtus plus cæteris miſiſſe, non quantitate phyſica ſeu abſoluta, ſed morali ſeu reſpectiva. Sic idem auxilium gratiæ opportuno tempore datum, licet abſolute & in genere entis majus non ſit, tamen & moraliter reſpective eſt majus beneficium, quam ſi alio tempore daretur.

Prima aſſertio. 3 Principiis igitur manifeſtum eſt, non poſſe in eo, qui non operatur, & qui operatur eſſe æqualia omnia auxilia gratiæ, ſi non ſolum ea, quæ dantur per modum principii, ſed etiam illud, quod datur per modum concurſus comprehendatur. Quod quidem tam eſt per ſe evidens, ſuppoſitis principiis fidei, ut non ſolum a nullo Theologo (quod ego ſciam) negatum ſit, verum etiam neque in quæſtionem aut controverſiam adductum: quia is qui credit, habet actum, quem non habet is, qui non credit: ergo etiam habet actualem Dei concurſum & ſupernaturalem ad illum, actumque, & alius non habet: nam his concurſus, (ut in ſuperioribus viſum eſt) immediate fertur in ipſum actum, imo nihil aliud eſt, quam dependentia ipſius actus a Deo, ut prima cauſa ſupernaturalis & ideo eſſe non poteſt niſi in eo, qui operatur: in hoc ergo auxilio ſemper neceſſario excedit operans non operantem. Et in hoc ſenſu dicunt Soto & Vega infra citandi; omnes illos melius converti, quibus Deus magis favet ſua gratia adjuvante: nam per adjuvantem gratiam intelligunt hunc concurſum, ut expreſſe Soto declaravit; nam illa motionem Dei appellaverat, & ſubdit: *Neque aliud eſt, me Deum hoc modo movere, quam mecum concurrere ad eliciendum liberum actum.*

Quod ſi aliqui Theologi interdum ſine hac diſtinctione loquuntur, & dicunt, cum æquali auxilio unum operari, & non alium, id faciunt, vel quia aliis locis rem ſufficienter declararunt, vel quia putant concurſum ipſum non proprie vocari auxilium, non quia ſupernaturalis non ſit, ſed quia auxilium proprie ſignificare videtur vires ad agendum, non actionem ipſam, quam concurſus ſignificant: quod pertinet ad quæſtionem de modo loquendi, ut in principio hujus libri tetigi: vel certe ita loqui potuerunt ſine diſtinctione, quia quæſtio aliũ ſenſum non patitur, præſertim inter ſapientes. Nam, cũ quæſtio ſit de actione, nemo prudens intelligere poteſt, an cum æquali actione ſtet unum agere & non alium: ſed cum æqualibus viribus ad agendum, ſeu cum æquali principio. Quando ergo tractatur quæſtio de duobus habentibus æqualia auxilia, abſque alia declaratione intelligenda eſt de auxiliis, quę ſunt per modum principii, non de concurſu ipſo. Alioqui etiam in actibus moralibus ordinis naturæ dicere non poſſemus, ex duobus habentibus æqualia dona naturæ, unum pro ſua libertate facere eleemoſynam, alium non facere; imo neq; unum peccare, alium non peccare: quia ſemper is qui actu operatur, habet actualem concurſum naturalem, quem non habet alius, qui non operatur. Igitur ea ſe conſtat non fieri comparationem in concurſu, quamvis hoc tempore ad vitandas calumnias, optimum conſilium ſit, declarationem adhibere.

Secunda aſſertio. 4 At vero, loquendo de auxiliis omnibus, quæ dantur ut principia actus, & ex ſe præſcindunt ab actuali concurſu, ſimpliciter verum cenſeo poſſe fieri, ut ex duobus habentibus æqualia auxilia unus conſentiat, credat, aut pœnitentiam agat, non alter. Ita docuerunt ex recentioribus auctoribus Driedo de captivitate & redemptione gen. hum. tra. 4. c. 2. par. 5. concl. 5. Ruard. art. 7. concl. 7. 8. & 10. Stapleton. lib. 4. de gra. & liber. arbit. cap. 8. Bellarmin. lib. 6. de liber arbitr. cap. 15. ſent. 9. Soto 1. de nat. & grat. cap. 16. & Vega lib. 6. in Trid. cap. 9. & ex antiquis Scholaſticis inſinuat hoc Bonavent. in 4. d. 16. art. 4. quæſt. 1. ubi ſic inquit: *Motus contritionis ferventer eſſe poteſt ſecundum cooperationem liberi arbitrii. Unde ex æquali gratia aliquando magis fervens elicitur motus: aliquando minus ſecundum cooperationem liberi arbitrii*; addit vero ſtatim: *Sed proprie non dicitur major, niſi virtute pœnitentia augmentata, & hoc eſt per gratiam.* In quibus ultimis verbis ſignificat, gratiam cooperantem ſeu concurrentem ſemper eſſe majorem. Apertius id docet Altiſiod. lib. 2. Summæ, tractat. 2. cap. 3. & Dionyſius Ciſtercienſis in 2. diſt. 17. art. 3. ubi ait voluntatem cum æquali gratia, ſi magis conetur, poſſe magis efficere & hunc modum operandi eſſe proprium agentis liberi, docet Ugo de San. Victo in annotation. in c. 9. epiſt. ad Rom. Ex Patribus poſſunt multa adduci in hujus rei confirmationem, quæ breviter indicabo.

Cyril. Alexand. lib. 11. in Joan. c. 21. poſtquam multa de neceſſaria cooperatione liberi arbitrii cum divina gratia diſputaſſet, ita concludit: *Quod ſi proditor æqualiter aliis diſcipulis ſalvatoris auxilium non habuerat, fruſtra hæc a nobis dicerentur. Sin autem non minus, quam cæteri divina gratia regebatur, ſed ſuo ipſius judicio in profundum perditionis delapſus ſit, quomodo etiam non ſervavit eum Chriſtus?* &c. Chryſoſt. ad Rom. 9. hom. 16. inter alia ſic inquit: *Deus admodum bonus cum ſit, in utriſque eandem oſtendit voluntatem, etenim non eos modo, quos ſervabat, miſeratus eſt, ſed & Pharaonem ipſum, quantum quidem in ipſo fuit: eandem enim lenitatem & ille & hic ſunt aſſecuti, qui ſi ſervatus non fuit, rei totius culpa ab illius animo accidit, nam Dei partes atque officia nihilo minus accipit, quam qui ſervati ſunt.* Idem docet Origene latiſſime, multiſque exemplis declarat li. 3. Periarch. paulo poſt principium.

5 Sed apud Auguſtinum eſt de hac re locus inſignis lib. de Prædeſt. & gratia cap. 15. ubi comparat Nabuchodonoſor, & Pharaonem, quorum prior flagellatus pęnitentiam egit fructuoſam; poſterior durior effectus eſt. *Ambo homines, ambo reges, ambo captivum Dei populum poſſidentes, ambo flagellis clementer admoniti. Cur ergo medicamenti unius medici confectum alii ad interitum, alii volvit ad ſalutem? Quid fines eorum fecit eſſe diverſos, niſi quod unus manum Dei ſentiens in recordatione propriæ iniquitatis ingemuit, alter libero contra Dei miſericordiſſimã veritatem pugnavit arbitrio*; & poſtea concludit: *Hæc omnia, vel adjuvante Domino perfici, vel deſerente permitti.* Significans ex parte ejus, qui convertitur, id potiſſimum eſſe tribuendum gratiæ, non pręvenienti tantum, ſed adjuvanti, & cooperanti libero arbitrio. Sed quia hic liber in dubium revocatur an Auguſt. ſit, eandem fere comparationem facit idem Auguſt. 12. de Trin. c. 6. ubi conſtituit duos æqualiter animo & corpore affectos, & ęquali tentatione pulſatos, & unum velle, & alterum nolle a caſtitate deficere; ubi quamvis non agat de vocatione ad bonum, ſed de tentatione ad malum, tamen eadem eſt ratio; quia cum tentatione conjuncta eſt gratia & vocatio ad vincendam illam. Idem ſumitur ex eodem Aug. l. 1. ad Simplicia qu. 2. in illis verbis: *Quamvis multi uno modo vocati ſunt, tamen, quia non omnes uno modo affecti ſunt, illi ſoli ſequuntur vocationem, qui ei capiendæ reperiuntur idonei*; & in illis: *Eadem res ſæpe eodẽ modo dicta unum movet, alium non movet.* Favet etiam l. 83. qu. q. 68. ubi ex multis vocatis ait, quoſdam venire, alios non venire; & illos non debere ſibi tribuere, quod venerunt; quia vocati venerunt; hos vero non poſſe alteri tribuere, quod non venerint; quia ut venirent per vocationem habuerunt in libera voluntate; ubi differentiam revocat ad cooperationem voluntatis, quæ habet locum, etiamſi vocatio ex ſe æqualis ſit. Idem ſumitur ex Greg. hom. 36. in Evang. ubi tractans parabolam de vocatis ad cœnam: *Alii vocantur* (ait) *& venire contemnunt: alii vocantur, & veniunt: alii non vocari dicuntur, ſed compelli ut intrent.* Et ſignificat, hos poſtremos recipere abundantiora auxilia, reliquos vero æqualiter. Idem ſentit Proſper l. 2. de vocat. gent. c. 9. alias 26 & ſequent. ubi cooperationem liberi arbitrii, ita gratiæ conjungit & ſubjungit, ut cum eadem gratia alios magnis dare augmentis, alios tarde cunctanterque proficere dicat.

Ex loco Matth. 11. confirmatur aſſertio.

6 UTuntur multi ex dictis Patribus & auctoribus ad hanc veritatem confirmandam illo clariſſimo Chriſti domini teſtimonio Matt. 11. *Væ tibi Corozaim, væ tibi Bethſaidæ, quia ſi in Tyro & Sidone factæ eſſent virtutes, quæ factæ ſunt in te, utiq; in cilicio & cinere pœnitentiam egiſſent.* Quibus vere ſimilia ſunt verba illa apud Ezechiel. c. 3. *Vade ad domum Iſrael, & loqueris verba mea ad eos, non enim ad populum profundi*

fundi ſermonis, nec ignotæ linguæ tu mitteris; & infra: *Et ſi ad illos mittereris ipſi audirent te, domus autem Iſrael nolunt audire te, quia nolunt audire me.* In quibus locis ſuppono veram & infallibilem revelationem contineri, ut expreſſe docet Auguſt. lib. de bon. perſever. c. 9. & in lib. 2. de ſcient. futur. conting. ex profeſſo id oſtendemus: ergo ex Chriſti Domini teſtimonio, eodem auxilio, quo Judæi noluerunt pœnitentiam agere, egiſſent illam Tyrii & Sidonii, ſi eis tribueretur: ergo cum æquali auxilio præveniente ſtat, unum convertit, & non alium.
Reſpondent aliqui hoc eſſe verum de auxilio externo per prædicationem & miracula, de quo ſolo locutus eſt Chriſtus: non vero de interiori per illuminationem & inſpirationem internam. Cui expoſitioni videtur favere Greg. hom. 30. in Evang. & Auguſt. de prædeſt. Sanct. c. 9. dum ajunt, quando prædicatori forinſecus prædicanti, unus credit, alius non credit, id provenire ex interiori Patris doctrina, qua unum docet, alium non docet. Senſus vero horum Patrum ſolum eſt docere, præter externam prædicationem requiri internam, quam habet congruam & efficacem is qui convertitur, & non alius, quamvis interna vocatione non careat. Unde autem habeat vocatio, quod efficax ſit, dicti Patres non declarant. Nec poteſt conſiſtere in ſpeciali aliqua inſpiratione, vel intenſione aut alio ſimili modo ejus: eſt enim hoc plane alienum ab intentione Chriſti Domini: nam, ſi Tyrii & Sidonii credituri erant, ſi apud nos Chriſtus prædicaſſet, & virtutes feciſſet, quia ipſe interius majus lumen, fortioreſque inſpirationes, aut fortaſſe phyſicam prædeterminationem eis daturus eſſet, quo titulo potuiſſet eo nomine reprehendere Judæos, quod cum illis ſignis & prædicatione non crederent, cum quibus alii erant credituri? reſpondere enim merito poſſent, ſe non recepiſſe illud lumen, & illas inſpirationes cum quibus alii credituri erant, & ſine quibus ipſi credere non poterant: & ideo reprehendi non poſſe, quod non crederent.

Occurritur reſponſioni. Quod ſi hic dicatur, illos fuiſſe reprehenſione dignos, eo quod illi majori lumini, & inſpirationi internæ impedimentum ponebant, quod Tyrii & Sydonii non poſuiſſent: nihil enervatur argumenti vis: nam hunc in modum concludemus; ergo Tyrii & Sidonii, ſi recepiſſent eadem auxilia externa & interna, non fuiſſent reſtituri, neque impedimentum adhibituri, quo minus majorem illuminationem & inſpirationem reciperent, ut tandem crederent: ſed non reſiſtere, aut non ponere impedimentum, non eſt mera negatio aut privatio, ſed cooperatio, in aliqua cum minori auxilio, quo homo diſponitur ad recipiendum majus, ut in ſuperioribus oſtenſum eſt. Ergo cum æquali auxilio poteſt unus non operari, & alter operari actum illum ad quem proxime datur per illum ſe diſponere ut majorem gratiam recipiat. Si autem in uno actu ſupernaturali hoc admittitur, eadem ratione accidere poteſt in quolibet actu libero, ſuppoſito æquali auxilio præveniente, quod ad aliud proxime ordinetur, quia eſt eadem ratio & proportio, ut per ſe conſtat, & ea ratione inferius adhibenda evidens fiet.

Ultima reſponſio. Sed ajunt tandem, licet illa auxilia data Judæis, ſi darentur Tyriis & Sidoniis, fuiſſent in ſe æqualia abſolute, tamen reſpective futura fuiſſe inæqualia, quia illi homines erant diverſimode affecti & diſpoſiti; reſpectu autem diverſorum hominum poteſt idem auxilium eſſe inæqualis efficacitatis, propter diverſos eorum affectus *Rejicitur.* ſeu diſpoſitiones. Sed hæc reſponſio nihil nobis obſtat. Primo, quia ſatis nobis eſt, quod idem auxilium per modum principii in uno poſſit habere effectum cum cooperatione ejus libera, in alio non habere propter reſiſtentiam ejus liberam; ſive id proveniat ex varia diſpoſitione ſubjecti, ſive non; id enim nihil curamus. Secundo, quia hæc diſpoſitio nunquam eſt talis quæ auferat libertatem, vel cooperandi in prave diſpoſito, vel reſiſtendi in non ſic affecto: ergo, ſicut in his diverſimode diſpoſitis contingit cum eodem auxilio unum operari, & non alium, ita poteſt contingere in æque diſpoſitis. Patet conſequentia, quia proxima ratio illius varii effectus non eſt diſpoſitio, ſed libertas, ratione cujus ſæpe accidit, homines æque diſpoſitos ad varios actus, unum eligere hunc, alium vero illum. Eſt igitur prædictum Chriſti teſtimonium ſatis efficax ad hanc varietatem perſuadendam.

Et confirmari poteſt ex doctrina Conc. Trid. ſeſſ. 6. cap. 5. in illis verbis: *Ut ita, tangente Deo cor hominis per Spiritus ſancti illuminationem, neque homo ipſe nihil omnino agat inſpirationem illam recipiens, quippe qui illam & abjicere poteſt.* *Ex Concil. Trid.* Oſtendimus enim in ſuperioribus, ſub illa inſpiratione ſeu vocatione includere Concilium omnem gratiæ præmotionem, quæ tempore vel cauſalitate antecedit liberum conſenſum: ergo ex doctrina Concil. fieri poteſt, ut idem homo cum eadem vocatione operetur, vel non operetur, ſed reſiſtat. Ponderanda enim ſunt ea relativa, *illam recipiens, illam abjicere poteſt.* Nam plane referunt eandem omnino vocationem: alias inconſtans & æquivoca eſſet doctrina. Si ergo in eodem homine poteſt hoc accidere, multo magis in diverſis. Idem confirmari poteſt ex verbis illis cap. 7. *Secundum propriam cujuſque diſpoſitionem, & cooperationem.* Nam hinc habemus, non ſufficere ad æqualem gratiam ſanctificantem recipiendam habere æquale auxilium præveniens, niſi etiam cooperatio voluntatis æqualis ſit: poteſt autem non eſſe æqualis, cum ſit libera etiam ſuppoſitio tali præveniente auxilio.

8 Atque hinc tandem concluditur ratio hujus veritatis, *Ratione.* quæ ex principio ſuperius confirmato neceſſario ſequitur: nam auxilium præveniens, non determinat phyſice voluntatem ad conſenſum, nec talis prædeterminatio neceſſaria eſt: ergo, ſtante toto auxilio neceſſario per modum principii, ſtat voluntatem pro ſua libertate ſuſpendere operationem, vel etiam operari cum generali concurſu gratiæ, quia in hoc conſiſtit indifferentia libertatis: ergo eadem ratione cum eodem ſeu æquali auxilio per modum principii, ſtat unum hominem converti aut pœnitere, & non alium. Quæ ratio non ſolum concludit, poſſe hoc evenire in hominibus alioqui inæqualiter affectis, ſed etiam in hominibus ejuſdem ingenii, eorumdem morum, &c. Imo etiam in inæqualiter diſpoſitis probat accidere poſſe, ut quod pejus eſt diſpoſitus convertatur, & alter reſiſtat: quia indifferentia & potentia voluntatis ad hæc omnia ſe extendit: quanquam verum ſit, hoc poſtremum, moraliter loquendo, rarius accidere; oppoſitum autem frequentius: in his autem qui æque diſpoſiti ſunt, ad utrumlibet poterit alterutrum contingere. Atque eodem modo non ſolum concluditur illa ratione cum æquali auxilio poſſe unum converti, & non alium, verum etiam cum minori fieri poſſe, ut aliquis non convertatur, & alius cum majori trahatur, quia in utroque manet ratio libertatis integra, ut ſtet, illum reſiſtere majori vocationi, hunc vero cooperari minori. Denique ſimiliter ſequitur, cum æquali vel minori gratia per modum principii ſub ea includendo habitualem, quantumvis intenſam, & omnem vocationem vel præmotionem neceſſariam, contingere (inquam) poſſe intenſius operari eum, qui æqualem vel etiam minorem habet hujuſmodi gratiam, quia pro ſua libertate poteſt homo minus illi cooperari. Neque oppoſitum hujus dixerunt Soto & Vega locis citatis, cum dicunt, pro quantitate auxilii cooperantis eſſe quantitatem actus: nam per auxilium cooperans non intelligunt illam gratiam, quæ eſt principium adjuvans vel elevans hominem ad operationem ſupernaturalem, ſed actualem concurſum Dei in genere gratiæ, quem neceſſe eſt eſſe majorem in eo, quia in re ipſa intenſius operatur, ut ſupra oſtenſum eſt.

9 Dices, gratia eſt potiſſimum principium operationis, *Objectio.* ergo non poteſt operatio eſſe intenſior in eo, in quo gratia per modum principii eſt remiſſior: ſed vocatio *Reſponſio.* eſt unum ex principiis converſionis: ergo non poteſt cũ minori vocatione converſio eſſe intenſior & major. Reſpondetur: qui cum Cajetano exiſtimant cum minori lumine gloriæ poſſe unum intellectum naturaliter perfectiorem perfectius videre Deum, idem facile dicent de quolibet actu ſupernaturali ſervata proportione: & ita ad argumentum negabunt conſequentiam; quia, licet gratia ſit principalius principium, tamen etiam potentiæ animæ aliquid conferunt, unde ex hac parte poſſet creſcere effectus. Veruntamen illa doctrina Cajetani falſa eſt; & in præſenti non eſt neceſſaria: non enim dicimus ex duobus habentibus inæqualem gratiã

pee

Digitized by Google

per modum principii poſſe eum, qui minorem habet intenſius operari, ſi alter ad æqualitatem operetur cum tota ſua gratia, & tota activitate illius; in quo ſolo caſu procedit objectio facta. Sicut non poteſt, qui habet lumen gloriæ minus intenſum intenſius videre, quam alter, qui habet lumen intenſius, quia hic ſemper habet viſionem ſuo lumini adequatam & Deus (ut ſupponimus) nõ ſupplet defectum luminis aliquo auxilio extrinſeco, vel per ſe ipſum. Eodẽ ergo modo philoſophandũ eſt de quolibet actu ſupernaturali. Quia vero in actibus liberis contingit, ut, qui majorem vim habet, non ſecundum totam illam operetur, ideo fieri poſſe dicimus, ut, qui minorem habet intenſius operetur: nam licet in actu primo minorem habeat, in actu ſecundo adhibet majorem, quia magis influit in actum. Sed hic exceſſus non eſt in ipſo principio, ſed in actuali operatione.

3. Aſſertio 10 Addendum ultimo eſt eum, qui convertitur, ſemper recipere majorem gratiam prævenientem ſeu excitantem in ratione moralis beneficii, & gratuiti doni divini. Hoc declaratum eſt juxta doctrinam ſuperius traditam de vocatione efficaci ex mente Auguſt. nam ille qui convertitur, ſemper habet congruam vocationem, quam non habet is, qui non convertitur: ſed quamvis contingat, has vocationes phyſice & in eſſe entis eſſe æquales, tamen in ratione beneficii, moraliter loquendo longe majus eſt unum quam aliud; imo interdum vocatio phyſice minus perfecta erit moraliter majus beneficium, quia eſſe poteſt magis congrua omnibus penſatis; & ex majori Dei benevolentia profecta. Nam, ut in ſuperioribus declaravimus, hujuſmodi vocatio ex parte Dei ſemper procedit ex peculiari electione, & intentione, qua efficaciter decrevit dare tali homini fidem, vel pœnitentiam: ſed hęc eſt ſingularis benevolentia Dei, magnumque beneficium, quod non confert alteri, cui non dat congruam vocationem. Similiter, ratio beneficii moraliter maxime penſatur ex occaſione, & tempore ac modo quo fit: magiſque ex his circumſtantiis æſtimatur, quam ex abſoluta quantitate; præſertim, quando illę circumſtantię prævisæ ſunt a benefactore, & peculiari intentione obſervatæ, ob commodum ejus, cui beneficium confert: ita vero eſt in pręſenti, ut in ſuperioribus declaratum eſt. Quocirca, quia gratia ſimpliciter dicta, non ſolum dicit abſolutam rem, quæ gratis datur, ſed etiam rationem beneficii & moralis benevolentiæ maxime includit; ideo ſimpliciter dici poteſt, omnem illum, qui convertitur, majorem gratiam prævenientem recipere, quam eum qui non convertitur, ut prudenter notavit Bellarm. l.6. de grat. & lib.arb.c.15.

Reſponſio ad rationes in principio poſitas.

Declaratur verba Pauli. *Quis enim te diſcernit.* 11 AD difficultatem ergo in principio poſitam, in qua infertur, ex noſtra doctrina ſequi, ex duobus recipientibus æquale auxilium proveniens, fieri poſſe ut unus convertatur, & alius in peccato maneat; reſpondetur, ſi conſequens intelligatur de auxilio in ratione gratiæ & beneficii, negandam eſſe ſequelam, ut declaratum eſt. Si autem in genere & quantitate motionis ſeu excitationis, ſic concedendam eſſe ſequelam. Ad primam autem impugnationem conſequentis, in ſuperioribus late explicatum eſt illud teſtimonium: *Quis enim te diſcernit?* Eſt enim Deus qui diſcernit ſub aliqua ratione ſolus, ſub alia vero principaliter, non tamen ſolus. Primo enim in ordinę intentionis ſeu prædeſtinationis ſolus Deus diſcernit, quia ſola ſua gratuita voluntate decrevit, hunc ſalvare, vel fidelem facere aut ſanctum. Deinde in genere cauſæ pręvenientis, & moraliter inducentis ac perſuadentis, ſolus etiam Deus diſcernit, ſicut ſolus ipſe facit ut velimus, quia ſolus ipſe prævenit & excitat voluntatem; & eum, quem convertit ita ſuadet, ut perſuadeat; ratione cujus dicitur, non ſolum dare poſſe velle, ſed ipſum velle, cum tamen ei, qui non convertitur, ſolum det poſſe velle. At vero in genere cauſæ exequentis, ſeu phyſice facientis ipſam diſcretionem, ſeu diverſitatem unius ab alio, ſic, licet Deus etiam ſit, qui principaliter diſcernit, non tamen ſolus, nec ſine homine. Et hoc ſenſu æque certum eſt, hominem credentem voluntate ſua diſcerni a non credente: quod ſæpiſſime dicit Auguſtinus, & omnes Patres locis citatis. Et eſt per ſe manifeſtum: quia hoc nihil aliud eſt quam dicere, eum qui credit, voluntate credere: & eum qui non credit, voluntate non credere. Item Scriptura ita loquitur: Qui pœnitentiam agit, aut qui credit, ſperat, vel amat, vivificat ſe, ſanctificat ſe: ergo in eodem ſenſu dici poteſt, diſcernit ſe. Quomodo etiam monet Scriptura, ut ſeparemus nos ipſos a malis. 2. ad Corinth. 6. Iſaiæ 52. non enim tam locis, quam voluntatibus ſeparari debemus. Igitur, ſicut Chriſtus dixit: *Non vos me elegiſtis, ſed ego elegi vos;* quamvis revera ipſi etiam eum elegerint, quia non ipſi primo elegerunt, ſed prius electi fuerunt; de qua prima electione locutus eſt Chriſtus, ita etiam ſolus Deus eſt qui primo diſcernit, quamvis conſequenter cooperando, etiam homo ſe diſcernat. 1. ad Cor. Iſai. Joan. 15.

Exponuntur verba Pauli *Quid habes quod non accepiſti?* 12 Ad ſecundum ſimpliciter negatur ſequela: nam licet homo libere cooperetur gratiæ vocanti, ita ut vere poſſit non cooperari, nihilominus ille etiam bonus uſus libertatis nõ eſt a ſolo homine, ſed principaliter a Deo; tum per auxilium concomitans: tum etiam per gratiam vocationis, & auxilia gratiæ adjuvantis, quæ per modũ principii & actus primi ei conferuntur. Nam, licet hæc non prodeant in actu ſine cooperatione voluntatis, ipſa tamen cooperatio non eſt ſine influxu illorum. Igitur, quamvis homo non accipiat fidem ſine voluntate ſua, neque ipſam voluntatem credendi accipiat ſine influxu ſuo libero, tamen vere illam habet ex dono Dei, cum principia propria & neceſſaria ad illum actum, ut ſupernaturalis eſt, & concurſus ad eundem accommodatus, divina gratia donentur: & ob eam cauſam nihil habet homo, quod non acceperit; de quo teſtimonio plura in ſuperioribus dicta ſunt.

Explicantur verba Pauli *Quid gloriaris, &c.* 13 Ad tertium patet reſponſio ex præcedente: quando enim inquiritur, an poſſit gloriari homo de ſuo actu ſupernaturali, unum eſt certum, ſcilicet, non poſſe gloriari de illo quaſi illum non acceperit, quod Paulus ibi diſerte prohibet, non enim dixit ſimpliciter & abſolute: *Quid gloriaris;* ſed addit: *Quaſi non acceperis:* Quomodo ſolum gloriaretur, qui ſuis viribus vel ſolum, vel principaliter, tale opus tribueret; aut propter ſua merita exiſtimaret obtinuiſſe omnem gratiam ad tale opus neceſſariam: aut denique quam non recognoſceret & initium & conſummationem talis operis Deo principaliter eſſe adſcribendam: nam hoc eſſet gloriari in ſe, & non in Domino. Nihilominus tamen certum etiam eſt, hominem propter tale opus eſſe dignum laude & gloria ratione liberæ cooperationis, quam ſubjungit divinæ gratiæ operanti, & conjungit gratiæ cooperanti. Patet, quia bona operatio libera eſt digna laude: & in ea fundatur meritum vitæ æternæ, ſi certæ conditiones adſint: ergo homo eſt dignus laude ratione talis operationis. Tertio hinc fit; non eſſe intrinſece malum gloriari hominem de ſuo actu ſupernaturali, ſeu de bono uſu liberi arbitrii cum gratia Dei: *Si non in ſe, ſed in Domino glorietur;* ut ait Paulus 1. ad Corinth. 15. & 2. ad Corinth. 10. id eſt, ſi Deo attribuat ipſummet opus ut principali operanti, & ſibi ſolum ut inſtrumento libero divinæ gratiæ juxta illud: *Non ego ſed gratia Dei mecum.* Quomodo aiebat idem Paulus: *Si voluero gloriari non ero inſipiens, veritatem enim dicam.*

Quæ ratio ponderanda eſt: nam ſi homo ita glorietur de ſuo opere, ut illud Deo attribuat, etiam ipſam ſuam cooperationem, veritatem dicet: ergo ex vi talis actionis non erit inſipiens: ergo talis actio ex ſe non eſt intrinſece mala. Antecedens declaratur, quia hominem gloriari de ſuo opere, nihil aliud eſt, quam exiſtimare ſe dignum aliqua laude vel gloria ratione illius: quæ exiſtimatio vera eſt, & ex objecto non habet intrinſecam malitiam. Unde Anſelmus tractans dicta verba Pauli ſic exponit: *Etiam ſi voluero per me gloriari, id eſt, meritum meum, quod apud Deum habeo profiteri, non ero inſipiens in hac gloriatione, licet quibuſdam videar eſſe; non enim falſa loquar, ſed veritatem de me ipſo dicam: & ideo non in me ipſo, ſed in ipſa veritate, quæ ſuperior me eſt, humiliter & veraciter gloriabor.* Et eodem modo exponunt Ambroſius, Chryſoſtomus, & alii. Atque eodem ſenſu dixit Cyprianus epiſt. 2. *In proprias laudes odioſa jactatio eſt, quamvis poſſit non jactatum eſſe, ſed gratum, quidquid non virtuti*

ho-

Digitized by Google

hominis adſcribitur, ſed de Dei munere prædicatur. Quod ergo eleganter docet Gregor. 16. Moral. c. 2. tra-

1. Cor. 15. ctans locum Pauli: *Gratia autem Dei ſum id quod ſum: & gratia ejus in me vacua non fuit, ſed abundantius illis omnibus laboravi*. Et Auguſt. epiſt. 106. tractans eadem verba: *Quid habes quod non accepiſti, ſi autem accepiſti, quid gloriaris, quaſi non acceperis? Hoc utique totum* (inquit) *non ideo, ut homo non glorietur, ſed ut qui gloriatur, in Domino glorietur, &c.* Et ſimiliter in lib. de Spirit. & lit. cap. 34. hoc ſenſu dixit: *Accipere & habere anima non poteſt dona niſi conſentiendo: ac per hoc, quid habeat, & quid accipiat, Dei eſt; accipere autem & habere utique accipientis, & habentis eſt*. Addit Greg. Nazien. in apolog. 1. Hoc non minuere, ſed augere potius gloriam Dei: nam, *ſingularis & eximia bonitatis Dei argumentum eſt, facere, ut noſtra quoque aliqua ex parte ſit virtus, nec natura tantum inſeratur, ſed voluntate etiam animique propoſito excolatur, & arbitrii libertate parem in utramque partem motum habente*. Multa etiam de hoc habet Bernard. in lib. de grat. & lib. arbitrio.

14 Ultimo vero addendum eſt, quanquam hoc non ſit per ſe & intrinſece malum regulariter, tamen non expedire hominem de ſuis operibus gloriari. Ita docuit Paul. 2. ad Corin. 12. *Si gloriari oportet, non expedit quidem*. Ubi Chryſ. hom. 26. & cæteri expoſitores id declarant, & ſpecialiter D. Thom. ait: *Licet ſimpliciter non expediat gloriari, tamen aliquando, propter aliquam ſpecialem cauſam, poteſt homo gloriari*. Ex quibus verbis colligo, propter honeſtum finem, atque adeo propter neceſſitatem vel utilitatem proximi aut propriam, poſſe id licere & expedire, tamen per ſeſe, ſecluſo alio fine, minime expedire. Primo, quia in tali actu per ſe ſumpto nulla eſt honeſtas: ideoque niſi intercedat alia honeſta utilitas, erit actus otioſus. Deinde eſt periculum jactantiæ, & gloriæ vanæ, & ſcandali, & ideo licet vere homo ſit dignus laude & gloria, ob liberam cooperationem cum gratia Dei, non tamen ipſe debet eam ſibi tribuere, ſed in divino judicio relinquere.

Ad quartum negatur ſequela, ſcilicet, non debere Deo majores gratias, qui credit, quam qui non credit: quia ut oſtendimus ſimpliciter recipit majus beneficium, quia recipit vocationẽ congruam, & ipſam fidem; & ſimiliter quoad hoc ſimpliciter magis diligitur:

Declaratur hæc propoſitio *Pro ſola libertate unus credit, alius non credit*.

15 Sed inquiret tandem aliquis, an in eo caſu, quo ex duobus æquali Dei vocatione præventis, unus credit, alius non credit, verum ſit dicere, per ſola eorum libertate accidere, ut unus credat, alius non credat. Quidam enim viri docti interdum loquuti ſunt, quia cum Deus ex parte ſua æque illos vocaverit, & ſuum concurſum obtulerit, illa differentia ſolum ex libero arbitrio oriri videtur. Quibus favet illa locutio Auguſt. *Conſentire vocationi, vel ab ea diſſentire, propriæ voluntatis eſt*. Aliis vero hic modus loquendi omnino diſplicet; quia inde fieri videtur, ex ſolo libero arbitrio diſcerni juſtum ab injuſto, credentem a non credente. Sed ſuppoſitis, quæ diximus, & quæ iidem auctores docent, non poteſt eſſe quæſtio, niſi de uſu verborum, in quibus tamen omnis ambiguitas vitanda eſt, ut occaſio omnis calumniæ auferatur. Itaque in illa comparatione duo ſunt extrema, unum eſt hominis non credentis; alterum hominis credentis. Ex parte prioris extremi differentia oritur ex ſolo libero arbitrio, quod his verbis optime declaratur: ut, hoc credente ille non credat, ſolum liberum arbitrium in cauſa eſt. Probatur, quia ille tantum eſt quidem defectus: ergo optime reducitur in ſolam propriam voluntatem, juxta illud: *Perditio tua ex te*. Item, illud non credere non eſt opus gratiæ, neque ad illud indiget homo auxilio ſpeciali. Imo, ſi præciſe ac metaphyſice conſideretur ille uſus libertatis negativus, neque generalis concurſus eſt ad illum neceſſarius: ad voluntatem autem poſitivam non credendi neceſſarius quidem eſt, & ſufficit concurſus generalis ordinis naturæ, tamen ratione illius non tribuitur Deo illa actio quatenus ab homine eſt, quia neque Deus prædeterminat voluntatem ad illam, neque ex ſe tribuit concurſum definitum & limitatum ad illam, ſed ex ſe indifferentem in actu primo, ſicut de omni actione peccaminoſa in ſuperioribus dictum eſt.

At vero ex parte alterius extremi, ſcilicet hominis credentis, ſimpliciter & abſolute verum non eſt, ex ſola libertate illius provenire, quod aliter ſe habeat, quam aliter qui non credit. Probatur, quia non aliter ſe habet, quam alter, niſi volendo credere: ſed hanc voluntatem non habet ex ſola ſua libertate: ergo, quod aliter ſe habeat non eſt ex ſola ſua libertate, ſed ex illa cum gratia Dei. Dico autem, ſimpliciter & abſolute; primo, quia ex ſuppoſitione & juxta ſubjunctam materiam, & ſolum reſpective loquendo, poteſt illa locutio a falſitate excuſari; ut ſi jam ſupponatur gratia ſufficiens, & quod voluntas nihil poteſt ſupernaturaliter operari, niſi cooperante gratia, & quod hæc cooperatio gratiæ ex ſe, ſeu ex parte Dei præparata eſt, ſi liberum arbitrium ſuam cooperationem adjungat, tunc clarum eſt, in vero, & Catholico ſenſu pro ſola libertate hunc credere, quamvis alter non credat: tum, quia in toto rigore dictio excluſive non excludit concomitantia, præſertim quando jam ſupponuntur neceſſaria: tum etiam, quia conſtat ibi tantum addi ad excludendam novam præmotionem ex ſe determinantem voluntatem, aut potius neceſſitatem illi inferentem; & ad denotandum, voluntatem ratione ſuæ libertatis eſſe in ſuo genere cauſam propriam ſuæ liberæ determinationis, quamvis ſine concurſu gratiæ eam efficere non poſſit. Et in hoc ſenſu locuti ſunt auctores Catholici. Adde etiam, quod licet actus, ut ſupernaturalis eſt, ſit a Deo principaliter; tamen, ut eſt liber, habet hanc determinationem a ſolo libero arbitrio: ſicut actus, ut vitalis habet hanc determinationem ex peculiari habitudine ad potentiam vitalem.

CAPUT XXI.

Occurritur aliis objectionibus contra doctrinam ſuperioris capitis.

1 CAput hoc præſenti operi adjungere viſum eſt, eo quod denuo intellexerim doctos aliquos Scriptores Theologos, qui nobiſcum re ipſa fere conveniunt in explicanda ratione gratiæ & vocationis efficacis: adhuc tamen circa quæſtionem tactam in ſuperiori capite a nobis diſſidere in modo loquendi neſcio, an etiam in re. Volunt enim eum, qui vocationi conſentit, ſemper recipere a Deo in ipſamet vocatione, non ſolum majorem gratiam, miſericordiam, & beneficium; ſed etiam majus auxilium excitans, majoremque vocationem: citantque in eam ſententiam Ruardum artic. 7. poſt decimam propoſitionem; & Driedonem de Captivitate, & Redemptione generis humani tract. 4. cap. 5. Atque ad hoc perſuadendum congerunt multa teſtimonia Scripturæ ſacræ, & Sanctorum, præſertim Auguſtini: quæ nunc commemorare, vel explicare neceſſarium non judicavi, nam fere omnia ex profeſſo tractata ſunt a nobis ſuperius, cap. 11. & 14. Et ſunt quidem optima ad probandum, efficax auxilium gratiæ (juxta mentem Auguſtini, & Scripturæ ſignificationem) non ſolum ponendum eſſe in cooperante gratia, ſed etiam in ipſamet vocatione, quæ ex peculiari miſericordia Dei quibuſdam congrua & efficax datur & non aliis: quod pertinet ad ſpecialem gratiam electorum, quam Deus ſola ſua voluntate confert, juxta illud: *Cujus vult miſeretur: & quem vult indurat*, cum ſimilibus, quæ in hunc eundem ſenſum referenda ſunt. Atque ita ex illis optime probatur, eum qui congruam vocationem accipit, majus beneficium, majoremque gratiam a Deo accipere propter dictas morales conſiderationes; ſcilicet, quia ex majori voluntate & amore, & cum majori commoditate, & utilitate, a Deo bene præcognita & intenta confertur. Eſt enim evidens donum in ratione doni aut beneficii, quamvis in ſua entitate non ſit majus, imo licet ſit minus, ſecundum æſtimationem moralem, creſcere ex prædictis circumſtantiis, tum ex parte dantis, tum ex parte recipientis, & ex occaſione & opportunitate, in qua datur: conſtat autem ex dictis, has circumſtantias intercedere in hoc dono vocationis congruæ. Recte igitur illis teſtimoniis probatur, hanc eſſe majorem gratiam & miſericordiam. Quomodo autem illa teſtimonia probent, eſſe etiam majorem vocationem, vel auxilium, non video, quia neque formaliter

Eum qui conſentit recipere majus auxilium, docent aliqui.

Quid probent teſtimonia, quæ pro ſe afferunt hi doctores:

liter id dicunt; neque ex his, quæ dicunt, recte inferri poteſt, ut oſtendam ex aliarum rationum ſolutionibus.

1. Illorum Ratio. 2 Ratione igitur argumentari poſſumus, primo, quia vocatio aliquid peculiare habet ſemper ex parte Dei in eo, qui conſentit, quod non habet in eo, qui non conſentit: ergo eſt ſimpliciter major vocatio, majuſq; auxilium. Antecedens patet; quia quando Deus vocat aliquem, ut efficaciter convertatur, removet omnia impedimenta, quæ poſſunt impedire ne conſentiat vocationi, aut ne tam attente & commode illam audiat, aut ne cogitatio alia inſurgat, quod conſenſum impedire valeat: nam ſi Deus hæc omnia non præveniat, non poteſt eſſe omnino certum & infallibile, hominem vocatum conſenſurum eſſe vocationi: quod repugnat abſolutæ intentioni Dei. At vero in eo, qui conſenſurus non eſt vocationi, Deus non removet impedimenta, ut per ſe conſtat: ergo aliquid ſpeciale operatur Deus in altero; ergo ratione illius vere dicitur illud majus auxilium: non enim tantum conſiſtit majus auxilium in principio per ſe requiſito ad actionem, ſed etiam in remotionibus impedimentorum; & in quacunque alia conditione, quæ ad ſcilius agendum conferre poſſit. Et eadem ratione merito dicetur illa major vocatio: quia cum vocatio ad audientem referatur illa, quæ tali modo, & cum talibus circomſtantiis datur, ut melius & attentius audiatur, vere dicitur major vocatio: hujuſmodi autem eſt illa vocatio, quam cum remotione omnium impedimentorum ad recte audiendum confertur.

2. Ratio. 3 Unde etiam confirmatur ratione philoſophica morali, quia fieri non poteſt, ut ex duobus æqualiter affectis, & de eodem objecto eodem modo cogitantibus, verbi gratia, de caſtitate ſervanda, aut violanda: ſide amplectenda, vel refutanda; unus bonæ cogitationi conſentiat, alter diſſentiat, manente cogitatione invariata, ut ſupponimus, uſque ad inſtans electionis voluntatis; ergo, ut in his hominibus poſſit vocatio ipſa ex parte Dei eſſe efficax in uno & non in alio, neceſſe eſt ut in uno meliorem excitet cogitationem, aut majorem attentionem, vel aliquid ſimile: ergo in vocatione efficaci ſemper eſt aliquid majus ex parte Dei. Conſequentiæ ſunt manifeſtæ: & antecedens patet ex illo principio morali, quod defectus in voluntate ſemper ſupponit aliquem defectum in intellectu. Quod ſumitur ex Ariſtot. 3. Ethic. c. 1. D. Tho. 1. 2. quæſt. 77. art. 2. Imo etiam Auguſt. hanc fere rem tractans lib. 2. de peccator. merit. & remiſſ. cap. 17. & 19. eandem radicem indicat, ob quam homines gratiæ Dei reſiſtunt, ſcilicet, quia aut deeſt illis ſufficiens ſcientia, conſideratio, aut attentio, vel delectatio etiam ſufficiens, quæ efficaciter ad conſentiendum alliciat: ſentit ergo, per vocationem efficacem ſemper fieri in homine majorem attentionem intellectus, vel delectationem voluntatis, qua reddatur docibilis a Deo. Quod in multis aliis locis proſequitur; in quibus inſinuat, Deum interius ſemper aliquid peculiare operari in eo qui convertitur, & ideo inſcrutabile judicium Dei eſſe dicit, cur ex duobus vocatis exterius, unus convertatur, & non alius: ut patet Epiſt. 105. & aliis locis vulgaribus: conſiſtit autem illud judicium inſcrutabile in eo, quod Deus ſpecialiter operatur. Nam ſi tota ratio differentiæ eſſet poſita in libertate voluntatis cum auxilio Dei proportionato, nullum eſſet judicium inſcrutabile.

3. Ratio. 4 Tandem argumentor in hunc modum, quia auxilium datur homini non ſolum ut ipſum excitet, ſed etiam ut adjuvet, ut in ſuperioribus declaratum eſt: ergo illud eſt ſimpliciter majus auxilium, quod ei eſt magis congruum, ut eum magis juvet ad operandum: hujuſmodi autem ſemper vocatio congrua, nam illa & excitat hominem, & eum etiam adjuvat cum affectu, quia ab illo conſenſum obtinet, quod non facit vocatio inefficax; eſt ergo ſimpliciter majus auxilium.

Quid in ſententia de re ipſa, quid de modo loquendi controverti poſſit.

5 Nihilominus ſententiam ſuperiori capite propoſitam veram eſſe cenſeo, & quantum ad rem ipſam, & quantum ad loquendi modum: oportet enim hæc duo accurate diſtinguere, & ut clarius reſpondeamus objectis, & ex reſponſione veritas prædictæ ſententiæ magis confirmetur. Unum ergo verum omnino cenſeo, ſcilicet majus auxilium, & majorem vocationem non tantum conſiſtere in majori perfectione poſitiva actuum intellectus & voluntatis, quibus interius fit talis vocatio; ſed etiam in quocunque majori effectu divinæ gratiæ, vel providentiæ ſupernaturalis, qui (cæteris paribus) poſſit magis conferre ad eliciendum conſenſum ab humana voluntate, ſive conferat per ſe, ſive per accidens removendo prohibens, aut aliter voluntatem attrahendo. Nam in moralibus cenſetur maxime per ſe concurrere, quod phyſice concurrit per accidens; & in hac materia non minus conſiderantur auxilia moralia quam phyſica: erit ergo illud ſimpliciter majus auxilium, ſi, cæteris paribus, in aliquo ſimili effectu vel caſu ſuperet. Hinc ergo recte intelligitur quid poſſit in hac quæſtione controverti de re ipſa; quid vero de modo loquendi. Erit enim maxime de re quæſtio, an congrua vocatio ſemper excedat (cæteris paribus) in aliquo ſpeciali effectu gratiæ prævenientis, ſeu providentiæ ſupernaturalis Dei, quia præparat voluntatem noſtram, & ob eam cauſam vere ac realiter ſit majus auxilium, majorque vocatio. De modo autem loquendi erit quæſtio: eſto, verum ſit vocationem congruam nihil hujuſmodi neceſſario includere: an ea eo ſolum quod eo tempore datur, quando infallibiliter habitura eſt effectum, dicenda ſit major vocatio, vel majus auxilium. Rurſus in priori ſenſu fieri poteſt comparatio vel ad diverſos homines inæqualiter affectos ſeu diſpoſitos, quatenus ſupponuntur vocationi, quia ſcilicet unus habet difficile ingenium, ſeu complexionem virtuti repugnantem: alius facilem & tractabilem: vel quia unus eſt magis aſſuetus vitiis, quam alius, &c. aut comparatio fieri poteſt ad homines diverſos ex ſe æqualiter affectos ejuſdem ingenii, complexionis, habitus, &c. Et idem eſt, ſi comparatio fiat ad eundem hominem pro diverſis temporibus æqualiter vel inæqualiter affectum.

6 Quando igitur duo, alias ex ſe inæqualiter affecti, ita vocantur, ut unus convertatur, & non alius: non eſt neceſſe, ut in eo, qui convertitur, vocatio includat aliquem effectum poſitivum, vel privativum prævenientis gratiæ, quem non includat alterius vocatio ſufficiens, & non efficax: unde de hoc titulo non eſt neceſſe ut is, qui convertitur, habeat majorem vocationem vel auxilium. Hoc, ut minimum, probant efficaciter (ut exiſtimo) adducta in ſuperiori capite in confirmationem ſecundæ aſſertionis, & a fortiori conſtabit ex dicendis hic in ſecundo puncto. Nunc ergo ſolum confirmatur ſolutione primæ objectionis, quæ, cum generalis ſit, maxime videtur procedere contra hanc aſſertionem. Nego igitur antecedens, nempe vocationem congruam ſemper habere effectum peculiarem gratiæ antecedentis ex parte Dei, quem Deus conferat in vocatione ſufficiente. Ad probationem autem de ablatione impedimenti reſpondeo, neque hanc impedimentorum ablationem, factam ex ſpeciali gratia præveniente, ſemper eſſe neceſſariam, neque etiam, ſi neceſſaria ſit, ſeu ex gratia fiat, propterea oriri ſemper illam inæqualitatem. Declaratur prior pars, nam ſi fortaſſe impedimentum unius eſt prava complexio, quam alius non habet, remotio hujus impedimenti non eſt ex ſpeciali gratia præveniente, de qua agimus, ſed pertinet ad donum naturæ. Quod ſi quis dicat, illud etiam naturæ donum datum eſſe & proviſum cum hoc reſpectu ad opera gratiæ, & faciliorem cooperationem cum illa: in primis hoc ſatis incertum eſt; nam Deus non immutat naturales proprietates vel complexiones propter hunc finem: unde hoc ipſo quod voluit creare hunc hominem propter ſupernaturalem finem, voluit illi dare ingenium, vel complexionem huic naturæ individuæ debitam. Et deinde licet hoc concedatur, id non pertinet ad actualem gratiam vocationis & auxilii, de qua agimus, ſed ad naturæ inſtitutionem, ſeu procreationem, quod eſt valde remotum. Præterea multa ſunt alia, quæ poſſunt impedire conſenſum gratiæ vocantis, quæ non ſemper auferuntur ex ſpeciali auxilio gratiæ, ſed in re ipſa non

Prima aſſertio, & reſponſio ad primã objectionem.

in-

inveniuntur, quia non fuerunt applicatæ cauſæ, ſecundum curſum ordinatum rerum: ut, verbi gratia: ſi unus ex his qui vocantur careat habitibus vitiorum, quia eſt juvenis, & nondum habuit tempus acquirendi hujuſmodi habitus, & ſimilia: ergo, quamvis attingat, in uno eſſe vocationem inefficacem propter aliquod ex his impedimentis, & non in alio, non propterea neceſſe eſt ut vocatio ipſa habeat efficaciam tollendi tale impedimentum ab uno, & non ab alio, ſed in uno invenit tale impedimentum; & non in alio.

7 Eſt autem advertendum, hujuſmodi impedimentum, de quo agimus, non eſſe tale, ut illo exiſtente ex intrinſeca vi illius, neceſſario ſequatur reſiſtentia ad vocationem; alioqui tolleret poteſtatem conſentiendi vocationi, & redderet illam abſolute inſufficientem reſpectu talis perſonæ: ſed eſt hoc impedimentum morale, quod de ſe reddit aſſenſum difficiliorem, & Deus in præſentia ſua conditionata videt hoc impedimentum futurum eſſe efficax in hoc, qui libertate ſua illi potius eſt pariturus, quam vocationi. Dices: ergo Deus ſaltem per ſuam præſcientiam obſervat ut nullum impedimentum ſit in eo, quem vult convertere, quando illum vocat, ſive per ſpecialem gratiam illud auferat, ſive per præſcientiam ſupponat non intervenire: ergo hoc ſatis eſt ut talis vocatio ſit major. Reſpondetur negando conſequentiam juxta ſenſum declaratum: nam, quando impedimentum non intercedit ſolum ex præſcientia, ablatio ejus non eſt effectus gratiæ vocantis: & congruitas vocationis, quæ ex illo reſpectu provenit, ſolum pertinet ad illud beneficium dandi vocationem in eo tempore, in quo præſcitur habituram effectum, de quo dicitur in ultimo puncto. Sed urgebis, nam ſaltem illa vocatio eſt major reſpective, ſicut dici poteſt major locutio, quæ ſubmiſſius fit ad hominem bene audientem, quam illa quæ fit altius ad ſurdum. Reſpondeo, re vera in ſe non eſſe majorem, quantum eſt ex parte loquentis, & prout antecedit ſuum effectũ: quantum ad illum vero dici poteſt major, non tam ut locutio, quam ut eſt auditio; ſeu, non tam in eſſe, quam in actione locutionis, quia licet non ſit major, plus agit propter paſſi non reſiſtentiam: idem ergo eſt in præſenti, ac propterea illud auxilium non eſt majus in ſe, quia nullum majorem effectũ gratiæ in ſe continet, quo homo præveniatur, quamvis ex præſcientia Dei in tali ſubjecto plus ſit effecturum, de quo plura in tertio puncto.

Reſpõdetur obiectioni.

8 Supereſt probanda altera pars; videlicet, quamvis per gratiam auferantur, ut revera auferuntur fere ſemper impedimenta conſenſus, non inde ſequi in hoc effectu eſſe ſemper inæqualitatem inter vocationem efficacem, & tantum ſufficientem: nam illa impedimenta debent eſſe antecedentia uſum liberum non concomitantia, vel ſubſequentia, id eſt, dependentia ab ipſo libero conſenſu voluntatis: nam hæc auferuntur per ſolam gratiam prævenientem ſine cooperatione, quia jam intercedit aliquis actus liber, ut cum homo voluntarie aufert occaſionem peccandi. At vere ſiſtendo in ſolis impedimentis antecedentibus, quamvis hæc auferantur homini per gratiam vocationis, nihilominus poteſt homo pro ſuo arbitrio reſiſtere vocationi, juxta doctrinam Concilii Tridentini ſuperius late tractatam. Et ratio eſt illa generalis; quia, licet Deus auferat prædicta impedimenta omnia, quæ reſpectu ipſius arbitrii poſſunt dici extrinſeca, non tamen aufert intrinſecam indifferentiam, ſeu *mutabilitatem voluntatis qua poteſt nolle*, ut loquitur Proſper libro 2. de vocatione gentium, capite 9. alias 28. Conſtituamus ergo duos homines inæquales in ingenio, ſeu naturali complexione, quibus Deus conferat æquales inſpirationes & æqualem providentiam gratiæ quantum ad auferenda cætera impedimenta: nihilominus in utroque eſt poteſtas ad reſiſtendum: ergo fieri etiam poteſt ut unus reſiſtat, & non alius, & quod Deus per conditionatam ſcientiam præſciverit ita eſſe futurum, ergo tunc una vocatio eſt efficax, & non alia, ſine illa inæqualitate ex parte effectuum gratiæ: ergo talis inæqualitas non eſt per ſe neceſſaria, cum illo caſu nihil propoſitum ſit, quod repugnantiam involvat. Quin potius ulterius ſequitur in illis duobus fieri poſſe, ut ille qui minus aptam habere naturæ conditionem, non reſiſtat gratiæ vocanti, quia illa difficultas non tollit libertatem; alter vero, licet expeditior videatur pro ſua libertate reſiſtat. Vel e converſo, quamvis ille, qui difficiliorem habet naturam, intenſius lumen, aut delectabiliorem inſpirationem accipiat, ut ſuæ naturæ difficultatem poſſit vincere; nihilominus poteſt in eo vocatio eſſe inefficax, in alio vero eſſe efficax, a quo pauciora impedimenta auferuntur, vel cum minori ſuavitate aut illuſtratione allicitur ad conſentiendum: quia ſemper manet in eis libertas ad reſiſtendum, vel cooperandum utrique gratiæ vocanti.

Non ideo ſequitur gratiam majorem eſſe, quia tollit impedimẽta.

9 Atque hinc ulterius infero, etiam in hominibus æqualiter affectis, vel impeditis ante vocationem, non requiri illud genus inæqualitatis inter vocationem efficacem, & ſufficientem, quod a fortiori concluditur ex dictis. Nam de inæqualiter affectis oſtenſum eſt accidere poſſe, ut in eo, qui ineptior videbatur, vocatio ſit inefficax, & non in alio, abſque dicta inæqualitate: ergo multo magis neceſſaria non erit, ut in duobus æque affectis in uno ſit efficax, & non in alio. Deinde Concil. Trident. dicit, eundem hominem cum eadem vocatione, etiam illa ſuppoſita, ut ſupra declaravimus, poſſe reſiſtere, ſicut poteſt conſentire: ergo eadem vocatio reſpectu ejuſdem hominis eodem modo diſpoſiti, quantum eſt ex ſe, poteſt eſſe efficax, vel inefficax, nihil ei addendum, vel ſubtrahendo ex effectibus gratiæ prævenientis, alioqui jam non eſſet eadem vocatio: ergo eadem proportione ſimiles vocationes in duobus ſimiliter æque affectis poſſunt non eſſe ambæ efficaces: ſed altera tantum abſque dicta inæqualitate.

Aſſertio ex affectis.

Ad ſecundam objectionem.

10 Tandem id oſtendo, reſpondendo ad ſecundam objectionem. Nam ex duabus rebus quæ ibi proponuntur, ſcilicet, cognitio, & delectatio, in neutra earum requiritur in rigore dicta inæqualitas in aliqua perfectione ſeu modo illarum, ſive ille modus ſit intenſio, ſive major & expreſſior repræſentatio objecti, ſive quilibet alius, talis inquam inæqualitas non eſt ſimpliciter neceſſaria ut vocatio in uno ſit inefficax, & non in alio. Et in primis quoad cognitionem ſuppono, nullam apprehenſionem, vel judicium intellectus, quod prævenit voluntatem, determinare illam neceſſario ad unum; quia alias tolleretur libertas, ut probavi diſ. 19. Metaph. ſect. 9. Ponamus ergo aliquem vocatum cum illo modo illuminationis ſeu cognitionis, in quo dicitur vocatio efficax, ſuperare inefficacem in hominibus alias æque diſpoſitis: & argumentor in hunc modum. Adhuc poſita vocatione cum illo modo, ille ſic affectus poteſt reſiſtere; ponamus ergo illum fuiſſe reſtitutum, & hoc Deum præſciviſſe in ſcientia conditionata; nam poſſibili poſito in eſſe nullum ſequitur impoſſibile: ergo ſtat illam vocationem cum illo modo eſſe inefficacem; ergo neque ille modus ſatis eſt ad efficacem vocationem, nec ille obſtat quo minus illa, vel alia ſimilis ſit inefficax. Argumentum æque efficax ſumi poteſt ex alio extremo: nam ille alius, qui vocatus fuit & illuminatus ſine illo modo, poſſet, ſi vellet, cum illa vocatione operari cum effectu, ita ut Deus id præſciret: ergo poſſet in illo talis vocatio eſſe efficax ſine illo modo. Antecedens patet, quia, ſi ille modus eſt neceſſarius ad converſionem, cum ille non detur, nec ſit in poteſtate hominis, qui prævenire debet, talis vocatio ſufficiens non eſt: & ideo mirum non eſt, quod non poſſit eſſe efficax. Dices, illam cogitationem eſſe ſufficientem, ut homo cum illa actu convertatur, ſi homo avertat a ſe omnem aliam fortiorem cogitationem, quæ efficacitatem illius bonæ inſpirationis impedire poſſet, quod eſt in poteſtate liberæ voluntatis. Verumtamen, non diſputamus modo, an hoc ſit neceſſarium; quod fortaſſe non eſt; quia voluntas pro ſua libertate poteſt reſiſtere fortiori cogitationi, etiamſi actus perſiſtat, quod in Metaphyſ. tetigi, & latius dicetur in 1. 2. tamen ad præſens non refert; quia ad efficaciam argumenti ille modus ſufficit, quia jam tunc illa vocatio eſt efficax, & in ſe non eſt major in ratione auxilii prævenientis, quia oblatio alterius cogitationis impedientis in illo homine non eſt a ſola gratia operante, cum jam libere ab ipſo homine fiat; ergo in illa operante gratia ſeu vocatione non eſt neceſſaria illa additio

Occurritur obiectioni.

ſeu

ſeu exceſſus ut ſit efficax. Et juxta vim hujus argumenti hæc veritas non pendet ex alia quæſtione morali; an poſſit voluntas agere contra actuale dictamen & conſiderationem intellectus, vel peccare ſine prævio defectu intellectus: ſatis eſt enim, quod vel hoc poſſit; vel ſaltem poſſit pro ſua libertate avertere cogitationem impedientem efficaciam gratiæ prævenientis; vel quod poſſit applicare intellectum ad aliam cogitationem, quæ illam impediat. Atque hic diſcurſus eadem proportione fieri poteſt de delectatione: nulla n. delectatio, quæ antecedat conſenſum liberum, & uſum rationis non tollat, determinat omnino voluntatem ad conſenſum præſtandum: alias tolleret libertatem: & ideo ſemper poteſt voluntas vel illam avertere, vel iſti reſiſtere cum gratia cooperante. Et e converſo, ſi talis delectatio non datur per vocationem, vel neceſſaria non eſt ad conſenſum, vel vocatio non eſt ſufficiens.

Reſpondetur ad Aug.

Auguſtinus ergo, cum ex his capitibus reddit rationem lapſuum humanorum, vel reddit cauſam moralem ex his quæ frequentius accidunt; prius enim in eodem loco ſolam libertatem ut ſufficientem cauſam reddiderat: vel certe non dicit, illa duo ſecundum omnem perfectionem neceſſariam ad non peccandum provenire ſemper ſine interventu gratiæ cooperantis, & aliquo uſu libertatis a ſola gratia operante, de qua eſt præſens quæſtio, ut ſupra ſatis explicatum eſt. Illud autem peculiare myſterium, & judicium inſcrutabile, quod in differentia vocationum eſſe dicit, non conſiſtit in illa inæqualitate cognitionis, vel delectationis; ſed in hoc ſolum, quod abſque differentia ex parte hominum, uni detur vocatio congrua, alteri non detur, ut in ſuperioribus late declaratum eſt, & attigit etiam Proſper ad Excerpta Genuenſium dub. 3.

Aſſertio vera de modo loquendi ut ſatisfiat tertiæ objectioni

11 Jam vero explicata re, de modo loquendi pauca dicere ſufficiet. Exiſtimo tamen, vocationem non recte dici majorem in ratione vocationis, vel auxilii excitantis, propterea quod ſit efficax ex ſola Dei præſcientia, & intentione: quia hæ conditiones pertinent ad majorem gratiam & benevolentiam Dei, non tamen conſtituunt ipſum auxilium in ſe majus. Item, licet illud auxilium homini ſit utilius: tamen tota illa major utilitas magis conſiſtit in actuali affectione, quę pertinet ad gratiam cooperantem, quam in propria ratione gratiæ excitatis, ergo ſub ea ratione non poteſt dici majus auxilium. Eo vel maxime quod quantitas auxilii prævenientis non conſiſtit in utilitate, quam ex illo accipiet is, cui datur, ſed in virtute agendi, quam ipſum in ſe habet, quæ virtus non minor eſt in alia ſimili vocatione, licet non ſit habitura effectum. Aſſumptum patet, quia hoc auxilium intrinſece eſt principium operandi, & ſub ea ratione datur, ut ſupra declaratum eſt: quantitas autem principii agendi, ut tale eſt, in quantitate virtutis conſiſtit. Poteſt etiam hoc declarari exemplis phyſicis, & humanis: nam impetus impreſſus æqualis eſt, licet in hoc vel illo paſſo minus ſit operaturus: & qui dat æqualem enſem, æquale auxilium præbet, licet alter non ſit æqualiter illo uſurus. Recte ergo dicitur hoc majus beneficium, & major gratia, non tamen proprie ac formaliter majus auxilium. Atque ita ſatisfactum eſt tertiæ objectioni.

CAPUT XXII.

Aliquot propoſitionibus doctrina totius libri comprehenditur.

Prima propoſitio de auxilio ſufficiente

1 DUÆ ſunt aſſertiones præcipue a nobis intentæ in toto hoc opere. Una ad auxilium ſufficiens: altera ad efficax pertinens. Nam, licet hæc poſterior nobis ſit principalius propoſita, ſine priori tamen declarari non potuit. Prima ergo aſſertio ſit: per auxilium ſufficiens dari homini, ut vere & realiter poſſit efficere actum ſupernaturalem, ſi velit: ita, ut nihil illi ad volendum deſit, quod non ſit in ejus poteſtate. Hæc ſatis probata eſt in ſuperioribus. Legatur pro illa Divus Auguſt. de Spir. & lit. cap. 3. de corrept. & grat. c. 11. & 12. & lib. 83. q. q. 68. & in Ench. c. 32.

At hinc inferimus primo, eos qui non credunt, ſimpliciter poſſe credere: vel remote ſi nondum illuminati ſunt; vel proxime, ſi jam ſunt ſufficienter vocati: alioqui, vel eis præciperetur impoſſibile, vel non peccarent, non credendo. Et eadem ratione, poſſunt ſalvari, qui non ſalvantur: quod enim Joannes capite primo dicit: *dedit eis poteſtatem, filios Dei fieri*: non ſolum verum eſt in his hominibus, in quibus illa poteſtas ad actum reducitur, ſed etiam in his, qui ſua culpa non fiunt filii Dei, cum poſſint fieri.

Secundo infertur, hanc propoſitionem ſimpliciter falſam eſſe: *Voluntas non poteſt credere, niſi ſit efficaciter a Deo prædeterminata, ut velit credere.* Probatur: nam ſæpe voluntas, quæ non vult credere, poteſt id velle, & tamen illa voluntas non eſt efficaciter prædeterminata ut velit; ergo voluntas non prædeterminata ut velit, poteſt velle credere. Dicet aliquis voluntatem ſine illa prædeterminatione habere poteſtatem volendi, non tamen poſſe uti illa poteſtate, niſi accedente prædeterminatione; & ideo committi æquivocationem in ratione facta: nam eſt duplex modus poteſtatis, & juxta unum dicitur poſſe, etiam cum non eſt prædeterminata, & ſecundum alium non poſſe ſine prædeterminatione. Sicut etiam vere dicitur ignis non poſſe calefacere ſine concurſu, quamvis potentiam habeat quando non habet concurſum. Sed hæc æquivocatio ſæpe eſt a nobis in ſuperioribus ſublata, quia non agimus de potentia nuda & remota: ſed de potentia proxima cum omnibus conditionibus prærequiſitis ad operandum, & habente paratum, ſeu in poteſtate ſua omne adjutorium, vel concurſum alterius cauſæ ad ſuam operationem neceſſarium: hæc enim ſola poteſt vocari potentia moralis, & hæc ſola ſufficit, ut voluntati & non impotentiæ tribuatur defectus actionis. Loquendo autem de potentia hoc modo, non poſſet voluntas, carens prædeterminatione, dici potens ad volendum, ſi abſque illa prædeterminatione non poſſet velle; quia dum caret illa prædeterminatione non habet illam in ſua poteſtate, neque in ſua voluntate, ut latiſſime in ſuperioribus probatum eſt.

Occurritur objectioni

3 Secunda aſſertio principalis, quæ ex præcedenti fere colligitur, eſt auxilium efficax, id eſt, actu efficiens liberum conſenſum in homine, ultra auxilium ſufficiens, nullam novam motionem in homine ponere, præterquam actualem influxum gratiæ adjuvantis, & generalem concurſum gratiæ, qui immediate verſatur circa ipſum conſenſum liberum. Unde fit ut tale auxilium non vocetur efficax ab aliqua motione phyſice prædeterminante, quam addat ſupra auxilium ſufficiens; ſed vel ex actuali actione, & concomitantia actualis concurſus, ſi late & minus proprie dicatur efficax; id eſt, actu efficiens; vel ſi proprius loquamur, dicitur efficax ex morali efficacia conjuncta cum infallibilitate inducendi effectum, quem habet ut ſubeſt intentioni & ſcientiæ primi agentis, a quo tale auxilium datur. Tota hæc aſſertio, ut dixi, ſequitur ex præcedenti; quia ſi aliquid aliud præter concurſum proportionatum requiratur ad actualem effectionem voluntatis cum ſufficienti auxilio, hoc ipſo deſtruitur veritas ſufficientis auxilii. Et hoc idem ſatis aperte docuit Concilium Tridentinum cum dixit; voluntatem cum eadem Dei motione, ſeu auxilio proveniente poſſe operari; & non operari, eidem gratiæ libere aſſentiendo, & cooperando, cum illam abjicere poſſit: ergo ultra totum illud gratiæ auxilium, cum homo poteſt reſiſtere, nihil aliud Conc. requirit, præter actualem operationem, in qua includitur eſſentialiter concurſus Dei proportionatus, & cooperatio voluntatis cum gratia ipſa cooperante, & utrumque horum cenſet Conc. eſſe in poteſtate hominis ſufficienter vocati, & illuminati, ut ſi ipſe adjungat ſuam liberam cooperationem, neq; cooperatio gratiæ, neq; divinus concurſus proportionatus illi deeſſe poſſit, neq; aliquid horum actu exhibeatur ſine libera voluntatis cooperatione: & ideo pro ſola voluntatis

Secunda propoſitio de auxilio efficaci

libertate poſſit effectos gratiæ impediri. Atque ita etiam conſtat, non poſſe efficacitatem gratiæ aliter quam diximus, declarari: quia, ſecluſa prædeterminatione phyſica, non poteſt efficacia eſſe niſi moralis, quæ eſſe nequit omnino infallibilis, niſi adjuncta præſcientia, quæ omnia late ſunt in ſuperioribus declarata, tam ex re ipſa, quam ex mente Auguſtini.

Atque hinc infertur primo, voluntatem humanam, etiam in actibus ſupernaturalibus, determinare ſeipſa. Probatur ex dictis; quia non prædeterminatur a ſolo Deo. Item, quia ſupra lib. 1. cap. ult. oſtenſum eſt, de ratione actus liberi eſſe, ut fiat ex propria determinatione cauſæ libere operantis; ſed de fide eſt, actus ſupernaturales eſſe liberos: ergo in eis etiam voluntas ipſa ſe determinat. Denique determinare ſe in potentia creata nihil aliud eſt, quam ex ſtatu indifferenti (ut ſic dicam) reducere ſe ad ſtatum in altera parte determinatum; vel eſt efficere in ſe motum, ad quem ita erat indifferens, ut poſſit oppoſitum facere, vel illum motum ſuſpendere: ſed ita ſe gerit voluntas in actibus ſupernaturalibus; ergo in illis etiam ſe determinat, quando liberum conſenſum præſtat.

Tertia propoſitio

4 At vero, cum in eodem cap. ult. lib. 1. diximus in bono ſenſu, etiam concedi poſſe, Deum determinare voluntatem humanam non ſine illa, multo majori ratione id dicendum eſt in actibus ſupernaturalibus, in quibus non poteſt voluntas ſuam determinationem efficere ſine Deo, non ſolum ratione concurſus generalis, ſed etiam quia indiget ad talem determinationem efficiendam, ſuperiori virtute & adjutorio quod ſolus Deus præſtare poteſt.

Aliquorum objectio contra dicta in tertia propoſitione.

1 QUamobrem nullius momenti eſt quorundam objectio, quam ex hac tertia aſſertione inferunt, ſi voluntas determinat ſe in actibus ſupernaturalibus illam eſſe aut unicam, aut primam, aut principalem cauſam hujus determinationis. Nulla eſt enim vis, aut veriſimilitudo hujus illationis: ſicut etiam voluntas ſe convertit in Deum, licet non ſola nec principalius ſuam converſionem efficiat. Quia ergo ipſa efficit determinationem ſuam, & in ſe illam efficit; eſt n. quid immanens; ideo veriſſime dicitur determinare ſe; tamen quia non efficit illam ſine Deo per auxilia gratiæ operante & cooperante, ideo non ipſi, ſed Deo principalius tribuenda eſt illa determinatio. Sed urgent; ergo initium juſtificationis aliquo modo tribuendum eſt lib. arbit. Hæc vero illatio jam ſæpe negata eſt, quia initium juſtificationis non ſumitur a libero conſenſu, ſeu determinatione voluntatis, ſed a prima vocatione, ſi n auxilio Dei.

Alia inſtantia

Sed inſtant; quia hoc eſt verum de initio remoto: proximum autem eſt determinatio voluntatis, ergo hoc ſaltem initium tribuetur voluntati. Reſpondeo, hunc ſolum eſſe abuſum verborum ad rem confundendam; nam Patres nunquam hoc ſenſu loquuntur de initio ſalutis. Dico ergo, initium proximum nihil aliud ſignificare poſſe niſi cauſam proximam; & ſic certiſſimum eſt hominem per liberum arbitrium eſſe cauſam proximam ſuæ ſalutis: nam, *qui creavit te ſine te, non ſalvabit te ſine te*, ut Auguſt. dixit. In idemque redit quod Concil. Trident. ſeſſione ſexta, canone quarto definit; hominem cooperari Deo volenti & adjuvanti, ut ſe ad juſtitiam diſponat ac præparet; utique ut proxima cauſa ſecundaria, & minus principalis. Igitur veriſſime dicitur voluntas determinare ſe, non tamen ſine Deo, & Deum determinare voluntatem, non tamen ſine ipſa, quamvis principalius concurrendo; quam ipſa.

Additio ultima circa modum loquendi, ne cum hæreticis conveniamus.

1 ADdo inſuper, ſi quis velit hanc determinationem, ut eſt a Deo, prædeterminationem appellare (juxta notata in c. ult. l. 1.) propter eminentiam & independentiam concurſus divini, non eſt de nomine contendendum, dummodo de re, & de vero ſenſu conſtet; nimirum, nomine prædeterminationis non intelligi aliquam actionem, quæ a ſolo Deo in voluntate fiat, per quam ejus indifferentia, ut applicata ad uſum, a ſolo Deo prius tollatur, vel coarctetur ad unum, quam ipſa voluntas conſentiat: hic n. ſenſus eſt quem hactenus impugnavimus propter repugnantiam, quia cum libertate habere videtur. Ideoque etiam illam loquendi formam cenſeo hoc tempore vitandam eſſe, ne cum hæreticis, etiam in modo loquendi conveniamus; & ne occaſionem errandi inde aliqui accipiant. Merito n. obſervavit D.Th. opuſc. 1. cont. errores Græcor. in proœmio. *Errores exortos occaſionem dare ſanctis Eccleſiæ doctoribus, ut fidei myſteria majori circumſpectione tractent ad eliminandos errores exortos*. Et inter alia ponit exemplum ad rem de qua agimus accommodatum in Aug. *Qui poſt exortam Pelagianam hæreſim cautius de libero arbitrio, & liberius de gratia locutus eſt, quam ante illam hæreſim*. Quod in Chryſoſt. notavit idem Aug. l. 1. cont. Julia. c. 1. *Vobis* (inquit ad Pelagianos) *nondum litigantibus ſecurius loquebatur*. Cum ergo hoc tempore errores circa divinæ gratiæ neceſſitatem extincti ſint, & ad alterum extremum declinetur, novis hæreticis negantibus libertatem arbitrii, ad fidei doctores pertinet, cautius loqui, & ſalva fidei veritate, quæ ad gratiam ſpectat, clarius & manifeſtius docere liberi arbitrii veritatem. Quod ſi in ipſo loquendi modo hoc obſervandum eſt, multo magis in modo judicandi & ſentiendi: atque hanc ob cauſam inter alias, doctrinam, quam de gratia efficaci declaravimus, retinendam eſſe cenſemus, quod ad fidem defendendam videatur eſſe accommodatiſſima.

F I N I S.

DE SCIENTIA QUAM DEUS HABET
DE FUTURIS CONTINGENTIBUS
LIBRI DUO.

IN libris, quos de concurſu Dei cum libero arbitrio nuper ſcripſimus, ſæpe ſuppoſuimus, cognoſcere Deum de quacumque voluntate, quid actura ſit, vel eſſet, ſi in hac vel illa occaſione conſtitueretur: & vocari ſolet hæc ſcientia futurorum contingentium conditionatorum, qualia ſunt hæc, *Si Petrus hic & nunc tentaretur, peccaret. Si tali tempore vixiſſet, hoc vel illud feciſſet*. Hanc autem ſcientiam non omnes Theologi hujus temporis admittunt etiam in Deo; quin potius impoſſibilem, & fictitiam eſſe putant, & a modernis Theologis excogitatam. Propter hanc ergo cauſam neceſſarium viſum eſt priori operi hoc adjungere; quia rem hanc magni momenti eſſe exiſtimamus; tum ad multa loca Scripturæ, & Sanctorum Patrum intelligenda; tum etiam ad digne ſentiendum de divina ſcientia; tum denique ad plures difficultates de gratia, & prædeſtinatione, libero arbi-

tirio

trio expediendas. Quia vero materia hæc multum connexa eſt cum ſcientia, quam Deus habet de futuris abſolutis: imo neceſſario illius cognitionem præ requirit; ideo opus hoc in duos libros dividemus, & in priori de abſoluta, in poſteriori vero de conditionata ſcientia futurorum contingentium dicemus.

Prius tamen quam rem ingrediamur circa nomen contingentiæ breviter advertendum eſt, interdum late, & minus proprie ſumi; ita ut, quidquid fieri poſſit, aut ſoleat, contingere dicatur: quomodo etiam effectus neceſſarij, ut ſolem cras oriri, contingere dicuntur. Sed non in ea ſignificatione utimur nunc ea voce, ſed in alia propria, qua contingentia neceſſitati opponitur, quomodo contingere dicitur, quod non neceſſe eſt, aut fit, ſed in utramque partem accidere poteſt. Rurſus, eſſe contingens interdum tribuitur rebus, ut res ſunt, interdum effectibus, ut effectus ſunt. Primo modo dicitur contingens omne ens, quod non eſt neceſſarium: quod uno modo tribui poteſt omni enti creato, quatenus non ſimpliciter neceſſario eſt, & poteſt non eſſe ſaltem per potentiam extrinſecam. Secundo, tribuitur magis proprie rebus corruptibilibus, quæ ab intrinſeco habent unde poſſent non eſſe. Et erunt hoc modo contingentes, etiamſi quatenus effectus ſunt, intelligantur neceſſario manare a cauſis ſuis, quomodo ab eis manant. Et hoc modo contingens, potius dicitur mutabile, ſeu corruptibile, de quo nunc non agimus, ſed de effectu contingente in ratione effectus, quia ſcilicet non neceſſario manat a ſua cauſa, ſed potius fieri & non fieri. Et ita etiam contingit, ut interdum fiat, & interdum non fiat.

In quo effectu ulterius eſt conſiderandum, aliud eſſe quod contingens ſit, & aliud quod futurum ſit, & aliud quod futurum contingens ſit. Eſſe enim contingens, non contingenter, ſed neceſſario illi convenit, ſive futurum ſit, ſive non, quia convenit illi ex vi poteſtatis cauſæ, non ex vi actionis. Unde non agimus de ſcientia contingentis ſub hac ratione, quia talis ſcientia potius eſt cujuſdam objecti neceſſarii. Addit ergo futurum ut ſic, quod illud contingens ad unam partem ſit determinandum. Et, quia hæc determinatio futuri ad unam partem communis eſt, etiam neceſſariis effectibus, ideo futurum contingens utrumque ſimul conjungit, ſcilicet determinationem futuram ad unam partem cum poteſtate ad oppoſitam; & de ſcientia hujus objecti, ut ſic, eſt præſens diſputatio. Et quamvis futurum ſub hac voce videatur affirmationem, ſeu poſitivum tantum ſignificare, tamen in propoſito comprehendit etiam negationem futuram cum poteſtate ad oppoſitam affirmationem: non enim eſt minus futurum contingens, quod Petrus non ſit peccaturus, quam quod ſit peccaturus. Sub hoc ergo objecto comprehenditur omnis veritas in futuro tempore contingens, tam affirmativa quam negativa. Denique hæc veritas contingens quædam poteſt conſiderari prout revera futura eſt in aliqua differentia temporis, alia vero ſub quadam hypotheſi, ſeu conditione, ſcilicet quod futurum eſſet, ſi hoc vel illud accideret, quod inquiri etiam poteſt de rebus, quæ nunquam futuræ ſunt: & de hoc poſteriori modo eſt ſcientia conditionata, quam conſiderabimus in ſequenti libro; in hoc vero ſolum agimus de priori.

LIBER PRIMUS.

DE SCIENTIA DEI

FUTURORUM CONTINGENTIUM

ABSOLUTORUM.

PRincipiu diſputandum hoc loco videtur de hypotheſi, quæ in hoc titulo ſupponitur, dari ſcilicet, aliquos effectus, qui contingenter eveniant. Sed de hac re late diſſerui in diſput. 19. Metaphyſicæ, & ideo ab ea nunc ſuperſedendum eſt. Ex illo vero loco aliqua breviter ſupponenda ſunt.

CAPUT PRIMUM.

Subjectum operis declaratur, & nonnulla difficultates leviores expediuntur.

Quid ſit & unde proveniat contingentia

1 PRimum igitur ſtatuendum eſt, futura contingentia quædam eſſe talia ſecundum quid, ſeu per accidens, & ab extrinſeco; alia vero ſimpliciter, per ſe, ſeu ab intrinſeco. Dicitur enim effectus contingens, qui ita fit, vel efficiendus eſt a ſua ſcauſa proxima, ut poſſit ab illa non fieri: hoc autem ex duplici capite provenire poteſt. Primo ex impedimento extrinſeco, & non ex intrinſeca virtute cauſæ: & hoc tantummodo invenitur contingentia in effectibus inferiorum cauſarum naturalium, quatenus eveniunt ſine interventu alicujus cauſæ liberæ. Nam, ſi conſideretur virtus, & modus agendi cauſæ proximæ talis effectus, nulla eſt contingentia in illu effectu, quia cauſa ejus non habet poteſtatem propriam & intrinſecam ad non efficiendum illum, ſed ex intrinſeca neceſſitate operatur, poſitis omnibus requiſitis. Quia tamen cauſa illa imperfecta eſt, & per oppoſitionem alterius impediri poteſt ab agendo: ideo ex hoc capite poteſt ille effectus eſſe contingens. Contingentia vero illa dicitur eſſe ſecundum quid; quia eſt tantum reſpectu unius cauſæ, ut impediri poteſt ab alia: non vero reſpectu totius collectionis occurrentium cauſarum. Dicitur, etiam extrinſeca, & per accidens, quia non provenit ex in-

trinſeca virtute cauſæ per ſe agentis, ſed ab extrinſecu impediente. Altera vero contingentia propria eſt, quæ provenit ex libertate alicujus cauſæ: quæ merito dicitur eſſe per ſe & ab extrinſeco, quia provenit ex intrinſeca poteſtate, quam per ſe habet ipſa cauſa proxima ad ſuſpendendum ſuum concurſum, poſitis etiam omnibus requiſitis ad agendum: & ob eandem cauſam dicitur hæc contingentia ſimpliciter, quia poſita collectione cauſarum omnium, vel impedimentorum concurrentium, adhuc effectus poteſt fieri, & non fieri.

De qua contingentia nõ ſit futurus ſermo

2 In præſenti ergo non eſt futurus ſermo, de priori contingentia; quia de ſcientia talium futurorum nulla eſt difficultas, ſed duo ſunt clara, unum eſt talem effectum ex vi ſolius ſuæ cauſæ proximæ non poſſe cognoſci, ut certo futurum; quia licet talis cauſa ex ſe determinata ſit ad faciendum effectum, impediri tamen poteſt, nec ex vi illius ſolius cognoſci poteſt an impedienda ſit, nec ne. Aliud eſt comprehenſo toto ordine naturalium cauſarum, quæ ad effectum promovendum, vel impediendum concurrere poſſunt, evidenter cognoſci an ille effectus impediendus ſit, nec ne, ut recte docuit D. Thom. 1. contr. Gen. cap. 67. ratione 3. & ibi Ferrarienſis notavit. Et ratio eſt evidens; quia reſpectu totius collectionis cauſarum effectus non eſt contingens, ſed neceſſarius; quia omnes illæ cauſæ neceſſario operantur, ſive promovendo, ſive impediendo: jam n. ſuppoſuimus nullam cauſam liberam intervenire, vel per ſe, vel per accidens, vel applicando cauſam agentem, vel impedientem. Cognitis ergo & inter ſe collatis omnibus illis cauſis ſimul ſumptis, evidenter cognoſcetur, an futurus ſit ille effectus, nec ne, ut in prædicta diſp. 19. Metaph. ſect. 10. latius dixi, & Doctores Scholaſticos adduxi.

Contingentia primo loco poſita cognoſci poſſunt a creatura

3 Imo hinc obiter intelligi poteſt non ſolum poſſe hæc futura contingentia ab intellectu increato cognoſci, ſed etiam a creato, qui vim habeat comprehendendi totum illum ordinem naturalium cauſarum, qualis etiam creditur eſſe intellectus angelicus: quamquam in hoc multum a divina perfectione diſtet: tum quia Angelus non ſemper conſiderat omnia, ſicut Deus, & ideo facile poteſt contingere, ut aliquid actu non advertat, ex quo effectus reddatur incertus: tum etiam quia, licet talis effectus infallibiliter futurus ſit ex ſuppoſitione, quod nulla cauſa libera interventura ſit, tamen hoc ipſum non poteſt eſſe ita certum Angelo, ſicut Deo: & maxime latet Angelum, an Deus ipſe immutaturus ſit illum ordinem cauſarum: & ideo talis cognitio in Angelo regulariter tantum eſt conjecturalis. Niſi fortaſſe in his effectibus, qui ita pendent ex ſuperioribus cauſis naturalibus, ut per nullam voluntatem creatam talis ordo cauſarum immutari poſſit: de illis enim effectibus habere poſſunt certitudinem naturalem, ſubordinatam tamen divinæ potentiæ, & voluntati, ut ſumi etiam poteſt ex his, quæ de Fato diximus in dicta diſp. 19. ſect. 11.

Contingentia effectus eſſe poteſt a divina cauſa aut ab humana.

4 Rurſus contingentia effectus, quæ eſt ex cauſa libera, ſubdiſtingui poteſt, nam quædam eſt ex voluntate creata, alia ex increata, ſeu divina. Neque immorari nunc oportet in controverſia de modo loquendi: an effectus dici poſſit contingens propter ſolum reſpectum ad libertatem cauſæ primæ. Quam rem ſufficienter attigi diſput. 30. Metaph. ſect. 16. num. 43. ubi dixi, licet illa locutio vitanda ſit propter invidiam vocis, *Contingentiæ*, quæ indicare videtur imperfectionem, & eventum præter intentionem agentis; tamen, ſi præciſe ſignificet indifferentiam in operando, hanc revera in divinis effectibus reperiri: quia ita manant a Deo, ut poſſet Deus illos non efficere, ſi vellet. Cum ergo in præſenti tota difficultas, quæ eſſe poteſt in ſcientia futurorum contingentium, poſita ſit in indifferentia, & poteſtate cauſæ ad utrumlibet, & non in aliis imperfectionibus: juxta ſubjectam materiam recte poteſt diſtingui de contingentia, vel potius indifferentia in ordine ad voluntatem creatam, vel increatam.

5 Nihilominus tamen ſcientia hæc futurorum nullam difficultatem habet ex libertate effectus vel actionis in ordine ad divinam voluntatem. Duobus enim modis procedit effectus a Deo: primo ab illo ſolo: ſecundo ab ipſo, ut concurrente cum cauſa ſecunda. In priori modo effectus pendet quidem ex libero modo operandi ſolius divinæ voluntatis, cum ad nullam aliam cauſam reſpectum habeat: tamen determinatio ipſa divinæ voluntatis ipſimet Deo facile nota eſt in æterno, & efficaci decreto ejuſdem voluntatis ſuæ: nam, ut Deus in tempore faciat talem effectum, neceſſe eſt, ut ab æterno habeat tale decretum efficax: quia neque in tempore poteſt incipere illud habere, neque ſine illo poteſt operari, cum voluntarie & libere operaturus ſit, & ſine concurſu alterius cauſæ: agimus enim de his effectibus, quos ſolus Deus per ſeipſum facit. Poſito autem illo decreto, non poteſt Deus illud ignorare, cum actu & intime in ipſo ſit, cumque ex certa ſcientia, & perfectiſſimo modo illud habeat: Neque etiam illo cognito poteſt Deus ignorare, quin ex vi illius futurus ſit talis effectus, cum voluntas illa efficax ſit & omnipotens, nec non immutabilis.

6 In poſteriori autem modo effectus pendet, non ſolum a Deo, ſed etiam a cauſa ſecunda, cui Deus præbet, vel offert concurſum ſuum. Et ideo, ut cognoſcatur effectus futurus, neceſſarium eſt cognoſcere, non ſolum concurſum Dei, aut voluntatem concurrendi, quantum in ipſo eſt, ſed etiam influxum ſeu determinationem futuram cauſæ ſecundæ. Præbet autem Deus hunc concurſum media voluntate ſua; & conſequenter, ſi in tempore concurſurus eſt, ab æterno habuit propoſitum concurrendi: quod propoſitum ipſi facile notum eſt, ut paulo ante dixi: & ideo ex vi illius facile præſcit ſuum concurſum paratum eſſe ut talis effectus fiat. An vero hoc ſatis ſit ad cognoſcendam etiam determinationem liberam cauſæ ſecundæ, & effectum ejus, infra tractandum eſt. Tota ergo hæc diſputatio verſabitur circa effectus contingentes cauſarum ſecundarum liberarum, quatenus ab earum influxu, & libera determinatione dependent: de quibus eadem ratio eſt, ſive pendeant a voluntate angelica, ſive ab humana: tamen, quia hæc poſterior nobis familiarior eſt, & notior, de illa peculiariter loquimur: Et primo videndum eſt, an in propoſitionibus ſignificantibus de futuro hos effectus contingentes ſit determinata veritas, quæ in eis cognoſci poſſit, & cognoſcatur a Deo. Deinde qua via, aut medio cognoſci poſſit, vel cognoſcatur a Deo: ex quibus tamen conſtabit, quo modo contingentia cum præſcientia non repugnat.

De quibus contingentibus ſit agendum

CAPUT II.

In propoſitionibus de futuro contingenti eſſe ſufficientem veritatem determinatam ſecundum quam a Deo præſciri poſſint.

Quid requiratur, ut objectum cadat ſub ſcientia Dei

1 CUM Deus in omni perfectione ſua conſummatus ſit, & habeat quidquid ſub vero conceptu talis perfectionis cadere poteſt; dubitari non poteſt, quin etiam in ſcientia ſummam & infinitam perfectionem habeat, ſicut habet in potentia, & aliis attributis. Quapropter, ſicut in divina potentia cum inquirimus an aliquid ſub illam cadat, non dubitamus de poteſtate ex parte Dei, ſed de poſſibilitate ex parte rei, de qua eſt quæſtio: nam ſi illa in ſe eſt poſſibilis, ſeu non repugnans, non poteſt effugere omnipotentiam Dei, cum ſit perfectiſſima, & infinita ſimpliciter. Ita in præſenti ad examinandum an hæc futura contingentia cadant ſub ſcientiam Dei, ex parte ipſorum inquirendum eſt, an talia ſint, ut cognoſci poſſint. Nam, ſi ipſa habent fundamentum cognoſcibilitatis, ut ſic dicam, quod eſt veritatis, non effugient ſcientiam Dei, quæ infinita eſt, & perfectiſſima, quæ excogitari poteſt. Si vero in eis nulla eſt veritas, quæ cognoſci poſſit, mirum non erit, quod ſub ſcientiam Dei non cadant, quia inde non erit major imperfectio in Dei ſcientia, quam ſit in potentia non poſſe id, quod eſt impoſſibile.

Ciceronis error de ſcientia futurorũ contingentium

2 Nonnulli ergo Philoſophi negarunt poſſe Deum cognoſcere hæc futura, Cicero, l. de Fato, & 2. de Divinat. Qui ut ait Auguſt. 5. de Civitate, cap. 9. *Ut homines faceret liberos facit ſacrilegos*. Non enim exiſtimavit præſcientiam horum futurorum poſſe cum libertate conjungi. Fundamentum hujus erroris videtur poſuiſſe Ariſtot. 1. de Interpretatione cap. 8. ubi negat propoſitiones de futuro contingenti habere determinatam veritatem, donec ponantur in eſſe: nam hinc neceſſario ſequitur non poſſe præſciri priuſquam eveniant: quia quod non eſt, non ſcitur: ergo quod non eſt verum, non poteſt ſciri eſſe verum: ſed propoſitio, quæ non eſt determinate vera, non eſt vera, quia adhuc eſt quaſi ſuſpenſa, & indifferens ad veritatem, & falſitatem: ergo non poteſt ſciri ut vera: alioqui talis cognitio eſſet difformis objecto, & falſa. Et eadem ratione non poteſt talis propoſitio cognoſci ut falſa, quia non eſt etiam determinate falſa, ſed indifferens. Ergo manet talis propoſitio incognoſcibilis, ſiquidem de ea judicari non poteſt an vera, vel falſa futura ſit.

Unde probet Ariſtot. propoſitiones de his futuris non eſſe determinate veras

3 Quod autem propoſitio de futuro contingenti non ſit determinate vera, vel falſa, probatur ab Ariſtotele. Quia alias tolleretur rerum contingentia, & omnia neceſſario evenirent. Sequela probatur primo; quia ſi talis propoſitio eſt determinate vera: ergo non eſt indifferens, quia indifferens, & determinatum ad unum repugnant: ergo. Neque eſt contingens, quia contingens, & indifferens idem ſunt. Secundo, quia, ſi eadem propoſitio eſt determinate vera: ergo neceſſario vera: ergo quod per illam futurum dicitur, neceſſario futurum eſt. Prima conſequentia probatur: quia ſi propoſitio de futuro ſemel eſt vera, fieri non poteſt quin aliquo tempore verificetur: nam, ſi verificanda non eſſet, ſemper fuiſſet falſa. Tertio, quia, ſi talis propoſitio eſt determinate vera, ergo eſt vera ſecundum illud eſſe quod habet antequam fiat: quia veritas in eſſe fundatur: ſed tunc non habet eſſe, niſi in ſuis cauſis: ergo in eis habet potius determinationem ad eſſe, quam ad non eſſe: ergo non habet indifferentiam: ergo nec contingentiam, ſed neceſſitatem: quia illud dicitur neceſſarium, quod eſt ad unum determinatum.

Præſcire Deum futura contingentia probatur ex Scripturis

4 Dico primo: Deum præſcire & præcognoſcere futura contingentia, eſt de fide: & expreſſe habetur in multis locis Scripturæ, Eccl. 23. *Domino Deo antequam crearentur omnia ſunt cognita*; & loquitur ſpecialiter de actibus humanis, de quibus Pſal. 138. *Intellexiſti cogitationes meas de longe*. Sap. 8. *Signa & monſtra ſcit, antequam fiant, & eventus ſæculorum, & temporum*. Unde etiam ſæpe in Scripturis prædicit futura: imo hoc dicitur proprium Dei, Iſai. 41. *Annuntiate nobis futura, & dicemus, quia Dii eſtis vos*: quod de his contingentibus, & de modo, quo a Deo prædici poſſunt, verum habet. Nam alia futura, quæ ex ſolis naturalibus cauſis pendent, etiam ab homine, vel ab Angelo, prædici poſſunt. Hæc etiam futura libera per conjecturam etiam, valde probabilem, etiam a creatura prædici poſſunt, ſed non ſine periculo deceptionis: Deus autem prædicit hæc futura libera infallibili prædictione: prædictio autem ſupponit præſcientiam. Propter quod recte dixit Tertullianus, libro ſecundo contra Marcionem, cap. 5. *Deum quot fecit Prophetas, tot habere teſtes præſcientiæ ſuæ*. Plura de hac veritate videri poſſunt in Auguſtino: ubi ſupra & 13. de Trinitate, capite ſeptimo & ſequentibus, & quinto Gene. ad literam, capite 16. & 18. & in Fulgen. de Fide ad Petrum, cap. 31. & 33. Anſelm. libro de Præſcientia, & libero arbitrio cap. 1.

Probatur rationibus

5 Rationes congerit D. Thomas, 1. contr. Gent. cap. 66. & 67. Breviter id probatur ex divina perfectione; quia, ſi hæc futura ignoraret, vix poſſet mundum gubernare, & providentiam convenientem illius gerere. Unde Auguſt. ſupra dixit; propriam ignorabe vocem; qui & Deum eſſe admittit, & Deum facit ignorantem futurorum. Et Plutarchus Philoſophus in lib. de Theologia Ægyptiorum, inter beatitudines Dei ponit, quod ſcientia præoccupat quæcumque fiunt. Præterea declaratur hoc modo; quia vel Deus ſcit hæc contingentia, quando ponuntur in eſſe, vel non: hoc poſterius nemo dicit, quia Angelus, vel homo præcognoſcit, ſaltem quando ſunt præſentia: ergo multo magis Deus: ſi autem tunc illa cognoſcit; ergo & antea, quia ſcientia Dei augeri non poteſt, ita ut aliquid novum ſub illam cadat; tum propter immutabilitatem; tum etiam, quia paulatim diſcere, quocumque modo fiat, magna imperfectio eſt. Confirmatur, quia, ſi Deus in tempore aliquid de novo inciperet velle, imperfectionem in illo indicaret: ergo multo magis ſi aliquid de novo ſcire inciperet. Tandem probatur a priori, quia hoc objectum eſt ſcibile, & ſcientia Dei, cum ſit infinita, naturaliter, ac neceſſario repræſentat omne ſcibile. Supereſt autem probanda propoſitio ultimo aſſumpta.

Futura hæc determinatam habent veritatem.

6 Dico ſecundo, hæc futura contingentia, quæ a nobis per propoſitiones de futuro ſignificantur antequam in tempore ſtant, atque adeo ab æterno habent determinatam veritatem, ſecundum quam cognoſcibilia ſunt, & a Deo præſciuntur. Ita docent frequenter Theologi in 1. diſt. 38. præſertim Gregorius quæſt. 1. ar. 2. Gabriel quæſt. 1. ar. 1. Bona. art. 2. quæſt. 1. Richardus ar. 1. quæſt. 5. ad primum. Major, & Ocham. quæſt. 1. Capreol. diſtinct. 39. q. 1. ar. 2. ad argumenta contra 6. concl. & ibi Scot. q. 1. Marſilius quæſt. 40. ad 3. Et mihi videtur ſequi neceſſario ex principio fidei, ſi in terminorum ſignificatione conveniamus. Nam Nominales multa fingunt de propoſitione determinate vera, ut Ariſtotelem interpretentur, quæ late refert Corduba lib. 1. quæſt. 55. dub. 2. & infra breviter attingam. Nunc ſuppono propoſitionem de futuro contingente eſſe determinate veram nihil aliud eſſe, quam veritatem, & non falſitatem ei convenire, & ineſſe, ſive illa veritas ei neceſſario conveniat, vel abſolute, vel ex ſuppoſitione, ſive nullo modo, & ſive illa veritas occulta ſit, ſive nota: nam hæc omnia extrinſeca ſunt, ut ſimpliciter, & intrinſece dici poſſit, veritatem definite, ſeu actu convenire tali propoſitioni.

Probatur hæc veritas Theologica demonſtratione

7 Hac igitur ſignificatione ſuppoſita, patet concluſio: primo a poſteriori ex principio fidei. Nam Deus cognoſcit hæc futura, & ea revelat, & dicit; *Petrus peccabit*, & tamen non cognoſcit, aut revelat, aut dicit, niſi verum: ergo hoc eſt ſimpliciter & actualiter verum, & hoc eſt eſſe determinate verum. Nam, ſi Propheta enuncians talem propoſitionem, determinate verum dicit, dictum etiam ipſum ſecundum ſe, & prius quam dicatur, determinate verum eſt: hæc enim correlativa ſunt. Confirmatur, nam, ſi non eſſet hoc modo verum, non eſſet cognoſcibile determinate potius hoc quam illud futurum, quia unumquodque cognoſcibile eſt, ſicut eſt, ſi debet vere cognoſci: ergo ſi ipſum in ſe non eſt determinate verum, ergo neque eſt determinate futurum: ergo non poterit hoc modo cognoſci etiam a Deo; quia, quod in ſe non eſt cognoſcibile, nec verum, implicat cognoſci; ſicut, quod non eſt factibile in ſe, non poteſt fieri etiam a Deo. Quin potius ulterius ſequitur, quod ſi hæc futura non habent determinatam veritatem, judicium de illis ut determinate veris ſit falſum, quia non habet conformitatem cum objecto. Nam, facta illa ſuppoſitione, quod hæc propoſitio, *Petrus peccabit*, non eſt determinate vera, judicare de illa in actu ſignato, quod ſit determinate vera, eſt falſum judicium: ergo judicare illam etiam in actu exercito, ut abſolute & determinate veram, erit falſum judicium: nullum ergo tale judicium determinatum habere poterit Deus de his futuris. Vel è converſo, ſi illud habet, ut revera habet, ſicut ipſum judicium verum eſt, ita & in objecto ejus eſt determinata veritas. Unde antiqui Patres, quos infra referemus, ajunt Deum præſcire hæc futura, quia illa futura ſunt: ſi ergo illa futura ſunt, propoſitio enuncians illa eſſe futura, determinate vera eſt. Nam ex eo quod res eſt,

vel non eſt, propoſitio vera vel falſa eſt. Idemque argumentum fieri, licet cum aliis dicatur, hoc eſt futurum, quia Deus novit eſſe futurum; nam ſaltem inde habebit determinatam veritatem: ſicut ergo ſcientia Dei æterna eſt, ita hæ propoſitiones ab æterno habent determinatam veritatem.

Idem probatur alia ratione

8 Præterea oſtendo fieri non poſſe, ut hæ propoſitiones abſolute prolatæ, nec ſint determinate veræ, nec determinate falſæ: quia hoc ipſo quod negatur eſſe veras determinate: ſequitur neceſſario eſſe determinate falſas; ſi determinate affirmant fore, vel non fore, quia nondum eſt determinate futurum, vel non futurum: nam, ſi eſſet determinate futurum, jam eſſet vera propoſitio. Impoſſibile vero eſt omnes has propoſitiones de futuro eſſe determinate falſas: tum quia alias Deus cognoſceret illas ut falſas, quia non ita eſt: tum etiam, quia æque negat ipſe Ariſtot. has propoſitiones eſſe determinate falſas: tum denique, quia in illis propoſitionibus dantur propoſitiones contradictorie oppoſitæ, quæ non poſſunt eſſe ſimul falſæ. Unde Ariſtoteles ſupra fatetur illud disjunctum eſſe verum, & neceſſarium: *Petrus peccabit, vel non peccabit*. Et confirmatur, quia nunc eſt vera hęc propoſitio. *Petrus peccabit, vel non peccabit cras*. Ergo eſt vera hodie ratione alterius partis, quia ad veritatem disjunctive neceſſarium eſt, ut altera pars ſit vera: ergo altera illarum partium eſt nunc determinate vera, quamvis fortaſſe a nobis diſcerni non poſſit. Dicetur propoſitionem illam eſſe veram in ſenſu disjuncto, & confuſo, non vero in ſenſu disjunctivo, & determinato; & ideo non eſſe neceſſarium, ut altera pars ſit vera determinate, ſed ſolum ut alterutra confuſe futura ſit vera, quod non eſt contingens, ſed neceſſarium. Sed contra hoc eſt, quia hæc confuſio eſt ex parte cognitionis noſtræ, quia neſcimus determinate, in quo membro disjunctum illud verificandum ſit, tamen in re non poteſt non eſſe determinatum.

Præcluditur fuga quædam.

9 Quod ulterius ſic declaro ex re ipſa, quia quando nunc ſit effectus contingens, verbi gratia: Petrus peccat, oſtenditur propoſitionem antea prolatam de tali futuro fuiſſe veram; ergo antea etiam fuit determinate vera, & ab æterno fuit talis: nam eſt ratio de toto tempore præcedente. Conſequentia patet, quia ut dictum eſt, nihil aliud eſt eſſe determinate eſſe veram, quam eſſe actu & in re veram. Antecedens vero patet; tum quia illa propoſitio, non incipit eſſe vera in eo inſtanti, in quo Petrus peccat, imo tunc potius quodammodo jam deſinit ejus veritas, & incipit veritas de præſenti: tum etiam, quia illa fuit ſemper conformis ſuo objecto, quia revera ita futurum fuit, ſicut per ipſam ſignificabatur: ergo exiſtentia talis rei non dat de novo veritatem propoſitioni; ſed oſtendit nobis eam, quæ antea erat. Tandem ex ipſis locutionibus; quia, cum aſſero: *Petrus peccabit*, quid quæſo aſſero? vel enim affirmo tantum Petrum eſſe indifferentem ad peccandum, vel determinate peccaturum. Primum eſt plane falſum, quia eſt contra vim verborum: tum quia alias, hæ non eſſent contradictoriæ, Petrus peccabit, & Petrus non peccabit, ut ipſe Ariſtoteles fatetur, ſed potius idem per utramque ſignificaretur, quod eſt contra omnem ſenſum. Si autem dicatur ſecundum: ergo vel id, quod nunc profertur, eſt conforme objecto, vel non eſt: ergo neceſſario eſt determinate verum, vel determinate falſum. Dices, nondum eſſe conforme, vel difforme, quia nondum eſt aliud extremum. Sed contra; quia ſi eſt præſens in æternitate, ut multi loquuntur, id ſatis eſt, vel etiam ſi nullo modo ſit nunc præſens ſecundum exiſtentiam realem, ſatis eſt quod neceſſario altera pars determinata poſtea habebit illam præſentiam realem, quia propoſitio non enunciat rem præſentem, ſed futuram: & ideo cum illa ut ſic debet habere conformitatem. Hac ergo ratione, quantumvis veritas talium propoſitionum ſit occulta, neceſſario eſt determinata; aut oppoſita falſitas: idemque verum etiam eſt ex omnibus contradictoriis, alteram eſſe in ſe determinate veram; alteram vero, determinate falſam: quod ipſemet Ariſtotel. quarto Metaphyſ. capite ſeptimo ſenſiſſe videtur, & in univerſalibus locutionibus etiam de futuris contingentibus id admittit in dicto capite octavo libro primo de Interpretatione; cum tamen eadem ſit utrarumque ratio. Nam ſi ex his duabus contradictoriis; Omnis homo ſalvabitur, aliquis non ſalvabitur; prior, verbi gratia, eſt determinate falſa, & altera determinate vera, ratione alicujus determinati ſingularis, qui damnandus eſt, univerſalis eſt falſa, & particularis vera, ut ex natura propoſitionis diſtributivæ, & particularis per dialecticum diſcurſum oſtendi poteſt: ergo determinata veritas, vel falſitas eſt in ipſis ſingularibus contingentibus, & inde manat ad terminos, ſeu conceptus communes: ideo enim ſalvabitur homo, quia Petrus ſalvabitur, & non e contrario.

Rejicitur alia reſponſio

Quid Ariſtoteles ſentiat in hac re.

10 AD fundamentum in principio poſitum, primum de Ariſtotele nonnulli Theologi, illum excuſant, ut ex Aureolo videre eſt apud Capreolum ſupra, & diſt. 38. quæſtion. 1. artic. 3. & ibi Palacios diſput. 2. & Catherinus Opuſc. de Præſcientia, & providentia. Unde quidam diſtinguunt inter propoſitionem veram, & determinate veram; & aliqui dicunt eam propoſitionem eſſe determinate veram, quæ eſt neceſſaria. Alii vocant determinate veram, quæ vel nobis, vel naturaliter eſt evidenter vera. Sed hæc omnia ſunt conficta: & contra mentem Ariſtotelis qui non ſolum uſus eſt illa particula *determinate:* ſed abſolute dixit has propoſitiones, nec veras, nec falſas eſſe. Neque in re poteſt intelligi, quomodo illa duo diſtinguantur. Præterea, quod dicitur, & indicatur a Richardo, & Majore, propoſitionem illam vocari determinate veram, quæ eſt neceſſaria, contra mentem Ariſtotelis eſt, & veritatem. Nam ſi intelligatur de neceſſitate ſimpliciter, falſum eſt: alioqui nec propoſitio de præſenti in actibus liberis eſſet determinate vera; quia non eſt ſimpliciter neceſſaria: quod tamen eſt contra Ariſtotelem, & manifeſte falſum. Et idem eſt, ut poſtea dicam de propoſitione de præterito. Si vero ſit ſermo de neceſſitate ex ſuppoſitione, ſic omnis propoſitio actu vera, eſt neceſſaria ex ſuppoſitione: nam, ſicut quod eſt, quando eſt, neceſſario eſt pro tunc, ita quod eſt verum, pro tunc neceſſario eſt verum ex ſuppoſitione, & quod eſt futurum, neceſſario eſt futurum, non ſimpliciter, ſed ex ſuppoſitione, quod futurum ſit: ergo quoad hoc eadem eſt ratio in propoſitionibus de futuro, & de præſenti, & neutris repugnat hæc neceſſitas, non fuit ergo hæc mens Ariſtotelis. Rurſus, quod veritas propoſitionis ſit evidens, vel nobis, vel naturaliter, eſt omnino extrinſecum & accidentarium, ut propoſitio dicatur determinate vera, nec ne. Nam quod aſtra ſint paria determinate eſt verum, vel falſum, quamvis a nobis non cognoſcatur: & idem eſſet ſi a nulla creatura cognoſci poſſet, ſicut quod Deus ſit trinus. Omnes item rationes Ariſtotelis præter hunc ſenſum procedunt, ut facile conſtabit conſideranti ſupra adductas.

Qui falſo nonnulli interpretentur mentem Ariſt.

11 Alii tandem dicunt propoſitionem de futuro, ut ſic, non eſſe veram, præſertim propter ſecundam rationem in principio factam, & ita eſſe locutum Ariſtotelem, & hoc modo neque a Deo cognoſci, ſed ut præſentem æternitati ſuæ: & hoc modo non eſſe ab Ariſtotele conſideratam, quia fortaſſe non eſt hoc aſſecutus. Sed, quia de hac præſentia æternitatis poſtea late dicendum eſt, nunc dico quod quamvis Deus ſimplici intuitu videat res futuras ut præſentes, nihilominus etiam cognoſcit ab æterno complexiones, vel propoſitiones de futuro formabiles a creatura eſſe determinate veras. Et ſimiliter videt rem, quæ tali tempore æternitati ſuæ præſens coexiſtit, habere relationem futuri ad totum tempus antecedens. Denique in intellectu creaturæ poſſunt formaliter eſſe illæ propoſitiones de futuro, & a Deo poſſunt revelari & enunciari, & habebunt determinatam veritatem. Unde exiſtimo juxta principia fidei non poſſe hoc negari, & Ariſtotelem in eo erraſſe. Quod etiam ſenſerunt Bonaventura, Gregor. Major & alii antiqui ſupra citati.

Aliorum interpretatio

12 Ad

Reſpondetur ad rationes Ariſt.

12 Ad rationes ergo Ariſtotelis reſpondetur negando tolli contingentiam. Ad primam vero prolationem reſpondetur, hanc determinationem veritatis contingentis non eſſe contra indifferentiam neceſſariam, ut effectus futurus ſit contingens, qui non excludit indifferentiam cauſæ, & virtutis ejus, ſed tantum actionis: cauſa autem non dicitur contingenter operari, vel eſſe operaturam, quia nihil determinate operatura ſit, ſed quia ita eſt operatura, ut poſſit non operari. Unde ad ſecundum reſpondetur, ſolum ſequi, ſi hæ propoſitiones ſemel ſupponuntur veræ, neceſſario aliquando futurum eſſe, quod per eas ſignificatur, neceſſitate conſequentiæ, & ex ſuppoſitione, non ſimpliciter; quia abſolute non fuit neceſſarium eas eſſe veras, tamen ſuppoſito, quod veræ ſint, fieri non poteſt, quin eo tempore verificentur, pro quo veræ eſſe ſupponuntur: de quo latius in fine hujus libri. Ad tertiam reſpondetur veritatem harum propoſitionum non eſſe ſumendam ex cauſis ſecundum ſe, ſed ex determinatione earum, quam in aliquo inſtanti habebunt; quia per has propoſitiones non ſignificatur cauſas poſſe hoc facere: hoc enim non ſufficit ad propoſitionem de futuro, ſed de poſſibili tantum: neque ſignificatur cauſas hoc effecturas neceſſario: hoc enim nimium eſt, & ſolum ſignificatur per propoſitionem modalem, non vero de ineſſe. Unde neque etiam ſignificatur cauſas nunc jam eſſe determinatas ad illum effectum qui futurus dicitur: nam hoc neceſſarium non eſt ad veritatem illarum propoſitionum, quæ non conjungunt effectum cum cauſa pro tempore præſenti, ſed tantum pro futuro: ſolum ergo ſignificatur, quod talis cauſa aliquando determinanda ſit ad talem effectum, etiamſi nunc illa cauſa ſit indifferens. Quæ omnia ſatis ex ſequentibus conſtabunt.

CAPUT III.

Futura contingentia non poſſe in proxima cauſa præſciri oſtenditur.

Quam ſit difficile aſſignare medium, in quo cognoſcantur hæc futura.

1 Oſtendimus habere Deum præſcientiam futurorum contingentium: ſupereſt ut viam, & modum illa cognoſcendi inquiramus, & quoad fieri poſſit declaremus. In qua re non eſt difficultas de medio ex parte cognoſcentis: nam conſtat Deum per ſuam eſſentiam, tamquam per lumen, ſpeciem, & actum intelligendi, hæc ſingularia omnia cognoſcere: ſed difficultas eſt de medio ex parte rei cognitæ: quia cum hæ veritates contingentes neque per ſe notæ ſint, neque ſimpliciter neceſſariæ, vix poteſt intelligi quo medio perſpiantur; ſeu, quod idem eſt, cum effectus contingens non manet neceſſario a cauſa ſua, nec cauſa ipſa de ſe ſit determinata ad talem effectum, vix poteſt intelligi, quomodo certe cognoſcatur talis effectus futurus antequam ſit. Qua difficultate nonnulli Theologi ſuperari dixerunt, nullam ſufficientem rationem, aut modum hujus cognitionis poſſe a nobis in hac vita explicari; ſatiſque nobis eſſe, ſi ; ex infinitate divinæ perfectionis Deum hæc omnia noſſe, concludamus, ut videre licet in Ocham, Gabriele, & Greg. in 1. diſt. 38. & Marſilio, quæſt. 40. Sed quamvis verum ſit non poſſe nos exacte myſterium hoc intelligere, aut explicare quoad modum ejus: nihilominus aliquam ejus rationem aſſignare poſſumus; & quod in aliis rebus divinis nobis contingit, facilius nobis eſt oſtendere quid non ſit, quam quid ſit. Ideoque per varios modos diſcurremus, eoſque qui nobis non probantur, rejiciemus, ut ita tandem quid a nobis dici poſſit, concludamus.

Diverſimode rei veritas cognoſci poteſt.

2 Duobus igitur modis intelligi poteſt aliqua veritas; ſcilicet, vel in alio, vel in ſeipſa intuitive. Rurſus in alio variis modis, quorum aliqui imperfectionem claram involvunt, & ideo non habent locum in Deo, ut eſt cognitio in teſtificante: quo modo Prophetæ cognoſcunt hæc futura: Deo enim non poteſt hic modus cognitionis convenire; tum quia imperfectus eſt; tum quia non habet Deus a quo diſcat. Rurſus poteſt aliquid in alio cognoſci, ut in effectu, & hic etiam modus cognitionis non habet locum in Deo propter generalem imperfectionem ſuam, & quia ſpecialiter, ac per ſe repugnat his futuris; quia antequam ſint, non poſſunt habere effectum per quem cognoſcantur. Aliter vero poteſt unum in alio cognoſci abſque imperfectione, ſcilicet cum cognoſcitur effectus in cauſa exemplari, vel efficiente; vel proxima vel remota, & per hos modos diſcurrendum nobis eſt. Quoniam vero ſermo eſt de actibus liberis, qui a voluntate creata pendent, ſuppono non habere aliam cauſam, niſi vel proximam, quæ eſt ipſa voluntas creata cum omnibus conditionibus ſuis; vel primam, quæ eſt Deus cum omnibus ex parte ejus requiſitis. Unde certum eſt in cauſis cœleſtibus vel aliis ſimilibus non poſſe hæc futura præcognoſci, alioqui poſſent ab Angelis, & dæmonibus cognoſci, & tales cauſæ noſtram poſſent determinare voluntatem; quod falſum eſſe conſtat, & alibi ſolet contra Aſtrologos judiciarios ex principiis fidei oſtendi. Itaque hic dicemus de cauſa proxima, & poſtea de prima.

Qui ſentiunt cauſam proximam eſſe medium hujus cognitionis.

3 Prima ſententia eſt generalis, omnia hæc futura poſſe cognoſci in cauſa proxima, id eſt, in voluntate non nude ſumpta, ſed ut applicata eſt hic, & nunc, cum hoc judicio, hoc objecto, hac inclinatione, ac denique cum omnibus aliis, quæ illam poſſunt, vel impedire, vel determinare ad volendum. Itaque ſentit Durand. in prima diſtinct. 38. quæſtion. tertia, & Thomas de Argentina in ſecund. diſtinct. 40. artic. tertio, ad argumenta, & aliqui moderni Thomiſtæ hoc ſequuntur, & afferunt locum Divi Thomæ 1. cont. Gent. capit. 67. ratione tertia, ſed illum locum ſupra explicavi capit. primo, de effectibus naturalibus contingentibus cum Ferrar. ibi. Durand. etiam, & alii auctores non ſatis rem explicant, quia adjungunt divinam voluntatem inter cæteras cauſas, de qua nunc agimus. Poteſt fundari hæc opinio primo, quia interdum videntur hæc futura revelari in cauſis ſuis, apud Matth. undecimo: *Si in Tyro, & Sydone hæc facta, &c.* nam pœnitentia Tyriorum, & Sidoniorum ibi prædicitur, ut futura ex vitalium cauſarum, ſcilicet virtutum; & miraculorum, nam in ſe non potuit prævideri, cum numquam fuerit.

Quo id dicant fundamento.

Secundo, ratione tacta a Durando; quia Deus comprehendit naturam voluntatis, & omnia, quæ illam poſſunt impedire, & determinare; ergo, ſi omnia hæc Deus intueatur, videbit in illis ad quam partem ſit determinanda voluntas. Patet conſequentia, quia, ſicut ex cauſa natura ſua determinata ad unum neceſſario ſequitur effectus; ita ex cauſa indifferente natura ſua, ſi adjungantur omnia quæ illam poſſunt impedire, & determinare, infallibiliter ſequitur talis effectus. Tertio, quia Angelus, vel dæmon virtute naturali poteſt cognoſcere futura in cauſa probabiliſſima conjectura & interdum moraliter certa; ergo Deus, qui infinite ſuperat Angelum in perſpicacia intellectus, poterit etiam certo hæc in cauſa cognoſcere.

Secunda opinio ſolos effectus gratiæ cognoſci in cauſa proxima.

4 Secunda opinio poteſt eſſe media, ſeu diſtinctione utens. Nam ſunt quidam effectus contingentes; qui fiunt a voluntate ſola virtute naturali ex generali cauſalitate cauſæ primæ. Alii vero ſunt effectus gratiæ, qui fiunt ſpeciali Dei motione, vel auxilio. Priores effectus, ait hæc opinio, non poſſunt cognoſci in cauſa proxima, propter rationes infra tractandas, & quia hic nihil ſpeciale intervenit. Poſteriores vero effectus poſſunt cognoſci a Deo in cauſa proxima, ſcilicet in auxilio efficaci, quod Deus præſtat ad hæc opera facienda: de quo multi intelligunt locum citatum Matthæi 11. hoc autem auxilium eſt aliquid in homine inhærens, & principium proximum, ſeu cauſa libera operationis ejus; ergo cognoſcitur effectus in cauſa. Quinimo aliqui extendunt hanc diſtinctionem ad actum liberum bonum, vel malum, ut malus cognoſci non poſſit in cauſa: omnis autem bonus poſſit: quia ad malum non dat Deus ſpecialem motionem inhærentem homini, & antecedentem ad actum, ne ſiat Deus auctor mali: ad omnem autem bonum actum dat hujuſmodi motionem, quia ſpeciali modo eſt auctor omnis boni. Unde tandem alii (qui jam in re coincidunt cum prima opinione) addunt, quod etſi mali actus non poſſint

præcognoſci in cauſa proxima, ut habente poſitivam motionem, qua determinetur ad bonum; cognoſci tamen in illa ut carente tali motione, quia hoc ipſo, quod non movetur, & determinatur ad bonum, determinabitur ad malum, ſiquidem ad alterum determinanda eſt, & ſine prædicta motione non poteſt ad bonum determinari. Hæc, & alia hujuſmodi invenientur in aliquibus ex recentioribus, quæ latius ſuperiori opere tractata ſunt.

Quomodo actus pravos cognoſci, dicant alii

5 Tertia opinio generaliter negat poſſe hæc futura cognoſci in ſuis cauſis proximis. Hanc docet expreſſe D. Thom. 1. p. qu. 14. art. 13. & infra qu. 57. art. 3. & 86. art. 4. & 2. 2. q. 171. art. 6. ad 2. & 1. contra gent. c. 66. & 67. Cajetanus, & Ferrarienſis his locis. Capreolus late in 1. diſt. 38. qu. 1. ubi in hoc conveniunt Scotus, & Ocham cum ſectatoribus, & fere alii Theologi, & videtur indubitata ſententia.

3. opinio aliis oppoſita.

Notationes ad veram ſententiam confirmandam.

6 PRo explicatione ſententiæ ſuppono primo, hic non eſſe ſermonem de voluntate divina, & prædefiniente, vel concurrente per abſolutum decretum ſuæ voluntatis; ſed ſolum de eo quod in homine inhæret, vel ineſſe poteſt, quoad volendum, vel nolendum, ſeu non volendum inducatur, vel retrahatur, quod ſolum eſſe poteſt, per ſe ac proxime loquendo, in voluntate, vel intellectu. Nam, licet exteriora, & appetitus ſenſitivus poſſent etiam conferre; tamen omnia debent per intellectum applicari, ut excitare, vel movere voluntatem poſſint: omne autem illud, quod hujuſmodi eſt, debet eſſe prævius ad actum contingentem, & liberum, & conſequenter ad ipſam actionem, qua fit talis actus; nam in illa eſt formalis uſus libertatis; debet ergo eſſe cauſa talis actionis, & conſequenter aliquid ab ipſa diſtinctum.

7 Secundo ſupponendum, & explicandum eſt, quid ſit effectum contingentem cognoſci in cauſa: ne incidamus in æquivocationem qua aliqui utuntur: dicentes hunc effectum cognoſci in cauſa, non in virtute cauſæ, ſed in determinatione cauſæ. Dupliciter enim poteſt hæc determinatio intelligi: uno modo, ut fiat libere, & active ab ipſa libera facultate eliciente actum liberum, & libere ſe determinante; Alio modo poteſt intelligi paſſive, & abſque uſu libertatis, & conſequenter ab alio principio intrinſeco ſeu inhærente homini, quodcumque illud ſit, & in quovis genere cauſæ. Prior determinatio conſiſtit in aliquo actu ſecundo: nam, cum dicatur eſſe libere, & active a voluntate ut a proximo principio, nihil aliud eſſe poteſt niſi actus ſecundus: in voluntate enim nihil eſt niſi aut actus, aut habitus, & ſi quid aliud eſſe poteſt per modum actus primi. Hæc autem determinatio non eſt actus primus ſeu habitus; tum quia actus primus non proxime elicitur a voluntate, ſed ad ſummum fit per actum: unde effectio ejus non eſt libera, niſi quatenus actus ex quo reſultat, liber eſt; tum etiam, quia habitus non determinat voluntatem ad unum; habitibus enim utimur cum volumus; ergo illa determinatio non eſt niſi actus ſecundus a voluntate libere elicitus. Unde ſi effectus contingens, qui cognoſci dicitur, ſit ille idem actus, quo voluntas ſe determinat: cognoſcere talem effectum in determinatione cauſæ, non eſt cognoſcere illum in cauſa, ſed in ſeipſo; quia ipſemet eſt formalis determinatio cauſæ: ſi autem ille effectus ſit aliquis alius manans ab hac determinatione, vel tamquam actus imperatus tantum, ut motio brachii manat a voluntate efficaci, ablato impedimento; vel tamquam actus imperatus, & elicitus ſimul a voluntate, ut dolor de peccatis ex voluntate efficaci pœnitendi, vel denique tamquam actus elicitus tantum, & reſultans ex alio, a quo virtualiter tantum imperatur, ut electio medii neceſſarii ſequitur ex intentione finis: his omnibus modis verum eſt hujuſmodi effectum poſſe cognoſci in determinatione cauſæ jam ſuppoſita, & non ablata, nec impedita. Tamen ille effectus non cognoſcitur ut contingens; ſed ut habens neceſſariam connexionem cum tali determinatione: quare non ſolum a Deo, ſed etiam ab Angelo cognoſci poteſt, ſi aliunde nota ſit determinatio prima, ex qua oriuntur conſequentes effectus. Ergo in toto hoc cognitionis genere non proprie cognoſcitur effectus contingens in cauſa libera ut ſic, ſed in actuali determinatione ejus: ideoque adhuc ſupereſt videndum quomodo cognoſcatur illa prima determinatio, in qua tota hæc contingentia poſita eſt. Et hoc eſt obiter notandum in omni ſerie effectuum contingentium habentium inter ſe neceſſariam originem unius ab alio, ita ut primus ſit contingens; illo vero poſito, alii neceſſario oriantur, tunc enim in ſolo primo quærendum eſt medium, vel modus quo cognoſci poſſit: nam illo cognito, in illo potuerunt reliqui cognoſci, quia jam non cognoſcuntur ut contingentes, ſed ut neceſſarii ex ſuppoſitione.

Quid ſit effectus contingentes cognoſci in cauſa,

8 Poſterior determinatio non poteſt conſiſtere in actu elicito a voluntate: nam vel ille eſſet liber, & ſic incideremus in priorem modum; vel eſſet neceſſarius, & ſic cognoſcere talem determinationem non eſſet cognoſcere effectum contingentem, ſed neceſſarium. Et conſequenter, ſi ex illo actu alii oriantur, qui in illo cognoſci poſſint, tota hæc cognitio pertinebit ad neceſſarios effectus, non ad contingentes. Niſi quis fingat, a voluntate habente & eliciente talem determinationem neceſſariam, ex vi illius poſſe oriri effectus contingentes, qui in tali determinatione infallibiliter cognoſcantur: hoc autem neque ab aliquo hactenus dictum eſt, nec ſatis poteſt mente concipi: & a fortiori impugnabitur ex dicendis, nam quoad hoc eadem erit ratio de illo quæ de paſſiva determinatione. Non igitur conſiſtit hæc paſſiva determinatio in actu elicito a voluntate; ſed in aliqua alia diſpoſitione inhærente, vel ipſi voluntati vel intellectui, ratione cujus voluntas ita eſt determinata in actu primo ad hunc actum eliciendum, ut omnino illum, & non alium effectura ſit, & hoc modo propriiſſime dicitur effectus cognoſci in cauſa, & in virtute cauſæ, ſive talis rei quæ vim habet ad ita determinandam voluntatem, non vero in ipſa voluntate, niſi quatenus apta eſt ſic determinari.

9 Tertio ſuppono ſermonem eſſe de ſcientia certa, & infallibili, ita, ut, illa poſita, implicet contradictionem in ſenſu compoſito non ita fieri: nam de ſcientia conjecturali omnes docent poſſe hujuſmodi effectum in cauſa cognoſci, ut patet ex Divo Thoma 1. parte, quæſtion. 14. artic. 13. & ſæpe alias. Et eſt per ſe manifeſtum experientia, & ratione; quia voluntas, licet ſit ex ſe indifferens, ex adjunctis inclinatur magis ad unam partem, quam ad aliam, & frequentius ſequi ſolet vel quoad melius apparet, vel quod fortius apprehenditur, vel quod eſt conſentaneum alicui naturali propenſioni. Hic autem cognitionis modus in primis generalis non eſt, nam interdum poteſt voluntas, etiam poſitis omnibus requiſitis ad agendum, manere ad utramque partem ita indifferens, & æque propenſa, ut neque per conjecturam poſſit in ea cognoſci quid actura ſit. Solum ergo contingit hic modus cognitionis, quando adjunctæ circumſtantiæ reddunt voluntatem magis propenſam ad unam partem, quam ad aliam; tantoque erit major conjectura, quanto in hoc fuerit major inæqualitas. Ac deinde etiam tunc hic modus cognitionis proprius a Deo removetur, quam ei tribuatur, quia, ſi aliquo modo in eum convenit non eſt ex parte divini judicii, ſed ex parte tantum objecti: nam, ut latius in diſputat. 30. ſection. 15. Metaphyſicæ dixi, Deus non habet probabilia judicia, vel conjecturas, ſed evidenter judicat quid cauſæ, vel ſigna magis indicent; & in hoc habet ſummam perfectionem, quia cognoſcit in cauſa quidquid in ipſa eſt, & eo modo quo eſt. Et ideo Deus non ſiſtit in hac cognitione, ſed aliunde eam habet certam, & infallibilem, per quam judicet quid futurum ſit.

Scientia, de qua eſt ſermo, certa eſt, non conjecturalis. D. Thom.

Digitized by Google

Deus non certo cognoſcit effectus contingentes in proximis illorum cauſis.

10 His poſitis dicendum eſt, non poſſe Deum habere certam & infallibilem ſcientiam futurorum contingentium in proximis eorum cauſis. Hanc concluſionem probo primo generali ratione tacta a D. Thom. ſupra, quia effectus in cauſa cognoſci non poteſt niſi ſecundum eſſe quod habet in illa; ſed effectus contingens in cauſa ſua proxima, etiam proxime diſpoſita ad operandum cum omnibus prærequiſitis, non habet eſſe certum, & determinatum, ſed indifferens: quia virtus cauſæ neque ex ſe eſt ad illum determinata, neque ex omnibus adjunctis prærequiſitis ſufficienter determinatur; ergo non poteſt talis effectus in tali cauſa cum certitudine cognoſci. Major cum conſequentia per ſe notæ videntur. Minor conſtat ex dictis in ſuperiori opere, & in diſput. 19. Metaph. de ratione cauſæ liberæ: eſt enim de ratione ejus ut poſitis omnibus prærequiſitis ad agendum, maneat adhuc indifferens: cauſa autem propria & proxima horum effectuum contingentium eſt cauſa libera.

Præterea declaratur in communi hoc modo, quia hæc cauſa eſt voluntas, & in illa præciſe ſumpta certum eſt, & conſtat hoc non poſſe cognoſci. Sumo ergo omnia quæ adjunguntur voluntati, & dicuntur ita determinare illam in actu primo, ut jam certo poſſit in ea cognoſci effectus. Et interrogo, an illa omnia neceſſitate naturæ eveniant, ita ut voluntas neceſſitate quadam naturali ſeu extrinſeca in illo ſtatu conſtituatur, vel cum contingentia & libertate ſua? Si hoc ſecundum dicatur, reſtabit quærendum, quomodo cognoſcatur voluntatem eſſe conſtituendam in eo ſtatu, cum contingens ſit? Et, ſi hoc ipſum dicatur cognoſci in alia priori cauſa; rurſus idem de illa interrogabimus: & nunquam erit quærendi terminus, niſi ſiſtamus vel in cauſa neceſſario agente, vel in effectu, qui non poſſit cognoſci in cauſa ſua. Si vero concurſus illorum omnium, quæ determinant voluntatem, dicatur neceſſitate quadam evenire, perit libertas; quia cauſa, quæ neceſſitate naturæ determinata eſt ad unum, non agit libere: nam hæc duo ſunt contradictorie oppoſita: ſed hæc cauſa neceſſitate naturæ determinata eſt ad unum; quia neceſſitate naturali, vel extrinſecu, dicuntur illi adjungi, vel ſuperaddi ea quæ illam determinant ad unum: ergo. Dixi ſemper; *Neceſſitate naturali, vel extrinſeca*; quia parum refert quod illa neceſſitas proveniat a cauſa naturali, vel a libera extrinſeca, ſi reſpectu voluntatis ex neceſſitate infertur, ut in lib. 1. præcedentis operis late proſecuti ſumus.

Vulgaris ſolutio propoſitæ rationis.

12 Solet ad hæc argumenta reſponderi per vulgarem diſtinctionem de ſenſu compoſito & diviſo, nimirum voluntatem ſic applicatam ad opus, infallibiliter operari, & nihilominus libere, etiam ſi omnes illæ circumſtantiæ determinantes illam, antecedant uſum libertatis, & ex illis ſequatur infallibilis illa determinatio: quia tota hæc eſt neceſſitas ex ſuppoſitione, & non ſimpliciter.

Diluitur.

Sed contra hanc doctrinam late in ſuperiori opere oſtendimus ex alia doctrina Anſelmi longe veriori, ſenſum compoſitum & diviſum non recte illo modo applicari ad defendendam libertatem. Quia ſuppoſitio eſt antecedens uſum libertatis, & eſt vera cauſa actus ſubſequentis, & talis ut illa poſita, infallibiliter, atque adeo inevitabiliter ſequatur actus, talis ſenſus compoſitus non ſalvat, ſed evertit libertatem: cum uſus liber, nec in ponenda tali ſuppoſitione, nec in emanatione actus a voluntate jam ſic affecta cerni poſſit. Primum ſupponitur, cum dicitur talis ſuppoſitio antecedere uſum liberi arbitrii: ſecundum vero dicitur, cum effectus infallibiliter ſequi aſſeritur ex voluntate ſic affecta; quia non poteſt illa infallibilitas fundari niſi in neceſſaria emanatione, ſaltem ex voluntate ſic affecta: quod alii etiam fatentur, dum hanc vocant neceſſitatem ex ſuppoſitione. Quia hæc neceſſitas non eſt ex ſuppoſitione ipſius effectus, ut ſit ſola neceſſitas conſequentiæ; ſed dicitur eſſe ex ſuppoſitione cauſæ: & ideo non poteſt eſſe niſi neceſſitas emanationis effectus a cauſa: eſt ergo neceſſitas ſimpliciter. Et ideo merito D. Thom. 1. part. quæſt. 14. artic. 13. ad 3. dixit, hæc futura, quæ cognoſcuntur a Deo, non habere neceſſitatem, prout in propriis cauſis conſiderantur.

Probatur iterum concluſio ratione a priori.

13 Ultimo vero oſtendo a priori, nihil eſſe unde poſſit talis connexio, vel emanatio effectus a cauſa infallibiliter oriri: quod facile fiet, diſcurrendo per cauſas, ſeu principia in ipſo homine inhærentia, quæ poſſint voluntatem determinare: illa enim, ut ſupra dixi, ſolum poſſunt eſſe in intellectu, vel voluntate. Rurſus, quæ ſunt in intellectu, omnia reduci debent ad aliquod judicium: nam quæ ſunt per modum habitus tantum, ut ſic non movent voluntatem; & ſimplices etiam apprehenſiones vel nihil, vel parum movent, ut ex primo, ſecundo conſtat: totum ergo revocatur ad judicium. De quo Durandus ſentit habere vim determinandi voluntatem in 2. diſtin. 24. quæſt. 1. & 3. Proceſſit autem ex falſo principio, quia contendit intellectum eſſe potentiam formaliter liberam. Alii vero Theologi, qui idem ſentiunt, licet fateantur in judicio non eſſe formalem libertatem, non conſequenter loquuntur, & libertatem evertunt, ut in dict. diſput. 19. Metaph. latius tractavi. Et breviter oſtenditur: nam interrogo an illud judicium ſit naturale, vel liberum? Si naturale, & illo poſito voluntas ſit determinata ad unum, naturaliter & neceſſario eſt determinata: & ita hic effectus ſequitur ex neceſſaria connexione cauſarum naturaliter agentium: ergo non erit contingens, neque libera. Si vero judicium eſt liberum, aut imperative ab alio actu voluntatis; ita in illo priori actu erit contingentia, & fiet idem argumentum: aut judicium illud eſt liberum per ſe & formaliter ſeu elective: & hoc ſupponit falſum principium, ſcilicet intellectum eſſe potentiam formaliter liberam: & præterea tota contingentia erit in illo judicio. De quo ulterius inquirendum erit, in qua cauſa cognoſcatur: & redit etiam idem argumentum. Denique ratio a priori eſt, quia intellectus, ſeu judicium ejus non movet voluntatem niſi ex parte objecti: objectum autem non infert neceſſitatem voluntati quoad exercitium (de hac enim loquimur) extra viſionem beatam.

Excluditur illa quæ dici poſſunt voluntatem determinare

15 Deinde in voluntate inquiro, quid ſit illud quod determinat illam? quia non poteſt eſſe actus ab illa elicitus, ut ex dictis in ſecunda ſuppoſitione manifeſte conſtat. Nam, ſi actus ille ſit liber, ad illum requiretur alia determinatio: vel ſi in illo ſiſtitur, jam non cognoſcitur in cauſa, ſed in ſe. Si vero eſt neceſſarius, jam determinatio quæ ex illo ſequitur, erit naturalis & neceſſaria. Neque etiam poteſt eſſe ſolus habitus, quia, ut dixi, omnis habitus ſubditur uſui libero voluntatis, ſi alias non determinetur ab objecto. Reſpondebis, eſſe motionem divinam inhærentem voluntati. Sed hoc etiam facile excludi poteſt ex hactenus dictis: nam vel illa motio intelligitur eſſe ipſemet actus liber voluntatis creatæ prout eſt a Deo, vel aliquid diſtinctum ab actu, prævium ad illum, datumque voluntati, ut determinate efficiat illum. Si primum dicatur, non eſt ad rem præſentem: nam cognoſcere actum in tali motione, non eſt cognoſcere effectum in cauſa, ſed in ſe, quia illa motio eſt ipſemet actus, ſeu actio contingens & libera. Niſi forte dicatur, Deum cognoſcendo illam motionem ut eſt ab ipſo, per illam cognoſcere reſpectum ad voluntatem creatam. Quod tamen dici non poteſt de illa motione, ut eſt aliquid receptum in creatura. Nam, ut alias oſtendi, eſt una indiviſibiliter a Deo & creatura, quam Deus ſimplici & perfecto actu intuetur prout in ſe eſt. Unde non prius, etiam ſecundum rationem, videt illam ut a ſe, quam ut a creatura, vel e converſo: non ergo cognoſcit unum reſpectum in alio, ſed videt ſimul ſimplicem illam actionem cum utroque reſpectu. An vero in voluntate ſua, quatenus eſt cauſa illius actionis, poſſit Deus præcognoſcere determinationem, ſeu concomitantiam cauſæ ſecundæ, alia quæſtio eſt, poſtea tractanda. Si autem illa motio dicitur eſſe prævia, jam in ſuperiori opere late probatum eſt, talem motionem non eſſe neceſſariam ad cauſalitatem cauſæ primæ cum cauſa ſecunda: neque etiam ſpectare ad auxilia gratiæ,

quæ

quæ nobis dare fides docet; ideoque & neceſſariam non eſſe, & ſine cauſa fingi, & præterea repugnare libertati: talis ergo motio nihil ad futurorum contingentium cognitionem confert.

15 Atque hinc etiam facile impugnatur ſententia eorum, qui dicebant in malis actibus futura contingentia cognoſci in carentia divinæ motionis ad bonum: nam ſermo eſſe poteſt vel de futuris peccatis, quæ conſiſtunt in ſola carentia actus, vel quæ conſiſtunt in actu poſitivo. Prima carentia vel non poteſt cognoſci illo modo, vel, ſi cognoſcatur, non poterit eſſe culpabilis & libera: quia aut motio illa Dei, in cujus negatione cognoſci dicitur, eſt ſimpliciter neceſſaria ad agendum, vel non: ſi non eſt neceſſaria, ergo ſine illa poterit eſſe actus: ergo in negatione illius non poterit cognoſci negatio actus ut infallibiliter futura. Si autem ratio eſt neceſſaria: ergo impoſſibile eſt ſine illa fieri actum: ergo non poteſt ad culpam tribui quod ſine illa non fiat. Neque effectus ille privativus eſt contingens reſpectu talis cauſæ privativæ, ſed ſimpliciter neceſſarius. Dicetur fortaſſe eſſe culpabilem homini talem carentiam actus: quia per illum ſtat quo minus habeat illam motionem Dei. Sed hoc non dicitur: conſequenter, quia reſpectu illius motionis homo tantum paſſive ſe habet, quia, ut ſupponitur, illa motio non eſt ipſamet operatio hominis, ſed aliquid prævium illi datum, ut ita determinate operetur. Neque fingi poteſt quid acturus ſit homo ut recipiat hanc motionem: oportebit enim illud eſſe aliquid liberum, & ad illud indigebit alia motione. Unde ſiſtendum erit, vel in motione, quæ ſit a ſolo Deo, & non ſit in poteſtate hominis; vel in aliquo actu bono libero, ad quem non ſit neceſſaria talis motio; quod intendimus. De quo diſcurſu latiſſime diximus in libris de Auxiliis. Et fere idem fieri poteſt de alio peccandi genere per efficientiam actus mali: quia vel ad actum malum eſt neceſſaria eadem præmotio divina quæ ad actum bonum; & ſic ad cognoſcendum illum non ſufficiet cognoſcere carentiam motionis ad bonum; ſed oportebit cognoſcere poſitive motionem ad malum: nam fieri poſſet ut neutra daretur. Vel non eſt neceſſaria talis motio Dei determinans ad malum: & tunc ex ſola carentia motionis ad actum bonum non poteſt cognoſci actus malus; quia adhuc voluntas manet indifferens ad agendum, vel non agendum; & non ſupponitur determinata per aliquam motionem Dei: ergo nullo ex his modis poteſt cognoſci actus malus, vel bonus ordinis naturæ in ſua cauſa.

Malos actus non cognoſci in carentia divinę motionis ad bonū.

Satisfit fundamentis aliarum opinionum.

16 Supereſt ut fundamenta aliarum opinionum diſſolvamus: Ad primum reſpondetur; illas locutiones, *Si in Tyro & Sydone, &c.* & ſimiles non fundari in cognitione futurorum effectuum contingentium in cauſis ſuis, ſed in præſcientia conditionata futurorum contingentium, de qua an, & quomodo ſit, infra eſt diſputandum ex profeſſo. Ad ſecundum argumentum illud recte procedit de futuris contingentibus, quæ pendent a ſolis cauſis naturalibus, quæ ab intrinſeco determinari, vel impediri poſſunt: ad cauſam vero liberam non recte accommodatur: nam poſitis omnibus quæ illam poſſunt removere, vel inclinare, ipſa per ſe poteſt vel determinare, vel cohibere actum cum auxilio Dei accommodato. Et ideo, ſicut hac ratione non poteſt in ipſa voluntate nude ſumpta cognoſci effectus; ita neque in illa adjunctis aliis requiſitis, cum adhuc intrinſecam indifferentiam retineat. Ad tertium reſpondetur, Deum ſuperare Angelos in perfectione cognitionis; quia poteſt melius comprehendere omnia, quæ vel ex parte creaturarum, vel ex parte ipſius Dei poſſunt inclinare voluntatem: tamen ex parte objecti non poſſe aliter effectum in cauſa cognoſci, quam in ea continetur: & ideo quamdiu ipſa indifferens & indeterminata manet, non poſſe effectum in ea omnino infallibiliter cognoſci. Ad fundamentum ſecundæ opinionis, quod attinet ad auxilium efficax, ſuppoſita doctrina præcedentis operis, reſpondeo breviter, efficaciam hujus auxilii non conſiſtere in hoc, quod phyſice & vi ſua determinet voluntatem; ſed in hoc quod ex præſcientia & liberalitate Dei datur eo modo & ea opportunitate & tempore, quo Deus ſcit habiturum effectum: & ideo tale auxilium non poteſt eſſe prima ratio cognoſcendi in illo effectum futurum: nam potius ſupponitur præſcientia, ſaltem conditionata; quod ſi tale auxilium detur, habiturum eſt effectum. Ad aliam partem de actibus bonis reſpondetur, quoad phyſicum concurſum primę cauſæ non aliter concurrere Deum ad actus bonos naturales, quam ad actus malos quoad entitates eorum: nihilominus tamen dici, & eſſe auctorem bonorum, & non malorum, quia illa ſunt per ſe intenti ab ipſo, & non iſti; illi ſunt voliti, iſti tantum permiſſi; illos præcipit & conſulit Deus, hos vero minime, ſed potius prohibet, ut late in 2. libr. ſuperioris operis dictum eſt. Hæc autem omnia nihil referunt ut actus boni poſſint in cauſa proxima cognoſci, potius quam mali.

CAPUT IV.

Rationem cognoſcendi futura contingentia ex divinis ideis non ſatis reddi.

1 Dicendum ſequitur de cauſa prima, ſeu Deo ipſo, an in ſe ut in cauſa ſufficienter cognoſcat hæc futura. Duplex autem ratio cauſæ poteſt in præſenti conſiderari, ſcilicet exemplaris, & efficientis; nam cauſa finalis ſpecialem hic difficultatem non habet. Ad cauſam vero exemplarem pertinent ideæ, ad efficientem ſcientia, & voluntas: & ideo de his tribus dicemus. Nam de potentia, cum a ſcientia, & potentia executiva determinetur; clarum eſt per ſeſe non poſſe eſſe rationem ſufficientem hujus ſcientiæ: quia nihil operari valet, niſi per ſcientiam & voluntatem determinetur.

2 De Ideis ergo fuit aliquorum Theologorum opinio, cognoſcere Deum omnia futura contingentia in ſuis Ideis, tanquam in proximo objecto determinante divinam ſcientiam ad judicium de hujuſmodi futuris. Inſinuat Alexander Alenſis 1. part. quæſt. 23. memb. 3. artic. 4. & memb. 4. artic. 3. Et communiter tribuitur Bonaven. in 1. diſtin. 39. artic. 2. quæſt. 3. Tamen hi auctores nihil aliud dicunt, quam Deum cognoſcere hæc futura per ſuas Ideas: quod vero Ideæ concurrant per modum objecti, non declarant. Pro eadem ſententia citat Henric. Corduba lib. 1. quæſt. 55. dub 8. ſed non deſignat locum: tribuit etiam D. Thom. ſed immerito, ut oſtendam. Cajetan. vero 1. part. quæſt. 14. artic. 13. videtur aperte docere hanc ſententiam. Dicit enim Ideas eſſe immediatum objectum, in quo Deus intuetur hæc futura. Et ita exponit D. Thom. cum dicit: *Deum non ſolum cognoſcere futura in rationibus rerum, quas in ſe habet (ut quidam dicunt) ſed etiam, quia ejus intuitus æternus fertur ad res ipſas.* Intelligit enim Cajetanus, D. Thom. utramque rationem aſſignare ut per ſe ſufficientem.

Deum futura cognoſcere in ſuis Ideis, ſententia aliquorum.

3 Fundamentum eſſe poteſt, quia Deus cognoſcit res alias in ſuis Ideis tanquam in objecto proximo: ergo & hæc futura, quia eſt eadem omnium ratio. Item, quia Idea, ut objectum adæquatur divinæ eſſentiæ ut rationi intelligendi: ſed divina eſſentia eſt ratio cognoſcendi hæc futura per modum principii: ergo Idea eſt ratio cognoſcendi illa per modum objecti proximi. Tandem, quidquid Deus extra ſe cognoſcit, immediate cognoſcit in ſe ipſo tanquam in objecto proximo, ergo & hæc futura: ſed Deus non eſt objectum proximum talis cognitionis niſi ratione Ideatum: ergo.

Quo fundamento id aſſerant.

4 Ad perfectam declarationem hujus quæſtionis oportet multa de Ideis præmittere: tamen, quia non eſt præſentis inſtituti, ſuppono breviter, Ideam divinam non eſſe aliquid extra Deum, ſed in Deo ipſo, & proprie eſſe in actu intelligendi Dei; & hoc modo eſſe in eſſentia, quatenus actus ipſe ſciendi eſt ipſa eſſentia Dei; proprie tamen Ideam ut ſic non habere rationem objecti, in quo tanquam in imagine objectiva repræſentante, cognoſcitur creatura: quia revera non eſt in eſſentia divina talis modus repræſentationis, ut intelligi poteſt ex his, quæ de Ideis, &

Quid ſit Idea, & an habeat rationem objecti repræſentantis creaturas.

cauſa

cauſa exemplari dixi diſput. 25. Metaph. ſect. 1. & in 1. part. latius traditur. Unde reſpectu cognitionis directæ ipſius creaturæ, nullo modo ſe habet Idea ut objectum, ſed ut formalis cognitio creaturæ. Quatenus vero poteſt in Deo intelligi quædam reflexio ſupra ſuam ſcientiam, ſcit enim ſe cognoſcere creaturas, & habere Ideas illarum: ut ſic habet Idea rationem objecti.

Aſſert. 1. 5 Ex his ergo dicendum eſt primo, Deum per Ideas ſuas & rationes rerum quas habet cognoſcere futura contingentia. Probatur, quia cognoſcit Deus hæc futura per ſcientiam quam in ſe habet: ſed in ea ſcientia continentur rationes, & Ideæ rerum: imo Idea nihil aliud eſt quam ipſemet actus ſciendi, ut repræſentans rem exiſtentem. Et ita in hoc nulla poteſt eſſe controverſia, quantum ad rem ſpectat. Solum quoad nomen eſt advertendum, Ideam propriè denotare habitudinem cauſæ, & ſub hac conſideratione futura ut futura non cognoſci per Ideas, ut Ideæ ſunt: nam, ut infra dicam, ſcientia futurorum ut ſic non eſt cauſa futuritionis eorum. Dicuntur ergo hæc futura ſciri per Ideas, quatenus eadem ſcientia, in qua ſunt exemplaria rerum quas Deus producit, quæ repræſentant eaſdem res ſecundum ſe, & ut poſſibiles: eadem (inquam) repræſentat illas etiam ut futuras, ſtatim ac futuræ ſunt, ſine ulla additione reali, quæ illi ſcientiæ fiat, ut alias late diximus diſput. 30. Metaph. Ex hoc etiam intelligitur, concluſionem poſitam in rigore procedere in his futuris, quorum Deus eſt auctor: illa enim ſola in Deo habent propriam Ideam ut excludantur futura peccata, quatenus mala ſunt: nam, ſicut illorum Deus non eſt cauſa, ita nec propriè dicitur habere illorum Ideam quantum ad habitudinem cauſæ; ſed dicitur hæc cognoſcere per Ideam bonorum, ut latius 1. part. quæſt. 15.

6 Contra hanc concluſionem induci poſſunt argumenta Scoti in 1. diſtin. 39. quæſt. 1. quæ refert Cajetan. 1. part. quæſt. 14. artic. 13. Et ſumma eorum eſt, quia Ideæ repræſentant naturaliter ante omnem determinationem liberam voluntatis Dei: ideoque tantum poſſunt ſimplices, & neceſſarias complexiones repræſentare. Alia etiam addit Gregor. 1. diſtinct. 38. quæſt. 2. artic. 2. contendens contra Aureolum, non poſſe dari Ideas complexionum contingentium, ſed tantum rerum incomplexarum & ſimplicium. Nam, ut Ariſtot. dicit 1. de Interpretatione cap. 2. complexio nihil ſignificat præter extrema. Sed in ſolvendis his argumentis immorari non oportet, quia fortaſſe habent aliquam vim contra repræſentationem formalem objectivam, ut ſtatim dicam. At vero contra intentionalem repræſentationem, quæ fit per ipſummet actum & judicium intellectus, nullam habere poſſunt. Nam per ſe evidens eſt judicium de complexione aliquid amplius intellectualiter repræſentare, quam ſolum judicium vel apprehenſio ſimplicium extremorum repræſentat; ſcilicet unionem eorum inter ſe, vel ſimpliciter vel in ordine ad actualem exiſtentiam, ut in præſenti. Neque hoc Ariſtot. unquam negavit; ſed ſolum eam complexionem ſeu unionem non poſſe intelligi ſine extremis. Deus autem, quamvis complexe non cognoſcat; tamen perfectiſſime judicat, & repræſentat ſibi, quæ nos complexe ſignificamus, & intelligimus.

Argumenta Scoti contra aſſertionem poſitam.

Solvuntur.

7 Dico ergo ſecundo, Idea non eſt ratio objectiva
Aſſert. 2. determinans divinam ſcientiam ad cognoſcendum futurum contingens, ſeu determinans illam ad certum judicium de illo ferendum: neque ex ſolis Ideis poteſt ratio hujus determinationis reddi. Hoc præcipue intendunt Gregor. Ocham & Gabr. in 1. diſtinct. 38. & Scot. diſtin. 39. Et exiſtimo eſſe mentem D. Thomæ 1. part. quæſt. 14. artic. 13. cum dicit Deum cognoſcere futura, non ſolum quia in ſe habet rationes rerum, ſed etiam propter præſentiam æternitatis, id eſt, ſolas rationes rerum per ſe ad hoc non ſufficere ſine præſentia æternitatis, Qui ſenſus colligitur ex D. Thom. aliis locis 1. part. quæſt. 58. artic. 3. & 4. & 2. 2. quæſt. 171. artic. 6. ad 2. & quæſt. 2. de Veritate artic. 12. & in 1. diſtin. 38. quæſt. 1. artic. 3. ad 3. ubique requirit hanc præſentiam æternitatis tanquam omnino neceſſariam ad futurorum cognitionem. Si autem præter illam eſſet alia ratio per ſe ſufficiens, non eſſet illa ſimpliciter neceſſaria: neque ex negatione illius recte colligeret D. Thom. negationem ſcientiæ horum futurorum in Angelis, & in omnibus his quorum cognitio non menſuratur æternitate: nam dici poſſet, eos per Ideas aliquas, vel ſpecies intelligibiles ea cognoſcere. Atque ita videntur intellexiſſe hanc doctrinam D. Thom. Capreol. in 1. diſtinct. 36. quæſt. 1. artic. 2. diſtinct. 38. quæſt. 1. artic. 3. ad 5. contra 2. concluſ. & Ferrarienſis 1. contra Gentes cap. 66. & 67. Quod etiam confirmatur ex alio membro. Nam, licet D. Thomas dicat: *Non ſolum per rationes rerum, ſed etiam per præſentiam:* tamen inde colligi non poteſt ſolam præſentiam ſufficere ſine rationibus rerum ſuo modo vel ſuo ordine concurrentium: quia præſentia requiritur (ut ita dicam) ex parte objecti: tamen ex parte ſcientis requiritur actus in quo ſit formalis, ſeu intentionalis repræſentatio talis objecti: & ille actus ut ſic repræſentans, dicitur ratio objecti: ergo ſimiliter cum dicitur *per rationes rerum*, ſenſus eſt, illas quidem requiri ex parte cognoſcentis: tamen etiam requiri determinationem objecti per præſentiam æternitatis, ut tales rationes rerum ad talia objecta determinentur.

8 Ratione declaratur concluſio, primo quia juxta veriorem ſententiam Ideæ prout in Deo ſunt, non concurrunt ad cognitionem creaturarum per modum objecti proximi, ſed per modum actus intellectualis, quo intentionaliter repræſentantur creaturę ipſę, ut in citato loco Metaphyſicę generaliter oſtendi. Quare Cajetanus in ſuo fundamento falſum principium ſumit. Secundo, quia Ideæ ex ſe & ex natura ſua, id eſt, quatenus habent neceſſariam repræſentationem, non repræſentant futura contingentia, ut recte dixit Scotus: alioqui illa futura ſimpliciter eſſent neceſſaria, quia haberent connexionem cum aliquo, quod ex neceſſitate ſimpliciter convenit Deo, ſcilicet cum Judæis: ergo Ideæ non neceſſario, ſed libere determinantur ad repræſentanda hæc futura: ergo ratio hujus determinationis non poteſt ex ipſis Ideis ſumi, quia in eis ut ſic non eſt libertas. Et hæc eſt fere tota vis argumentorum Scoti. Quam Cajetanus revera non ſolvit, ſed fere totum quod probatur, admittit. Ait tamen poſita determinatione libera divinæ voluntatis, ſtatim Ideas determinari ad repræſentanda futura, quæ jam futura ſunt ex vi determinationis voluntatis. Sed in primis nunquam D. Thom. hanc docuit radicem cognoſcendi in Deo futura contingentia. Unde quoad hoc coincidit Cajetan. cum opinione Scoti infra tractanda: & pariter difficultates omnes, quas contra illam objiciemus. Deinde, ſi ad determinationem divinæ voluntatis recurrere oportet: non eſt neceſſe aliud objectivum medium excogitare. Nam determinatio divinæ voluntatis non cognoſcitur in Ideis, ſed in ipſa; & illa cognita determinabitur ſcientia Dei ad cognoſcenda futura: & eodem modo determinabuntur Ideæ, potius quam ipſa Idea ſit ratio talis determinationis. Addo etiam, ſi concipiatur Idea per modum imaginis objectivæ; & ſecluſa judicii determinatione, vix concipi poſſe quod ex ſola voluntate, quæ ſecundum rationem extrinſeca eſt, determinetur Idea, ut eſt imago, ad hoc potius quam ad illud repræſentandum: quia hoc non aliter fieri poteſt, quam cognoſcendo talem voluntatem, & conſequenter cognoſcendo ex illa hoc potius quam illud futurum. Hæc ergo ſententia difficultatem & obſcuritatem habet, & non declarat aliud medium divinæ hujus cognitionis, præter divinam voluntatem, de qua ſtatim.

C A P U T V.

Deum non cognoſcere hæc futura in ſola ſua ſcientiæ efficacitate.

1 INvenio quoſdam novos Theologos aſſerentes, Deum ſua ſcientia, & efficacia ejus, ut antecedit voluntatem Dei determinare, & efficere ut ex effectibus contingentibus contradictoriis hoc potius quam illud futurum ſit: & hoc modo, atque hac ratione cognoſcere illud, quod futurum eſt, quia facit Explicatur ſententia aſſirmans.

ut illud

Digitized by Google

ut illud futurum ſit. Ita docuit Palat. in 1. diſtinct. 38. quæſt. 2. diſput. 2. dub. penult. Ubi diſtincte explicat ſe loqui de ſcientia viſionis ut ſic; & vehementer impugnat opinionem Scoti dicentis, voluntatem divinam determinare divinam ſcientiam ad judicandum hoc eſſe futurum, potius quam illud. Et ratio ejus non fundatur ſpecialiter in voluntate, ſed quia generaliter putat, eſſe gravem errorem ponere aliquid extra divinam ſcientiam, determinans illam, quaſi ipſa in ſe indifferens ſit, & indigeat determinante; ſive hoc ſit voluntas Dei, ſive objectum ipſum ut futurum. Unde eodem modo damnat errorem dicere, ſcientiam Dei determinari a rebus ipſis: quia indifferentia, (inquit) nulla eſt apud Deum, qui omnia limpidiſſime novit, & actui puriſſimo omnis indifferentia repugnat.

Illius opinionis fundamentum.

2 Fundatur præcipue hac ratione; quia divina ſcientia eſt cauſa futurorum: ergo ea ſe, & ea vi ſuæ cauſalitatis ſcit illa. Antecedens colligit primo, ex variis locis Auguſtini dicentis: res futuras eſſe, quia Deus ſcit illas; non e converſo. Ita loquitur lib. 6. de Trinit. cap. 10. & lib. 15. cap. 13. & lib. 5. de Civit. cap. 9. Eumque imitatur Gregor. 20. Moral. cap. 24. ſentit etiam D. Thom. 1. part. quæſt. 14. artic. 8. ad 1. & artic. 13. ad 1. & Albertus 1. diſtin. 38. artic. 3. & multi moderni Theologi ita loquuntur. Quia res futuræ non poſſunt eſſe cauſa ſcientiæ divinæ, cum hæc ſit æterna, & ſupra omnem cauſam: ergo ſcientia ipſa eſt cauſa, ob quam res ſunt futuræ; quia neceſſe eſt ut ſit aliquis ordo cauſalitatis inter illa duo. Confirmatur primo: quia divina ſcientia eſt cauſa præſentium; ergo & futurorum, quia eandem cauſalitatem ſemper habet. Antecedens probat ex Alberto libro de Proceſſione univerſitatis, tract. 1. dicente, ſcientiam Dei eſſe, quæ dat formam rebus, non voluntatem. Confirmatur ſecundo: quia divina ſcientia æterna eſt, & antecedit omnia; ergo a rebus non pendet, neque a moribus ſive bonis, ſive malis, neque eis determinatur; ſed propria eſſentia omnia novit; & quia novit, erunt.

Judicium fertur de prædicta ſententia.

3 Hæc ſententia eſt ſine dubio falſa; & utitur locutionibus valde æquivocis; quæ, ſi in eo ſenſu aſſumamur, qui ad confirmandam prædictam ſententiam aliquid conferre valeant, multa continet & noſtræ, & divinæ libertati repugnantia. Oſtendo ſingula. Primum ut ab ejus fundamento incipiam: cum enim ait nullam ponendam eſſe in Deo indifferentiam, ſed repugnare hanc puro actui: aut tollit liberam voluntatem, aut omnino extra propoſitum loquitur: aut per indifferentiam intelligit potentiam paſſivam ad plures actus, aut ad plures modos reales, & intrinſecos; & hoc modo veriſſimum eſt in Deo non eſſe indifferentiam, &, ut exiſtimo, prorſus repugnat puro actui: quamvis ex aliquorum ſententia id non ſit erroneum, ut ab illo auctore aſſeritur. Nam Cajetan. & alii ponunt voluntatem Dei indifferentem ad modos illos poſitivos & reales. Mihi tamen Cajetani ſententia omnino diſplicet, ut alibi late tractavi. Veruntamen hic ſenſus omnino impertinens eſt ad præſens: quia ſcientia Dei reſpectu futurorum, non dicitur indifferens hoc modo, ſed ſolum quia ex ſe & intrinſeca natura ſua non eſt determinata ad judicandum hoc eſſe futurum, potius quam illud. Alio etiam ſenſu dici poteſt, in ſcientia Dei non eſſe indifferentiam, ſcilicet in aliqua duratione reali. Et hic ſenſus veriſſimus eſt; ſed non eſt etiam ad rem: quia nemo negat Deum ab æterno determinate judicaſſe de omnibus objectis an futura ſint, nec ne, & hoc ſenſu ſcientiam Dei ſemper eſſe ad aliquam partem determinatam: ſicut voluntas Dei ab æterno determinata eſt, quamvis libere: cum hoc tamen veriſſimum etiam eſt, Deum in ipſa æternitate ſua ex ſe, ſeu noſtro modo intelligendi, prius ratione eſſe indifferentem, tam in voluntate ad volendum extra ſeipſum, quam in ſcientia ut determinabili ad futura contingentia repræſentanda, ita ut de unoquoque judicet quod futurum eſt, & non aliud.

4 Aut ergo prædicta ſententia negat in Deo indifferentiam etiam hoc ultimo modo, vel non; ſi non negat, male reprehendit alios auctores, & falſo errorem illis imponit, & nihil conficit ſuo diſcurſu: imo impoſſibilia ſunt, quæ dicit, ut oſtendam. Si autem hoc etiam genus indifferentiæ Deo negat, graviſſime errat. Primo, quia alias non eſſet in Deo libertas, quæ ſine hujuſmodi ſaltem indifferentia intelligi non poteſt. Ex quo exemplo intelligitur, talem indifferentiam non dicere imperfectionem, neque repugnare puro actui, quia non eſt per modum potentiæ paſſivæ, ſed per modum cujuſdam eminentiſſimæ perfectionis, quæ ſe ipſa ſine ulla mutatione, vel additione reali poteſt attingere hoc vel illud objectum pro ſuo arbitrio, vel capacitate objecti. Et hanc doctrinam eleganter ſignificavit Hugo Victor. lib. 1. de Sacramentis part. 2. cap. 10. dicens: *Si futura non eſſent, in Deo præſcientia non eſſet, ſed ex hoc nihilominus in Deo fuiſſet, quia ipſa, quæ præſcientia eſt, in Deo fuiſſet.* Ac ſi diceret, integra maneret ſcientia, nullaque res, vel modus realis illi defuiſſet, non tamen haberet habitudinem rationis, ſeu determinationem talis objecti ut futuri.

5 Secundo, quia, ſi in ſcientia Dei reſpectu futurorum contingentium non eſt ſaltem hæc indifferentia: ergo divina ſcientia natura ſua, & ab extrinſeco eſt ita determinata ad ſcienda illa futura contingentia, quæ nunc ſcit ſicut eſt determinata ad ſciendum ipſum Deum, vel poſſibilia: conſequens eſt falſum; ergo. Sequela patet: quia indifferentia & determinatio ſunt immediate oppoſita, & nihil aliud eſt eſſe indifferentem, quam non eſſe determinatam: ſi ergo ex ſe non eſt indifferens, erit ex ſe determinata. Falſitas conſequentis patet: quia talis determinatio non ponitur ex aliqua ſuppoſitione, ſed ex natura talis ſcientiæ: quicquid autem convenit illi ſcientiæ ex intrinſeca natura, ſimpliciter neceſſario convenit, ita ut contradictionem implicet non convenire: ergo fuit ſimpliciter impoſſibile Deum non ſcire Petrum peccaturum, vel mundum eſſe futurum: hic vero eſt manifeſtus error; quia, abſolute loquendo potuit mundus non eſſe, & Petrus non peccare: ergo abſolute potuit etiam Deus non ſcire illa eſſe futura. Quapropter ponere talem determinationem in ſcientia Dei ex natura ſua, plane eſt tollere libertatem tam in Deo, quam in nobis: quia, cum illa ſcientia dicatur eſſe ſimpliciter neceſſaria, aut ſupponit neceſſitatem in objecto ſimpliciter, aut facit illam, ut poſſit eſſe ſimul ab intrinſeco infallibilis.

Occurritur cuidam ſolutioni.

6 Nec vero juxta oppoſitam ſententiam dici poteſt talem determinationem in illa ſcientia non eſſe ex neceſſitate ſimpliciter, ſed ex aliqua ſuppoſitione; tum quia hinc neceſſario conſequitur eſſe indifferentem modo explicato, quod negatum erat; tum etiam, quia ſtatim inquiram, quæ ſit illa ſuppoſitio. Oportet ergo ut ſit aliquid diſtinctum a ſcientia, re, vel ratione: ergo erit aut objectum ipſum, ſeu res ſcita, aut aliqua cauſa ejus creata, vel voluntas Dei; omnia autem hæc excludit, & negat prædicta ſententia: ergo plane ponit determinationem ſimpliciter, & neceſſariam in ſcientia ipſa: quod ſine dubio nulla ratione ſuſtineri poteſt.

Scientia Dei, ut efficax, non eſt ſufficiens ratio futura cognoſcendi.

7 Dico ergo, ſcientiam divinam per ſeipſam, & ex vi cauſalitatis ſuæ non poſſe eſſe ſufficientem rationem, ob quam determinetur ad hoc objectum, ſeu ad judicandum hoc eſſe futurum potius quam illud. Probatur primo, quia ſcientia viſionis ut ſic, non eſt cauſa futurorum contingentium, quæ per illam ſciuntur, quæ eſt expreſſa ſententia D. Thom. quæſt. 6. de Veritat. artic. 3. ubi ait: præſcientiam Dei non importare habitudinem cauſæ univerſaliter, & ideo certitudinem ejus tantum eſſe certitudinem cognitionis: prædeſtinationem vero addere habitudinem & certitudinem cauſæ. Atque ad hoc confirmandum valent teſtimonia Patrum dicentium, futura non eſſe futura, quia præſciuntur: ſed potius præſciri: quia futura ſunt: quos ex parte retuli in 1. libro de auxiliis cap. 13. num. 15. & 16. Et videri etiam poteſt Hieronym. Iſai. 26. Et maxime vulgaris eſt locus Orig. lib. 7. ſuper Epiſtol. ad Roman. juxta illa verba. *Quos*

vocavit

vocavit hos, & juſtificavit, dicentis: *Non ideo aliquid erit, quia Deus ſcit: ſed quia futurum eſt, ſcitur a Deo antequam fiat*. Hoc tamen teſtimonium exponens D. Thom. 1. part. quæſt. 23. artic. 8. ad 1. ait intelligendum eſſe ſecundum vim illationis ſeu conditionalis propoſitionis: quia ſi futurum eſt, ſcitur a Deo, non vero in ratione cauſalis. Et eodem modo exponit Albertus in 1. diſtinct. 28. artic. 3. Sed in primis repugnat vis verborum cum cauſali nota: quæ plus indicat quam illationem, ut ex Dialectica conſtat. Deinde obſtat illa contrapoſitio, ſeu comparatio inter has duas propoſitiones, quia Deus ſcit futurum, ideo futurum eſt, vel e converſo: quia futurum eſt, ideo ſcitur a Deo: ergo particula, *quia*, in eadem ſignificatione ſumitur in utraque: neque enim eſt veriſimile æquivocationem commiſſam eſſe: ſi autem ſumeretur in vi tantum conſequentiæ & conditionalis utrumque affirmandum eſſet: nam, ſi Deus ſcit aliquid futurum ſine dubio erit: & e contrario, ſi futurum eſt, etiam Deus ſcit illud: at vero Origenes, & Patres alii, unam partem affirmant, & alteram negant: ergo non utuntur ſola vi conſequentiæ & conditionis, ſed aliquid amplius volunt. Præterea Auguſtinus 5. de Civitat. capite decimo, ſpecialiter negat, hanc cauſalem: *Quia Deus ſcit Petrum peccaturum, ille peccabit*; ne faciat Deum auctorem peccati. Quod etiam affirmat Cyrillus lib. 9. in Joan. capite 10. & Leo Papa ſermon. 16. de Nativitat. & alii multi; ergo non loquuntur de ſola illatione, ſed de cauſalitate: nam etiam in peccatis bona eſt illatio: *Si Deus ſcit Petrum peccaturum, peccabit*. Et hoc exemplo ſufficienter poſſet improbari illa ſententia: nam Deus non ideo ſcit Petrum peccaturum, quia per ſuam ſcientiam determinet illum ad peccandum, ut conſtat ex his Patribus, & ex omnibus, quæ de hac re diximus: lib. 2. de auxiliis: nam quoad hoc, eadem eſt ratio de ſcientia, quæ de voluntate, vel quolibet alio principio: nam omni modo repugnat Deo determinare hominem ad peccatum. Ergo non poteſt illa eſſe generalis ratio præſciendi futura. Imo etiam colligi poteſt nunquam eſſe: quia quoad hoc, eadem eſt ratio de quolibet alio actu: quæ de peccaminoſo; quod ſenſit eodem loco Auguſtin. ſubdens: Si peccare noluerit, hoc omnino ille præſcivit, ſicut ergo ſi homo peccaturus eſt, hoc ſupponitur ut Deus illud ſciat: ita etiam ſi peccaturus non eſt. Hinc denique colligunt Patres, ut infra capite ultimo oſtendemus, hanc ſcientiam non imponere neceſſitatem rebus: quia non eſt cauſa, ſed pura intuitio, quod ſignificavit Concil. Valent. ſub Lothario cap. 2. dicens: nec prorſus ulli malo præſcientiam Dei impoſuiſſe neceſſitatem, ut aliud eſſe non poſſit: ſed quod ille facturus erat ex propria voluntate, ille ſicut Deus, qui novit omnia ante quam fiant, præſcit ex ſua potentia, & incommutabili majeſtate. Et hæc eſt ratio a priori hujus veritatis: nam ſcientia viſionis, ſeu futurorum ut ſic, eſt mere ſpeculativa, & non practica: omnis autem ſcientia ſpeculativa ſupponit objectum ſuum, quia quatenus talis eſt, non eſt factiva ejus, ut ex Metaphyſica conſtat: imo omnis cognitio, quatenus cognitio eſt, ſupponit objectum cognoſcibile, ut recte ſenſit Auguſtinus 4. Gen. ad literam cap. 32. Unde etiam ſcientia practica: quæ ut ſic eſt cauſa ſui objecti, quatenus cognitio eſt, ſupponit objectum eſſe factibile, & nondum cognoſcit factum: cognitio autem, qua artifex cognoſcit effectum, ut a ſe factum, nunquam eſt cauſa objecti, quia ſupponit illud jam cauſatum. Ita ergo eſt in Deo ſupremo artifice, non enim operatur res formaliter per eam ſcientiam, per quam ſcit eas eſſe factas, quia talis ſcientia ſupponit effectionem talium rerum, juxta illud Geneſ. 1. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*: ſed hæc ſcientia, qua Deus cognoſcit futurum contingens, eſt illa qua videt rem ut exiſtentem pro ſuo tempore: ergo illa ut ſic non eſt cauſa ſui objecti: ergo non poteſt eſſe hæc ſcientia propria ratio determinationis rei futuræ.

8 Secundo argumentor ulterius: quia, quamvis daremus illam ſcientiam eſſe cauſam, tamen quantum eſt ex parte Dei, deberet eſſe cauſa libera & indifferens, cum cauſetur extra Deum; ergo determinanda illa eſſet ad cauſandum hoc potius quam illud: & determinaretur ad judicandum hoc potius quam illud: ſed non poteſt ipſa ſe ipſam determinare, quia ſcientia non eſt formaliter libera: deberet ergo determinari per priorem voluntatem: ergo impoſſibile eſt, ut ſcientia ſola per ſe ipſam ſit prima radix hujus determinationis: ergo vel recurrendum eſt ad voluntatem divinam, quod prædictus auctor negat, de quo infra dicam, quantum ad rem ſpectat: ille vero non conſequenter loquitur, cum cauſalitas ſcientiæ eſſe non poſſit niſi per applicationem voluntatis, propter quam rationem potentia executiva Dei non poteſt eſſe prima radix hujus determinationis: quia debet per voluntatem determinari. Ac denique ſi voluntas excludatur, ex parte objecti ſeu rei ſcitæ quærenda eſt determinatio, ut poſtea concludemus.

9 Ad fundamentum alterius ſententiæ reſpondetur; jam ſatis conſtare ex dictis quid Patres in hac re ſentiant: inter quos etiam Auguſtinum adduximus: cum ergo in aliis locis affirmet, res eſſe futuras, quia Deus ſcit illas, non loquitur de ſcientia viſionis ut ſic, ſed de ſcientia practica, quam ſcientia approbationis vocari ſolet, quam ſecundum ſe procedit ordine rationis decretum voluntatis, quo Deus vult rem futuram eſſe, vel permittere: per voluntatem autem determinatur ad hoc vel illud faciendum, & ſic approbationis dicitur: & ideo Auguſtinus lib. 5. de Civitat. cap. 9. ſemper cum ſcientia voluntatem adjungit: ſic enim habet in fine cap. *Quapropter & voluntates noſtra tantum valent, quantum Deus eas valere voluit, atque præſcivit*; præſcientia ſcilicet, qua cognoſcit proprietatem rei, & valorem ejus: de eadem ergo intelligenda ſunt cætera, quæ ſubdit. Et eodem modo ait libris de Trinit. *Ideo ſunt, quia novit: non enim neſcivit, quæ fuerat creaturus*; loquitur ergo de ſcientia quæ antecedit, & qua Deus eſt potens ad creandum: de eadem ergo ſubdit: *Quia ſcivit, creavit*, adjuncta ſcilicet voluntate; ſcientia autem viſionis ſubſequitur ſecundum rationem poſt decretum voluntatis: & ideo hæc ſcientia ut ſic non poteſt eſſe cauſa. Et eodem modo intelligendus eſt D. Thom. 1. part. quæſt. 14. artic. 13. ad 1. Quando vero negat Auguſtin. Deum cognoſcere rem futuram, quia futura eſt, intendit præcipue Dei ſcientiam non pendere ex præſentia ſeu exiſtentia rei: unde non ait de futuro, ſed de præſenti. Non quia ſunt, ideo novit: & ſubjungit: neque aliter ſcivit creata, quam creanda. Et eodem modo loquitur Gregorius: adde, quod in ordine ad eandem ſcientiam approbationis, a fortiori eſt vera illa negatio. Denique aliqui ſcholaſtici ita loquuntur, ne ſignificare videantur objectum illud habere propriam cauſalitatem circa Dei ſcientiam, aut Deum accipere ſcientiam a rebus, cum per ſeſe omnia ſciat: quam puto fuiſſe mentem D. Thom. Non tamen negant neceſſarium ordinem præſuppoſitionis, quo neceſſarium eſt hoc eſſe futurum ut ſcientia viſionis præſciri poſſit. Quod ſignificant alii Patres, cum illa cauſali locutione utuntur.

Solvuntur fundamenta prioris ſententiæ.

10 Ad primam confirmationem reſpondetur: per eandem ſcientiam Deum cauſare præſentia, per quam cauſat futura: neutra autem cauſat per ſcientiam viſionis ut ſic. Neque Albertus loquitur de ſcientia viſionis, ſed de ſcientia abſolute. Ad ſecundam confirmationem, in qua abſurdum eſſe reputat ſcientiam Dei determinari ex rebus, reſpondetur; ſi intelligat de determinatione formali intrinſeca & reali, quæ in Deo ſit, vere eſt abſurdum: ſed a nemine hoc dicitur: ſi vero de objectiva determinatione tanquam conditione neceſſaria, ut in divina ſcientia futurum repræſentetur, id non ſolum non eſt abſurdum, ſed omnino neceſſarium, ut ſcientia ſupponat objectum ſcibile.

C A P U T VI.

Ex decreto æterno divinæ voluntatis non ſumi ſufficientem rationem hujus ſcientiæ.

Sententia affirmans explicatur.

1 EST multorum Theologorum opinio, Deum præcognoſcere contingentia futura in decreto voluntatis ſuæ; ita Richard. 1. diſtin. 38. art. 1. quæſt. 5. & Scot. diſtin. 39. quæſt. unica §. *Viſo de contingentia, &c.* & in quodlibetis quæſt. 14. Et in re idem ſentit Cajetan. 1. part. quæſt. 14. art. 13. ut cap. 5. attigi, & multi ex modernis Thomiſtis idem ſentiunt. Favet etiam Alexander Alenſ. 1. part. quæſt. 24. membr. 7. dicens, præſcientiam dicere ordinem ad præordinationem. Inclinat etiam Durandus in 1. diſtin. 38. dicens, Deum cognoſcere hæc futura in ſe, & in cauſa eorum. Eſt autem diverſitas inter hos auctores: quia Richardus ſolum ait cognoſcere Deum hæc futura in ſua voluntate tanquam in cauſa infallibili, ſimpliciſſimo quidem modo, & abſque diſcurſu ex parte cognoſcentis: virtuali tamen diſcurſu incluſo in objecto, hoc ſcilicet, quicquid Deus vult, erit: hoc Deus vult, ergo hoc erit. Scotus verbo addit alium modum cognitionis, præter hunc, ſcilicet, quia poſito decreto illo divinæ voluntatis, ſtatim incipit eſſe determinate vera illa propoſitio, *Hoc erit*, quæ ante illud decretum non erat determinate vera: & ideo jam Deus illam cognoſcit, non tantum in voluntate ſua, ſed etiam intuendo in ſeipſa veritatem illam.

Quo fundamento nititur.

2 Fundamentum hujus ſententiæ eſt: quia, ſi hoc decretum eſt in Deo, ſine dubio eſt ſufficiens principium ad cognoſcenda hæc futura propter efficaciam divinæ voluntatis: ſed hæc voluntas eſt in Deo, ut iſti auctores late probant; & ſumma omnium rationum eſt, quia Deus omnia immediate operatur per voluntatem ſuam, vel ſolam, vel cum cauſis ſecundis; ergo & dirigit omnia in fines a ſe intentos, & prædefinitos, quod pertinet ad perfectam & efficacem providentiam: & operatur omnia per efficacem voluntatem, qua vult illa eſſe antequam ſint futura, & conſequenter prius, etiam quam præſciat illa eſſe futura: ergo ad omnia quæ in tempore fiunt, antecedit voluntas efficax Dei, ut intendens, & exequens, non ſolum anteceſſione æternitatis, ſed etiam ante præſcientiam ſecundum rationem. Quod breviter explicatur, & confirmatur: quia licet res non ſit futura, quia ſit præſcita a Deo; ſed potius e contra, ideo eſt præſcita a Deo, quia futura eſt; tamen ideo eſt futura, quia Deus voluit illam fore: nam *operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ*: ergo de primo ad ultimum, voluntas Dei antecedit præſcientiam: & conſequenter voluntas eſt ſufficiens ratio talis ſcientiæ.

Duplex voluntas Dei circa actum liberum hominis.

3 Hæc ſententia ita generatim propoſita mihi non probatur. Ut autem rationem explicem, ſuppono, duplicem voluntatem poſſe intelligi ab æterno in Deo circa actum liberum creaturæ, prius ratione quam intelligatur eſſe abſolute futurum. Una eſt circa actum ipſum abſolute & ſecundum ſe, qua ſcilicet vult illum actum eſſe: alia eſt circa concurſum ſuum ad talem actum. Prior voluntas interdum eſt inefficax, ſeu ſimplex tantum affectus: de qua hic non eſt ſermo: quia certum eſt ex illa non inferri infallibiliter futurum eſſe effectum, quia hæc ſolum eſt voluntas antecedens, quæ non ſemper impletur. Debet ergo eſſe voluntas efficax, & ita abſoluta, quæ nullam includat conditionem, quæ ex vi & efficacitate ejus poni non poſſit. Et hæc dici ſolet prædefinitio, vel prædeterminatio, quia non ſolum ex æternitate præcedit temporalem determinationem ipſius voluntatis, ſed etiam ordine rationis antecedit præſcientiam ejus, & in ratione etiam cauſæ antecedit. De qua prædefinitione magna quæſtio eſt, an Deus illam habeat circa actus liberos, vel repugnet libertati. Ego vero ex his, quæ late tradidi in præcedenti opere, ſuppono prædefinitionem hanc, ſi ſolum ſit per modum interni propoſiti, & abſolutæ intentionis voluntatis Dei, non repugnare cum libertate noſtrarum actionum, ideoque eſſe in Deo circa actus bonos, præſertim ſupernaturales: circa actus autem pravos haberi non poſſe propter malitiam eorum. Si autem talis prædefinitio ſit etiam prædeterminatio ad extra voluntatis creatæ, per ſe prædeterminans illam phyſice & efficaciter ad opus, ſic credimus repugnare libertati, ut dicto loco late oſtendimus. Poſterior autem voluntas concurrendi ad actum, in univerſum neceſſaria eſt ad omnem actum tam bonum, quam malum, quatenus actus eſt, quia nullus eſſe poteſt ſine concurſu Dei, & Deus non præbet concurſum ſuum niſi volendo: nec incipit hoc velle in tempore, ſed ex æternitate: & neceſſe eſt ut prius ratione hoc velit, quam præſciat abſolute effectum eſſe futurum, cum non poſſit eſſe futurus niſi ex concurſu ejus. Ac denique neceſſe eſt, ut velit in particulari concurrere ad hunc vel illum actum, hic, & nunc, & non tantum confuſe ad actus voluntatis, quia alias Deus confuſe & imperfecte operaretur, nec haberet diſtinctam providentiam ſingulorum effectuum: quod erroneum eſt. Unde in hoc non poteſt eſſe inter Catholicos controverſia: nec memini me legiſſe, vel audiſſe aliquem in hoc diſſentientem, aut in eo conſtituentem hujus diſputationis difficultatem: ſed in hoc ſolum, an hæc voluntas concurrendi, quantumvis diſtincta & in particulari, ſit ſufficiens ratio cognoſcendi effectum eſſe futurum.

Actus prædefiniti certo cognoſcuntur in prædefinitione.

4 HIs poſitis, dico primo. Actus liberi boni prædefiniti a Deo, ſuppoſita tali prædefinitione, evidenter cognoſcuntur futuri in illa, & ex vi illius: illa tamen prædefinitio non poteſt eſſe prima ratio cognoſcendi futura libera, ſed neceſſario aliam ſupponit, ſeu includit. Prima pars concluſionis certiſſima eſt, quia non ſtat aliquid eſſe ſic prædefinitum a Deo, & non fieri, alioqui voluntas Dei non eſſet efficax, neque omnipotens. Et hoc ſenſu dixit Hilarius lib. 9. de Trinitate: *Quæ Deus facere decrevit, in ſua voluntate cognovit.* Aſſert. 1.

5 Objiciunt vero quidam, quia æternum decretum divinæ voluntatis ſolum addit reſpectum rationis ipſi divinæ voluntati, qui reſpectus rationis intelligitur reſultare in Deo, eo quod res ſit futura, ſicut reſultat relatio ex poſitione termini: ergo non poteſt in decreto ipſo cognoſci, quod res ſit futura, ſed potius cognoſcendo rem eſſe futuram, & cognoſcendo voluntatem Dei, cognoſcetur in ea eſſe tale decretum tanquam ſicut cognito fundamento, & termino cognoſcitur relatio. Et confirmatur, quia Deus non poteſt intueri in ſe illum reſpectum rationis, ſolus enim intellectus creatus illum confingit, dum imperfecte rem concipit; & ideo ſolum eſt objective in intellectu creato abſtractive cognoſcente. Sed hæ rationes ſupponunt quidem illam difficultatem nunquam ſatis explicatam: quid ſcilicet ſit complete, ſeu quid addat hoc decretum in Deo, tamen in præſenti nullam novam difficultatem ingerunt. Nam poſterior ratio, ut ab illa incipiamus, vel probat Deum non cognoſcere ſuum decretum liberum in ſeipſo, & prout in ſe eſt: quod ſine errore dici non poteſt; vel nihil probat. Probatur, quia, ſi reſpectus ille rationis ita dicitur addi per hoc decretum, ut ſit de intrinſeca ratione ejus, & ſine illo cognoſci non poſſit, & alioqui negatur Deum intueri reſpectum illum, aut habere illum objective in ſuo intellectu: plane ſequitur, Deum non intueri vel cognoſcere ſuum decretum, quia non cognoſcit reſpectum, qui eſt de ratione ejus. Si autem ille reſpectus vere non eſt de intrinſeca ratione talis decreti, ut revera non eſt, ideoque cognoſci poteſt illud decretum prout in ſe eſt, non formando neque fingendo talem reſpectum, ut revera poteſt: & Deus ipſe illud cognoſcit, & fortaſſe etiam Beati: plane ſequitur, ad cognoſcendum decretum formaliter loquendo non eſſe neceſſarium cognoſcere terminum illius reſpectus ut ſic, & conſequenter prius ratione poſſe cognoſci decretum illud, & in illo ut in cauſa poſſe cognoſci rem eſſe futuram, per quod Objectio.

etiam

etiam facile reſpondetur ad priorem rationem, quæ ſi aliquid valeret, etiam probaret non eſſe rem futuram ex decreto, ſed potius ex eo quod res futura eſt, eſſe in Deo decretum: quod omnino falſum eſt. Et ſequela patet, quia ex eo quod res eſt futura, dicitur in Deo reſultare reſpectus, per quem formaliter & complexive conſtituitur decretum. Falſum ergo eſt hoc, quod ſupponitur tanquam fundamentum illius rationis. Nam, cum reſpectus ille revera non ſit in Deo, ſed fingatur ab intellectu, quod extrinſecum eſt, & accidentarium, & decretum vere & intrinſece ſit in Deo, non poteſt ille reſpectus intrinſece conſtituere ipſum decretum: & ideo licet ad fingendum reſpectum neceſſarium ſit præcognoſcere terminum, non vero ad cognoſcendum ipſum decretum. Unde, cum dicitur decretum liberum non addere Deo niſi reſpectum rationis; non ideo dicitur, ut affirmetur talis reſpectus eſſe de intrinſeca ratione decreti, ſed ſolum ut negetur hoc decretum addere Deo rem, aut modum realem, quo Deus carere potuiſſet; ideoque ſi quid concipitur a nobis tanquam additum, ſolum eſſe reſpectum rationis. Nihil ergo obſtat illa ratio, quominus actus prædefinitus cognoſcatur eſſe futurus in decreto, quo prædefinitur, tanquam in cauſa, qua exiſtente infallibile eſt ſequi talem effectum.

6 Secunda pars concluſionis, in qua eſt difficultas, ita declaratur. Nam hæc prædefinitio divina, ut terminata ad actum liberum creaturæ, neceſſario ſupponit in Deo & facultatem efficaciter faciendi ut ille actus infallibiliter fiat, & ſcientiam qua novit quid neceſſe ſit ipſum Deum facere circa voluntatem creatam, ut illa infallibiliter faciat talem actum: & hoc ſenſu talis prædefinitio neceſſario ſupponit in Deo hanc ſcientiam conditionatam: *Si ego hoc vel illud facio circa hunc hominem, hoc volet:* vel e converſo: *Si hic homo in tali oportunitate excitetur vel moveatur, hoc operabitur.* Unde, qui ponunt in Deo prædefinitionem hanc, ſi ſimpliciter negant hanc ſcientiam, non conſequenter loquuntur, & repugnantiam dicunt. Dico autem, *ſi ſimpliciter negent*, quia poteſt diverſis modis hæc ſcientia poni, ut ſtatim explicabo: & ſi uno modo negetur, & non alio, non erit repugnantia: tamen ſimpliciter illam tollere, & admittere prædefinitionem, repugnat. Probatur, quia impoſſibile eſt, eum, qui per intellectum & voluntatem operatur intendere prudenter & efficaciter finem, quin habeat præcognita media, quibus poſſit conſequi finem illum: ergo, ſi intentio non quomodocumque eſſe debet efficax, ſed ita ut illa poſita impoſſibile ſit in ſenſu compoſito effectum intentum non ſequi: neceſſe eſt, ut qui habet eam intentionem, præcognoſcat modum & viam infallibiliter exequendi effectum intentum, ut ex vi talis intentionis infallibile ſit applicare illa media, quibus ille effectur infallibiliter eſt futurus: hujuſmodi autem eſt intentio Dei efficax, ut declaratum eſt: & ideo de Deo dicitur: *Quæcumque voluit Dominus fecit:* ergo talis voluntas ſupponit facultatem, & ſcientiam operandi ex tali facultate: eſſetque imprudentiſſima & temeraria voluntas, quæ vellet aliquid ut infallibiliter efficiendum, ignorando modum quo poſſit facere, ut infallibiliter fiat. Hæc autem ſcientia includit virtute illam conditionalem, quod, ſi Deus hoc vel illud faciat, vel permittat circa voluntatem creatam, illa hoc vel illud operabitur.

Prædefinitio non eſt primo radix cognoſcendi futura libera.

7 Rurſus hæc præſcientia duobus modis intelligi poteſt: primo ut effectus ille cognoſcatur futurus poſita illa conditione ſeu motione Dei ex vi ejuſdem; vel aliunde ex alia præſentia reali, vel objectiva. Si hoc poſterius dicatur, jam ille modus ſupponit cognitionem effectus liberi alia via & ratione præter prædefinitionem divinam: & ita prædefinitio non poterit eſſe prima ratio & cauſa cognoſcendi effectum liberum, quod intendimus. Prior vero modus requirit non tantum prædefinitionem per modum intentionis, ſed etiam per modum efficacis determinationis voluntatis, quæ repugnat libertati: ergo nullo modo ſola prædefinitio poteſt eſſe prima ratio hujus cognitionis. Conſequentia cum majori propoſitione, & prima parte minoris eſt clara in hoc poſteriori diſcurſu; quia, cum ante ſuam prædefinitionem Deus cognoſcat, voluntatem creatam, ſi hæ vel illæ conditiones illi adjungantur, hoc eſſe facturam, non poteſt cognoſcere id eſſe facturam niſi altero ex duobus modis poſitis, ſcilicet, quia vel illa ſe determinabit cum proportionato concurſu, vel auxilio Dei: vel quia determinabitur a ſolo Deo: quia neque agere poteſt ſine determinatione, neque modo alio determinari poteſt, niſi altero ex prædictis, ut omnes convenimus. Et quidem, ſi priori modo eſt determinanda, manifeſte concluditur, tam determinationem in illa conditionali non cognoſci in alia prædefinitione: quia ante illam præſcientiam nulla alia eſt, ut probavimus: & ſi talis fingeretur, de illa rediret idem argumentum. Igitur talis præſcientia ſupponit alium modum cognoſcendi effectus futuros liberos. Et hac ratione dixi prædefinitionem non poſſe eſſe primam radicem hujus cognitionis, niſi illa etiam talis ſit, quæ phyſice determinet voluntatem ad actum prædefinitum; ſupponimus autem hoc eſſe impoſſibile ſalva libertate, ex dictis in lib. 1. & 3. de Auxiliis: ergo.

Aliquorum placitum.

Dicunt vero aliqui, decretum illud non eſſe prædefinitivum, neque ſupponere præſcientiam, etiam conditionatam: ſed eſſe concomitans, & rerum potius afferre præſcientiam, & ideo non repugnare libertati, quia licet ſit prius cauſalitate, non tamen ſubſiſtendi conſequentia. Sed hoc non recte dicitur, quia tota ratio repugnantiæ inter decretum phyſice determinans voluntatem & libertatem poſita eſt in cauſalitate, non in ſubſiſtendi conſequentia. Nam etiam cauſa neceſſitans poſita in actu non eſt prior ſuo effectu in in ſubſiſtendi conſequentia, & tamen propter anteceſſionem in cauſando repugnat libero uſui inferioris cauſæ. Decretum ergo illud ſi eſt prius cauſalitate, & non ſupponit præſcientiam, neceſſe eſt ut ex ſe ſit efficax ad prædeterminandam potentiam, & quod id faciat, ut efficax ſit & infallibile; hæc autem efficacitas non relinquit libertatem actualem in inferiori cauſa; quod ſecus eſt quando tale decretum ſupponit aliunde conditionatam ſcientiam, ut dictum eſt, & iterum ſtatim dicetur.

Rejicitur.

8 Dico ſecundo, prædefinitio divina non eſt, neque eſſe poteſt ſufficiens ratio cognoſcendi hæc futura in univerſum. Ratio eſt, quia hæc prædefinitio non convenit rebus omnibus ſeu actibus futuris contingentibus: in prædefinitione autem ſolum poſſunt cognoſci ea quæ prædefiniuntur, ut per ſe conſtat. Prior propoſitio probata eſt a nobis late in lib. 2. de Auxiliis: ubi oſtendimus Deum nec prædeterminare voluntates humanas ad actus peccatorum, neque eos abſolute prædefinire aut determinare ut ſint, ſed ſolum permittere, ut Concilia, & Sancti loquuntur, oppoſitumque repugnare divinæ bonitati. Dicunt vero aliqui, ſufficere voluntatem permittendi eſſe peccatum, ut in ea cognoſcatur eſſe futurum. Sed hoc falſum eſt, in rigore ac per ſe loquendo, niſi ſupponatur alia ratio cognoſcendi hæc futura, quæ per ſe juvet, ut in fine hujus capitis declarabo. De actibus autem bonis in eodem opere de Auxiliis oſtendimus incertum eſſe, an omnes ſint præfiniti a Deo, præſertim illi, qui ſupernaturales non ſunt: ſi ergo aliqui non fuere prædefiniti, illi non cognoſcentur in decreto prædefiniente. Et ſaltem videtur certum, potuiſſe Deum non prædefinire hos actus, etiamſi ſi voluerit ad illos concurrere: non potuit tamen illos ignorare, quacumque ratione futuri fuerint. Prædefinitio ergo neque adæquata, neque neceſſaria ratio hujus ſcientiæ futurorum eſſe poteſt.

Prædefinitio non eſt ſufficiens ratio cognoſcendi futura in univerſū.

Decretum concurrendi cum creatura non eſt adhuc ſufficiens ratio cognoſcendi futurum actum.

9 Dico ſextio, decretum æternum, quo Deus ſtatuit concurrere in tempore cum humana voluntate ad talem actum, non eſt ſufficiens principium, vel ratio cognoſcendi illum actum eſſe futurum, niſi aliunde ex alia ſcientia, vel præſcientia juvetur. Declaratur, & probatur; quia vel illud decretum eſt abſoluta & efficax volitio talis actus, vel eſt tantum volun-

Aſſert. 3.

Digitized by Google

voluntas dandi concurſum, qui ex parte Dei requiritur: primum dici non poteſt: ſecundum autem per ſe non eſt ſufficiens ratio cognoſcendi futura; ergo. Minor quoad priorem partem probatur, primo, quia illa voluntas non eſt decretum de quo agimus; loquimur enim in concluſione de voluntate Dei neceſſaria ad dandum concurſum ſuum creaturæ: illa autem voluntas ſic abſoluta & efficax non eſt neceſſaria ad dandum concurſum, ut in lib. 1. & 2. de Auxiliis late probavi; tum quia nemo haberet paratum Dei concurſum ad ea opera, quæ non facit, quia de illis non eſt tale decretum Dei; tum quia in malis actibus non habet Deus tale decretum. Secundo principaliter, quia talis voluntas eſſet ſimpliciter prædefinitio talis actus, quia ante præſcientiam actus abſolute & efficaciter per illam voluntatem præordinatur ut fiat.

Reſponſio ad rationem poſitam.

10 Reſponderi poteſt illam voluntatem eſſe quidem abſolutam præfinitionem talis actus: præfinitionem (inquam) ſecundum ordinem æternitatis ad tempus, non tamen eſſe præfinitionem ſecundum ordinem rationis ad noſtram voluntatem, quia eſt omnino concomitans comparatione illius. Sed hæc reſponſio ſatisfacere non poteſt. Nam cum voluntas Dei dicitur concomitans aliud, comparatur ad id, reſpectu cujus talis dicitur: aut ergo comparatur ad effectum prout in re ponendum, aut ad præſcientiam talis effectus, aut ad cauſalitatem cauſæ ſecundæ, cum qua Deus concurrit ad talem effectum. Primo modo non poteſt voluntas Dei dici concomitans: quia & reali duratione æterna antecedit effectum, & ordine etiam cauſalitatis, quia eſt cauſa ejus. Secundo autem modo non poteſt dici concomitans, maxime juxta contrariam opinionem, quia hæc voluntas talis eſſe dicitur, ut in ea Deus cognoſcat futurum: ergo non eſt concomitans, ſed antecedens ſcientiam, quia eſt ratio ejus. Tertio vero modo ſi fiat comparatio, conſtat non poſſe fieri in ordine ad durationem talem: quia voluntas Dei per æternitatem antecedit effectionem cauſæ ſecundæ: nam licet actio ad extra, etiam prout a Deo fit, in tempore fiat; nunc autem non comparamus ipſam actionem ad extra ſecundum reſpectus diverſos ejus: ſed comparamus voluntatem æternam Dei, cum temporali concurſu creaturæ: ergo ſecundum durationem non poſſunt dici concomitanter ſe habere, ſed antecedit voluntas Dei: ergo debent dici ſecundum cauſalitatem. Sed hoc etiam modo concomitans eſſe non poteſt; quia voluntas Dei, qua vult ſimpliciter effectum, in ſe ita debet eſſe efficax & infallibilis, ut in ſenſu compoſito impoſſibile ſit illam eſſe poſitam, & effectum non poni: ergo debet habere certam & infallibilem connexionem cum influxu cauſæ ſecundæ neceſſario ad illum effectum: ergo hæc infallibilis connexio fundari debet vel in cauſalitate, qua Deus per illam voluntatem facit ut cauſa ſecunda influat: vel in præſcientia, qua jam Deus prævidit cauſam ſecundam hoc eſſe facturam, & ſua voluntate approbat, & vult illud fieri: & ſi fiat primo modo, eſt voluntas prædeterminans ſeu prædefiniens: ſi autem fiat poſteriori modo, eſt ſubſequens, nam ſupponit effectum in æternitate, & præſcientiam ejus: nullo ergo modo poteſt eſſe concomitans, quia præter illos duos nullus alius excogitari poteſt. Hoc ita confirmatur, & declaratur: nam ut actus voluntatis creatæ eveniat, neceſſe eſt juxta hanc opinionem, ut duæ voluntates, divina ſcilicet & humana in illo efficiendo, & ſuo modo volendo conveniant: ergo neceſſe eſt, ut vel una ordine naturæ & cauſalitatis antecedat alteram; vel quod una ex præſcientia alterius illi conjungatur; alioqui omnino a caſu & fortuito in illo effectu volendo conjungentur: ut ſi duæ voluntates humanæ debeant conjungi ſimul in volendo eodem opere, neceſſe eſt ut vel una moveat alteram, vel adjungatur illi ex præſcientia illius: alioqui caſu & fortuito conjungerentur: ſed voluntas divina & humana non conveniunt caſu & fortuito in volendo tali effectu: ergo, ſi voluntas Dei ab æterno vult illum actum, ut ei per ſe & infallibiliter conjungatur voluntas humana, neceſſe eſt ut id fiat vel ex vi alicujus cauſalitatis divinæ voluntatis in humanam, vel ratione præſcientiæ: quia talis determinatio voluntatis humanæ ſupponitur futura: ergo non habet hic locum voluntas mere concomitans.

11 Ad hæc vero reſponderi poteſt, illam voluntatem Dei dici, & eſſe concomitantem cum concurſu humanæ voluntatis ad eundem actum, ratione cauſalitatis, quia omnino ſimul in illum influunt: ut autem Deus poſſit habere talem voluntatem, ſatis eſſe ſcientiam conditionatam, quæ prænovit voluntatem creatam in tali vel tali occaſione fore determinandam ad hoc vel illud, ſi ipſe Deus concurſum ei præbeat. Sed in primis hæc reſponſio admittit, vel ſupponit quod intendimus: ſcilicet Deum alia via cognoſcere futuram determinationem liberam noſtræ voluntatis, ſine qua non poteſt cognoſci effectus futurus: & conſequenter ſolum decretum ad hoc non ſatis eſſe. Deinde inquiro, an poſita illa præſcientia conditionata, Deus abſolute velit talem actum? & ſic neceſſe eſt ut velit etiam efficaciter quicquid neceſſarium eſt ad talem actum, & conſequenter ut velit influxum noſtri liberi arbitrii in talem actum: quia ſine illo eſſe non poteſt: imo eſſentialiter talis actio libera includit reſpectum ad liberum arbitrium, quod eſt proxima cauſa illius: ergo ſi Deum illum efficaciter & abſolute vult, etiam vult efficaciter, ut voluntas humana concurrat ad illum: ergo tale decretum Dei eſt antecedens noſtrum liberum arbitrium, & præfiniens vel prædeterminans illud, quod repugnat libertati ut ſæpe dixi: ſi vero non ſic vult Deus illum actum, ſed tantum volendo ſuum concurſum ad illum, jam conceditur aliud membrum propoſitum, de quo poſtea dicetur.

12 Reſpondent decretum illud eſſe abſolutum & efficax, & nihilominus nec repugnare libertati, nec eſſe ſimpliciter antecedens ex eo ſolum quod ſupponit dictam præſcientiam conditionatam futuri eventus & conſenſus liberi ipſius voluntatis. Sed hæc reſponſio ſufficienter ut exiſtimo refelli poteſt & ex ejus improbatione aperte convinci quod intendimus: nam in primis fieri non poteſt, ut Deus velit illo modo præbere concurſum, ex illa conditionata præſcientia, niſi idem decretum ſub eadem conditione in objecto illius præſcientiæ includatur. Quia neceſſe eſt ut in objecto illius præſcientiæ includatur divinus concurſus, ſub eadem conditione, quia ſine illo nihil poteſt velle creata voluntas, ergo non poteſt de illa præſciri, quod in hac opportunitate hoc vellet, niſi includendo in illo antecedente hanc conditionem, ſi in illa opportunitate haberet proportionatum concurſum Dei: ergo non refert illa præſcientia ad ſalvandam libertatem, ſi concurſus definite datur ad ſolum hunc actum per abſolutum decretum. Probatur conſequentia, quia ſumo ipſam conditionatam præſcientiam: & inquiro, an concurſus ille, qui in ejus objecto ſub conditione includitur, dandus intelligatur per hanc abſolutam & definitam voluntatem Dei vel per aliam? ſi dicatur primum, redit idem argumentum: quia jam tunc non poteſt cognoſci actus niſi ut neceſſario futurus ex iſta ſuppoſitione: quia poſito decreto Dei abſoluto non poteſt non ſequi effectus; & jam tunc dici non poteſt illud decretum eſſe ex alia præſcientia conditionata, vel ex alia ſuppoſitione; nulla enim fingi aut excogitari poteſt: ergo talis præſcientia nihil confert ad libertatem, cum in illa ſupponatur conditio auferens libertatem, & indifferentiam ad operandum: ſi vero dicatur, in illa conditionali non intelligi concurſum ut dandum per hoc decretum, ſed per aliam voluntatem, ergo nunc etiam in re ipſa non datur per tale decretum, quia in illa præſcientia includitur ſub conditione neceſſarius concurſus, & nunc in re non datur alius, niſi qui neceſſarius eſt. Et confirmatur ac declaratur: nam inquiro, quando Deus præſcit voluntatem humanam in hac occaſione, ſi habeat concurſum paratum, hoc volituram, an præcognoſcat, eandem voluntatem non volituram aliud, etiam ſi habeat paratum concurſum ad aliud volendum, nec ne? nam ſi hoc Deus non præſcit, ſed ſolum præſcit voluntatem creatam nihil aliud eſſe volituram in ea occaſione, quia non eſſet habitura concurſum ad aliud volendum, talis omiſſio ſeu carentia actus non præſcitur ut libera, ſed ut neceſſaria, quia impoſſibile eſt voluntatem habere actum, ad quem non habet para-

rum

Frivola reſponſio occurritur. tum concurſum. Dicetur fortaſſe, illam, non eſſe habituram concurſum in tali opportunitate, quia non eſſet in ea volitura ex libertate ſua atque hoc ipſum præſcire Deum: At hoc impoſſibile eſt, loquendo ut loquimur, de concurſu in actu primo, ſeu prout oblato ex parte voluntatis Dei: quia ut voluntas libere omittat actum, neceſſe eſt ut ſupponatur habere concurſum in poteſtate ſua, ſeu oblatum quantum eſt ex parte Dei: ergo non poteſt per ſcientiam conditionalem præſciri, voluntatem in tali occaſione conſtitutam libere omiſſuram talem actum, niſi ſub eadem conditione præſupponatur concurſus Dei ſufficienter illi oblatus, ita ut conditio ſit hæc, etiamſi voluntas Adæ (verbi gratia) habeat in tali occaſione concurſum Dei paratum ad volendum reſiſtere tentationi, non volet. Ex hoc ergo aperte concluditur, ut opinor concurſum Dei non dari per voluntatem abſolutam ipſius actus: quia hæc conditionalis implicat contradictionem. Etiamſi Deus velit abſolute aliquem actum eſſe, ille non erit ex libertate humanæ voluntatis: quia Deo abſolute volenti non poteſt humanum reſiſtere arbitrium: ergo ſi Deus præſcit illam conditionalem propoſitionem: licet Deus offerat voluntati concurſum, in tali occaſione ad aliquid volendum, ipſa non volet, neceſſe eſt, ut concurſus ſufficienter offeratur per aliquam voluntatem Dei, quæ non ſit omnino abſoluta, cui videlicet humanum arbitrium reſiſtere poſſit.

Atque hinc ulterius concluditur, volitionem, *Collectio ex dictis.* quam Deus nunc habet concurrendi cum humana voluntate libere operante non potuiſſe eſſe omnino abſolutam propter præſcientiam conditionatam; qua Deus præſcivit voluntatem creatam fuiſſe hoc volituram, ſi ipſe vellet cum illa concurrere: nam volitio, qua nunc concurrit, non eſt alia, niſi illa quæ in illa conditionali includitur, alias mutaret Deus conditionem: ſed in illa conditionali non includitur voluntas abſoluta, ut oſtenſum eſt, quia debet eſſe talis voluntas cui humanum arbitrium poſſit reſiſtere: & quia æque debet offerre concurſus ad oppoſitum actum, alias non eſſet voluntas ad utrumlibet indifferens: ergo, &c. Concluditur præterea, præſcientiam illam conditionalem non obſtare, quo minus impediatur uſus libertatis, ſi Deus præbet concurſum per illam voluntatem abſolutam. Quia, ſi talis abſoluta voluntas includitur ſub conditione in objecto illius ſcientiæ, præſcietur futurus effectus ex efficacia antecedenti talis volitionis Dei, & non ex libero uſu voluntatis creatæ, tollereturque indifferentia quoad ſpecificationem, quia ſi concurſus ſupponitur dandus per talem voluntatem, non poteſt dari neque offerri, niſi ad unum actum, & conſequenter, voluntas creata non poteſt ſimpliciter alium efficere: tollitur etiam libertas quoad exercitium, quia ſupponitur in Deo volitio, cui humana voluntas non poteſt reſiſtere, & illa eſt omnino antecedens, cum non ſupponat aliam præſcientiam, ut dictum eſt. Quod ſi in præſcientia conditionata præſcitur ille actus, ut neceſſario futurus ex vi talis cauſæ poſita conditione, eadem neceſſitate fiet, & non libere, quia non aliter futurus eſt, quam fuerit præſcitus, neque e converſo. Si autem illa abſoluta voluntas non includitur in objecto illius præſcientiæ, ſed poſtea additur, jam non præbet Deus concurſum in re ipſa eo modo, quo in præſcientia illa ſupponebatur: ergo talis præſcientia non obſtat, quo minus per adjunctam voluntatem Dei abſolutam ſimpliciter impediatur uſus libertatis: quia illa volitio Dei ultra præſcientiam addita eſt, & voluntatem humanam prævenit, taliſque eſt, ut ei reſiſtere non poſſit, neque aliquid aliud extra illam velle.

Dices volitionem, qua Deus prædefinit aliquem *Ex vera doctrina retorquetur argumentum, ſed ſine ullo vi.* actum bonum humanæ voluntatis, juxta noſtram ſententiam, non tollere libertatem: quia ſupponit conditionatam præſcientiam, quamvis talis voluntas prædefinitiva non includatur in objecto illius ſcientiæ: ergo idem dici poterit in præſenti. Reſpondeo, argumentum hoc efficaciter retorqueri ad hominem contra auctores alterius opinionis: ipſi enim dicunt, volitionem prædefinitivam auferre libertatem, non obſtante præſcientia conditionata: ergo multo magis id dicere debent de hac voluntate, per quam Deus concurrit, ſi eſt voluntas abſoluta talis: nam eſt eadem ratio de illa, vel potius longe major. Sed nos facile reſpondemus, negando ſimilitudinem: nam voluntas prædefiniens nec per ſeſe immediate efficit in humanam voluntatem: nec mutat modum operandi, vel concurrendi Dei ad talem actum, ita ut ex vi illius determinationis neceſſario præbeat media accommodata, quibus præſcit, infallibiliter eſſe futurum tale actum, quamvis libere. Secus vero eſt de illa voluntate abſoluta, qua dicitur Deus concurrere ad actum, quia illa per ſe eſt efficaciter operativa ad extra & per illam mutatur modus concurrendi Dei incluſus in objecto conditionatæ præſcientiæ, vel, ſi illum non mutat, in ipſamet præſcientia non cognoſcitur talis effectus ut libere, ſed ut determinate ac neceſſario futurus ex vi illius voluntatis Dei, ut ſatis declaratum eſt.

Supereſt dicendum de alio membro, & probandum, aliam voluntatem concurrendi non eſſe ſufficientem rationem hujus præſcientiæ. Primo, quia voluntas *Probatur primo aſſertio 3.* illa non eſt omnino abſoluta, ſed conditionem aliquam virtute includens, ut in libris de Auxiliis ex communi Theologorum ſententia, & ex modo divinæ providentiæ neceſſario ad conſtituendam actionem in poteſtate liberi arbitrii humani, & ut actio peccaminoſa Deo non imputetur, variis modis oſtendi: ſed in voluntate conditionata per ſe ſumpta non cognoſcitur effectus futurus ſufficienter, niſi alias cognoſcatur conditio impleta, vel implenda? quia conditio ipſa ſuſpendit efficaciam voluntatis, vel potius ipſa voluntas ſuam efficaciam ſuſtinet, donec conditio impleatur, ergo. Atque hujus argumenti vis magis declarabitur ſecunda ratione, quæ talis eſt. Effe- *Secundo probatur.* ctus talis voluntatis non eſt futurus a ſola illa voluntate, ſed neceſſarium eſt, ut voluntas etiam humana ſimul ſe determinet ad talem effectum; quia Deus per illam voluntatem non vult efficere illum effectum vel actionem ſe ſolo, ſed cum cooperatione libera voluntatis humanæ, ideoque actio ad extra, quæ ab illa voluntate procedit eſſentialiter dependet ab utraque voluntate: non poteſt ergo cognoſci illa actio ut futura niſi præcognita utriuſque voluntatis determinatione futura. Ergo non poteſt ſufficienter cognoſci in ſuo illo decreto voluntatis divinæ. Patet conſequentia, quia effectus non poteſt præcognoſci in cauſa, niſi illa ſit ſufficiens, & efficax: illud autem decretum per ſe ſolum non eſt ſufficiens cauſa ſimpliciter loquendo illius effectus, ſed tantum in uno genere, ſcilicet cauſæ primæ. Dicetur fortaſſe, quando Deus definit dare concurſum humanæ voluntati ad talem actum, ſimul in ipſa æternitate ſcire voluntatem humanam eſſe determinandam ad eundem actum, ideoque ſtatim præſcire talem effectum eſſe futurum. Sed in primis hoc fortaſſe non ita eſt; nam, cum voluntas humana ſit proxime libera, non tantum quoad exercitium actus, ſed etiam quoad ſpecificationem, non ſolum habet concurſum oblatum ex parte Dei ad unum actum quem factura eſt, ſed etiam ad plures quos hic & nunc circa tale objectum facere poſſet: Deus autem non offert concurſum niſi per voluntatem concurrendi ad talem vel talem actum prout libere voluntas humana cooperata fuerit: hæc enim eſt conditio implicite incluſa in illa voluntate: & ideo neque hoc eſt contra efficaciam divinæ voluntatis, quia ipſamet non volt majorem adhibere, neque magis abſolute talem effectum velle, neque etiam eſt fruſtra: quia talis cauſa ſecunda ita potens, & indifferens, talem etiam concurſus applicationem natura ſua poſtulat: quæ omnia in dict. lib. de Auxiliis latius declaravi, & oſtendi. Atque hinc etiam confirma- *Confirmatur magis.* tur obiter quod intendimus, quia voluntas concurrendi ut ſic, quantum eſt ex ſe, poteſt non habere effectum: ergo non eſt ſufficiens ratio ut in ea cognoſcatur effectum eſſe futurum. Unde addo ulterius, etiam reſpectu illius actus, qui faciendus eſt a tali voluntate, non eſſe illam ſufficientem rationem cognoſcendi futuritionem illius actus. Cum enim dicitur Deus poſito illo decreto cognoſcere ad quem actum

voluntas humana cooperatura ſit; interrogo, an cognoſcat eſſe cooperaturam ex vi & efficacia illius voluntatis divinæ de concurſu præſtandu? & hoc dici non poteſt, alioqui illa voluntas Dei non eſſet tantum concurrendi, ſed etiam determinandi humanam voluntatem: vel an ſolum cognoſcat Deus voluntatem humanam ſuo arbitrio & influxu eſſe determinandam ipſo concurrente? quod veriſſimum eſt. Inde tamen aperte ſequitur illam determinationem futuram humanæ voluntatis non cognoſci a Deo in ſuo decreto ſeu voluntate concurrendi, ſed aliunde; quia illa voluntas concurrendi non ſe habet cauſaliter, ut ita dicam ad determinationem voluntatis humanæ, quatenus ab ipſa manatura eſt, ſed tantum concomitanter; ergo non poteſt in illa ut in cauſa cognoſci, quandoquidem non eſt ratio cognoſcendi cooperationem alterius cauſæ, ſine cujus cognitione non poteſt cognoſci effectum eſſe futurum.

Reſponſio ad prædicta. 14 Diceret fortaſſe, prius ratione, quam Deus habeat hoc decretum concurrendi, ſupponi in ipſo hanc conditionatam ſcientiam, ſi talis voluntas humana in tali occaſione, &c. ad volendum expedita, habuerit concurſum cauſæ primæ, hoc operabitur & non aliud & ideo voluntatem concurrendi eſſe ſufficientem rationem cognoſcendi talem effectum eſſe futurum: quia, licet includat conditionem, vel requirat concauſam, jam ſupponit eam fore implendam ſeu determinandam. Reſpondeo, primo negando Impugnatur. ſimpliciter antecedens: quia Deus non tantum offert, quantum eſt ex parte ſua, concurſum ad actum, quem ſub conditione præſcivit futurum, ſed etiam ad actum quem præſcit non eſſe futurum, ut libertas quoad ſpecificationem integra maneat. Secundo reſpondetur negando conſequentiam, etiam reſpectu illius actus, quem Deus præſcivit futurum eſſe ſub dicta conditione: quia, licet tunc poſita voluntate concurrendi Deus præſciat abſolute futurum actum; tamen non ex vi ſolius voluntatis concurrendi, ſed conjuncte cum illa præſcientia determinationis humanæ, quæ cognoſcit effectum futurum: nam in virtute intercedit ibi ex parte ſubjecti hic ſyllogiſmus, ſi voluntas humana habeat concurſum divinum, hoc faciet: ſed habebit illum ex vi decreti divini, ergo: de omni autem ſyllogiſmo veriſſimum eſt unam præmiſſarum per ſe ſumptam non eſſe ſufficientem cauſam veritatis conſequentis. Unde adhuc explicandum ſupereſt, quod intendimus: ſcilicet, qua ratione cognoſcat Deus voluntatem humanam eſſe determinandam, ſive nunc in abſoluta ſcientia, ſive in ea conditionata, ſi ad eam recurratur. Non enim poteſt dici, per illam conditionatam hoc ſciri ex decreto conditionato in ea incluſo, quia illud tantum eſt decretum concurrendi, ut ſupponimus, quod non cauſaliter, ſed concomitanter tantum comparatur ad voluntatem humanam reſpectu determinationis ejus: neceſſario ergo quærenda eſt alia ratio cognoſcendi futura. Omitto vulgares alias rationes Nominalium, & aliorum, quia minus efficaces mihi videntur.

Permiſſionis voluntas non ſufficit, ut ex vi ejus cognoſcatur futurum peccatum.

15 ATque hinc conſtat quarto & ultimo dicendum eſſe, voluntatem permittendi pecca- Aſſertio 4. tum per ſe ſolam non eſſe ſufficientem rationem ut cognoſcatur peccatum eſſe futurum. Hoc a fortiori conſtat ex dictis: declaratur tamen breviter. Nam duobus modis procedere poſſumus: primo ſupponendo Deum habere hanc ſcientiam conditionatam: *Si permitto Adam hic & nunc peccare, peccabit:* vel nulla ſuppoſita tali ſcientia, vel potius ſupponendo Deum non habere illam. Juxta hunc poſteriorem modum probatur facile concluſio ex dictis, quia voluntas permittendi duo includit: unum eſt propoſitum non impediendi peccatum, nec dandi auxilium efficax, ſeu determinationem omnimodam ad oppoſitum actum, ſeu ad vitandum peccatum: aliud eſt decretum concurrendi ad poſitivum actum voluntatis, quo peccatum libere ac voluntarie fit: ſuppono enim nunc peccatum non fieri ſine actu poſitivo, etiamſi ſit peccatum omiſſionis, ſaltem moraliter loquendo. Ratione prioris partis non poteſt futurum peccatum cognoſci in ſola permiſſione, ut late oſtendi libr. 2. de Auxiliis cap. 5. num. 16. & ſequentibus, & ideo ſolum declaratur breviter. Quia vel illud auxilium efficax, eſt aliqua prædeterminatio phyſica: & hæc non eſt neceſſaria ad vitandum peccatum, imo nec poſſibilis, ſi libere vitandum eſt; aut etiam ſi homini imputatur, quod illud non evitet, ut in prædicto lib. de Auxiliis ſæpius oſtendi: ergo in negatione hujus determinationis non poteſt cognoſci futurum peccatum: Aut illud auxilium eſt aliqua vocatio, excitatio, aut ſpecialis protectio Dei tempore congruo: & hæc (ſive ſit neceſſaria ad vitanda ſingula peccata ſive non, de quo nunc non diſputo) non eſt efficax abſque præſcientia conditionata, ut probatum eſt in lib. 3. de Auxiliis: nunc autem loquimur abſque præſuppoſitione talis ſcientiæ: quid enim ſentiendum ſit, illa ſuppoſita, ſtatim dicemus. De altera vero parte, ſcilicet, de voluntate concurrendi, jam generaliter dictum eſt, & illa omnia a fortiori locum habent in actibus malis, quia voluntas humana non eſt ex ſe determinata ad illos faciendos, ſed indifferens, nec Deus ea vi voluntatis concurrendi determinat illam. At vero ſuppoſita prædicta ſcientia conditionali, & adjuncta voluntate permittendi peccatum, manifeſtum eſt evidenter inferri & cognoſci peccatum eſſe futurum: nam infertur ex propoſitione conditionata, quæ vera eſſe ſupponitur, cum veritate antecedentis ſeu conditionis. Talis vero cognitio non eſt in ſola voluntate permittendi, ſupponitque aliam rationem cognoſcendi liberam determinationem voluntatis humanæ, ut a fortiori ex dictis conſtat.

16 At fundamentum contrariæ ſententiæ ſolutio conſtat ex dictis: quod etiam latius tractavi in dicto Solvuntur rationes pro oppoſita ſententia. opere de Auxiliis, ubi libr. 2. cap. 7. ex profeſſo declaravi non eſſe neceſſarium ad perfectionem providentiæ divinæ, ut omnes actus humanos in particulari præfiniat; neque in malis actibus id decere divinam bonitatem: in bonis vero id facit Deus juxta rei, vel finis exigentiam pro ſuo arbitrio, & ſapientia. In capit. autem 3. ejuſdem libr. 2. num. 11. & ſequentibus, & in cap. 15. libr. 1. fuſe declaravi quomodo voluntas Dei, qua vult concurrere cum humano arbitrio, virtute includat conditionem, & quoad cauſalitatem concomitanter ſe habeat cum humano arbitrio. Ex quibus principiis oſtendimus hanc voluntatem per ſe non eſſe ſufficientem rationem cognoſcendi effectum futurum. Et ex eiſdem reſpondetur in forma ad prædictum fundamentum, hanc voluntatem eſſe efficacem quantum eſt ex parte Dei ad concurſum præſtandum, altera cauſa cooperante, non vero abſolute & ſimpliciter ad ponendum effectum, quia non eſt abſoluta voluntas ut effectus ſit, ſed cum hac conditione, ſi voluntas humana ſeſe ad illam accommodaverit. Neque etiam eſt voluntas efficax accommodandi ſeu determinandi ipſammet voluntatem humanam, ſed quoad hoc concomitanter ſe habet. Unde ad aliam argumentandi formam reſpondeo, hanc cauſalem: *Res futura eſt, quia Deus voluit eam fore*, in his quæ ex ſola Dei cauſalitate futura ſunt, veram ſimpliciter eſſe: in his vero quæ non a ſolo Deo, ſed etiam a cooperante libero arbitrio futura ſunt, in primis eſt vera de omnibus futuris contingentibus: nam in actibus peccaminoſis falſum eſt dicere, *Antichriſtus perſequetur Eccleſiam, quia Deus voluit ut id faceret*: quia Deus non id voluit, ſed permiſit: nec tamen verum eſt dicere id fore, quia Deus id permiſit, quia etiam voluntas permittendi non eſt cauſa talis effectus, ſed ſolum non impedit illum. In bonis autem actibus erit vera illa cauſalis, præſertim propter voluntatem Dei præfinientem, ubi hæc intercedit: vel etiam propter voluntatem inducendi, & juvandi hominem ad hos actus: nam in cauſa etiam conſulendi humana vere dicimus: *Joannes hoc voluit, quia Petrus conſuluit*; quamvis conſilium non ſit cauſa adeo efficax, ut in eo poſſet infallibiliter cognoſci alterum fuiſſe conſecuturum. Ratione autem voluntatis concurrendi illa cauſalis eſt vera, ſi dicas cauſam tantum

in uno

Digitized by Google

in uno ordine, ſcilicet cauſæ primæ: non vero ſi dicat cauſam adæquatam ſimpliciter in omni genere: neque etiam, ſi dicat cauſam prædeterminantem aliam concauſam; & ideo cauſalis illa in eo ſenſu quo vera eſt, non ſufficit ut in ſolo antecedenti infallibiliter cognoſcatur conſequens eſſe futurum.

CAPUT VII.

Realem ac æternam præſentiam ſeu coexiſtentiam cum Deo non convenire rebus creatis, neque in ea fundari poſſe ſcientiam futurorum contingentium.

Quomodo loquatur S. Thom. in hac re, & qua occaſione.

1 DIvus Thom. 1. part. quæſt. 14. artic. 13. poſtquam improbavit alios modos cognoſcendi futura contingentia, concludit poſſe cognoſci quatenus ſunt æternitati præſentia, quia æternitas infinita eſt & tota ſimul, ideoque omnia complectitur. Atque eodem modo explicuit D. Thom. hanc cognitionem ubicumque de illa diſputat. 1. part. quæſt. 57. artic. 3. ubi negat Angelos poſſe cognoſcere hæc futura, quia eorum cognitio non menſuratur æternitate. Idem 1. contr. gent. cap. 66. & 67. ubi comparat æternitatem puncto centri, in quo lineæ non diſtant, quamvis alias inter ſe diſtant. Sumpſit autem D. Thom. hanc dicendi rationem ex antiquis Patribus præſertim ex Auguſtino, quod ſæpiſſime dicit reſpectu Dei nihil eſſe futurum, neque præteritum: quia in illa æternitate *nulla eſt tranſmutatio, nec viciſſitudinis obumbratio*. Jacob. 1. Sed omnia reſpectu illius ſunt quaſi permanentis in uno nunc. Et ideo in Scriptura declaratur æternitas per modum unius Diei præſentis, Pſalm. 2. *Ego hodie genui te*. De qua re legi poteſt Auguſt. lib. 11. Confeſſ. a cap. 18. & lib. 10. de Civit. cap. 12. & lib. 11. cap. 21. & lib. 4. de Trinit. cap. 13. & lib. 11. cap. 7. & lib. de Prædeſt. Sanctor. cap. 5. & lib. 2. ad Simplicianum quæſt. 2. ubi id confirmat. Quia non aliter Deus intuetur futura cum in ſuo tempore ſunt, quam antequam ſint: quia in divina cognitione non poteſt eſſe unus atque alius modus cognitionis, ſed ſemper idem. Et ideo dicitur ad Rom. 4. *Vocat ea, quæ non ſunt, tanquam ea quæ ſunt.* Et Eccleſiaſt. 39. *opera univerſa carnis caram illo*. Sed quando ſunt, videt illa realiter præſentia: ergo ſic ſemper videt. Quare idem repetit Auguſtinus ſerm. 11. de verbis Apoſtoli cites id Epheſ. 1. *Eligit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem*. Ubi Hieronymus idem ſentit. Et idem Auguſtinus exponens illud Pſalm. 49. *Pulchritudo agri mecum eſt*. Simili modo loquitur ſæpe Gregor. 2. Moral. cap. 20. & lib. 4. cap. 32. & 38. & lib. 9. cap. 25. & lib. 20. cap. 24. ubi inter alia dicit: præſcientiam non proprie dici de Deo, quia nihil ei eſt futurum, ſed omnia præſentia. Quod dixerat prius Auguſtinus citato loco ad Simplicianum: & Boetius lib. 5. de Conſolat. proſa ultim. Idem ſentit Ambroſius lib. 1. de fide cap. 7. & 1. ad Corinth. 15. Anſelm. libr. de Concord. Prædeſtin. & liberi arbitrii cap. 1. & 2. & de caſu diaboli cap. ultim. & lib. 1. Cur Deus homo cap. 18 Beda lib. 1. Variarum quæſtionum quæſt. 17. tom. 8. & Boetius citato loco, Hugo de Sanct. Victor. in Summ. ſentent. tractat. 1. cap. 12.

Prima opinio refertur & ſuadetur.

2 PRopter hæc, eſt prima ſententia affirmans hunc præſentiæ modum, quem late expoſuit Cajet. 1. part. quæſt. 14. artic. 13. Prius vero docuerat Capreolus 1. diſtinct. 36. 37. & 38. ubi etiam Richard. artic. 1. quæſt. 3. & diſtinct. 39. artic. 1. quæſt. 1. Ferrarienſis 1. Contr. Gent. cap. 66. & 67. Inclinat. Marſil. 1. quæſt. 40. artic. 2. Abulenſis Juſue 11. quæſt. 68. & 76. Tenet Catherinus Opuſc. de Præſcientia & Provident. & communiter Thomiſtæ. Quorum ſententia in duobus præcipue conſiſtit. Primum eſt, res omnes quæ in tempore fiunt ſemper eſſe præſentes æternitati Dei ſecundum realem exiſtentiam prius ratione quam cognoſcantur: ita ut ſi intelligatur eſſentia Dei æterna, etiamſi per impoſſibile non eſſet cognoſcens, intelligenda ſit perpetuo realiter coexiſtens rebus omnibus, & omnes illi. Quod ſi inquiras, quomodo res quæ non eſt in ſua duratione & tempore, poteſt ſemper coexiſtere æternitati. Reſpondetur, quia æternitas in ſe indiviſibilis exiſtens, omnia tempora complectitur. Quo fit, ut quidquid in tempore exiſtit, ſit etiam in æternitate, & conſequenter, ut licet in ſe non ſemper exiſtat, tamen in æternitate ſemper ſit; & hoc eſt æternitati coexiſtere. Atque hoc ſolum eſt fundamentum hujus partis, præter auctoritatem Sanctorum; quia in Dei æternitate nulla eſt ſucceſſio, ergo ſimul complectitur omnium temporum ſucceſſionem, cum ſit infinita: ergo e contrario, omnia, quæ ſunt in aliqua differentia temporis, ſimul ſunt æternitati correſpondentia, etiamſi inter ſe non coexiſtant. Quia non adæquate coexiſtunt æternitati, nec pro quolibet inſtanti temporis, ut Cajetanus notat, ſed tantum inadæquate pro ſuo tempore, & pro inſtanti æternitatis. Secundum dictum hujus ſententiæ eſt hanc præſentiam eſſe ſufficientem rationem ex parte objecti, atque adeo ſimpliciter ſufficientem ut Deus hæc cognoſcat. Probatur, quia objectum præſens jam eſt determinatum, & conſequenter aptum ad determinandam cognitionem: ſed ex parte Dei eſt etiam infinita vis cognoſcendi, & æterna viſio, quæ omnia etiam temporis complectitur: ergo.

Præſentiã hanc eſſe medium neceſſariũ ad præſcientiam quibus probetur.

3 Imo hinc præterea addere poſſumus (licet non omnes auctores hujus ſententiæ id admittant) hanc præſentiam eſſe ſimpliciter neceſſariam ad hanc cognitionem id enim ſentit D. Thom. ſupra. Idem ſentiunt Auguſtinus, & Boetius, qui non ſolum ponunt in Deo ſcientiam præſentium rerum, ſed negant propriam præſentiam futurorum. Imo Auguſtinus infert tanquam inconveniens, quod Deus habeat earumdem rerum duplicem ſcientiam, ſcilicet, præſcientia futurorum ut ſic, & ſcientiam præſentium. Ratione etiam oſtenditur, quia futura, quamdiu ut futura conſiderantur, ſunt indeterminata; ut præſentia vero ſunt determinata ad unum: ergo non poſſunt certo cognoſci ſub priori cognitione, ſed ſub poſteriori: a Deo autem certo cognoſcuntur; ergo neceſſe eſt cognoſci ut præſentia. Et confirmatur primo, quia ſcientia Dei eſt neceſſaria: ergo non attigit veritatem aliquam niſi ut neceſſariam: veritas autem contingens non habet neceſſitatem, niſi ut præſens eſt, eam ſcilicet, de qua dixit Ariſtoteles, quod res, quando eſt, neceſſe eſt; ergo, &c. Confirmatur ſecundo, quia excluſimus omnes modos cognoſcendi hæc futura in alio: ergo debent cognoſci in ſeipſis: cognoſci autem aliquid in ſe, idem eſt quod cognoſci ut præſens, quia ſecluſa hac præſentia, nihil eſt, & conſequenter nihil habet, quo poſſit in ſe, & per ſe viſionem terminare. Atque hinc concluditur prior pars; tum quia, ſi hæc præſentia non eſt ſecundum coexiſtentiam realem nihil ponit in objecto, quo poſſit terminare actum intellectus; tum maxime, quia, ſi non eſt præſentia realis, quænam erit? Dices eſſe præſentiam objectivam. Contra, interrogo, an hæc præſentia objectiva in ordine rationis antecedat ſcientiam, vel ſequatur? vel ad ſummum formaliter per illam fiat, ita ut ſit denominatio ab ipſamet ſcientia? Si hoc poſterius dicatur, talis præſentia non deſervit ad hanc ſcientiam, neque eſt ullo modo ratio illius, ut per ſe conſtat: ergo per hanc præſentiam ſic explicatam nullo modo declaratur quomodo Deus cognoſcat hæc futura: imo idem per idem diceretur, aſſerendo Deum ſcire futura, quia habet illa præſentia objective. Et in rigore eſſet falſa illa cauſalis: nam potius habet illa præſentia, quia illa videt. Ergo neceſſe eſt explicare illam præſentiam priori modo, ita ut quaſi in actu primo cenſeatur res prius ratione objective præſens, quam actu videatur: talis autem præſentia objectiva coincidit, vel includit neceſſario præſentiam coexiſtentiæ realis: quia ut dicebamus, neceſſe eſt talem præſentialitatem fundari in eſſe reali ejus, in quo etiam conſiſtit coexiſtentia realis.

Secunda opinio contraria.

4 NIhilominus communiter alii Theologi in 1. diſtinct. 38. negant res creatas ſemper exſtitiſſe aut in ſe, aut etiam in æternitate, & conſequenter negant eas ſemper æternitati coexſtitiſſe, aut (quod idem eſt) eſſe illi ſemper præſentes ſecundum realem coexiſtentiam: ac deinque concludunt hujuſmodi coexiſtentiam non poſſe eſſe rationem cognoſcendi futura neque ex parte Dei, neque ex parte ipſarum rerum. Ita Scot. ibi, & Duran. quæſt. 3. & Aureol. & Gabriel quæſt. unica, & idem ſentit Gregor. quæſt. 2. artic. 2. Bonaven. diſtinct. 39. artic. 2. quæſt. 3. Alexand. Alenſ. 1. part. quæſt. 23. memb. 4. art. 3. & memb. 3. art. 4. Cordub. dict. quæſt. 55. dub. 6. Et ex ſententia D. Thom. tenent Hervæus in 1. diſtin. 38. artic. 3. Hiſpalenſ. ibi quæſt. 1. Sylveſter in Conflat. 1. part. & Ægidius Opuſc. contra corruptores doctrinæ D. Thom. art. 4.

Judicium fertur de utraque opinione. 5 Hæc poſterior opinio mea ſententia veriſſima eſt. Prior vero adeo eſt difficilis ſuppoſitis principiis certis ex doctrina fidei, ut vix intelligam quid dicere poſſit in re ipſa diverſum. Declarabo igitur potius rem ipſam, & quænam præſentia, vel exiſtentia rerum creatarum in æternitate poſſit admitti, & an illa quidpiam ad ſcientiam futurorum conferre poſſit, tandem explicabo.

Quid ſit realis durationis coexiſtentia. 6 Primum ergo ſupponendum eſt coexiſtentiam realem inter duas res nihil eſſe aliud quam ſimultaneam exiſtentiam utriuſque: nam coexiſtentia nullam dicit habitudinem cauſæ aut effectus, aut aliam ſimilem inter res, quæ coexiſtentes dicuntur: non poteſt ergo excogitari quid ſit coexiſtentia, præter illam ſimultatem in exiſtendo, ita ut ſit relatio realis inter res, quæ coexiſtentes dicuntur, ſi capaces ſint ejus, vel denominatio mutua ex utriuſque exiſtentia proveniens.

Æternitas Dei quæ ſit. 7 Secundo ſupponendum eſt, Deum habere æternam exiſtentiam, ejuſque æternitatem eſſe rem quandam, ſeu durationem ab intrinſeco neceſſariam, infinitam, & immutabilem, in qua proinde nulla poteſt eſſe vera & interna ſucceſſio, nec ſubſtantialis, neque accidentalis: quia apud Deum nulla eſt tranſmutatio, ſine qua realis ſucceſſio nec concipi poteſt. Eſt ergo illa æternitas eadem omnino ſemper permanens, ac propterea dicitur etiam indiviſibilis, ac tota ſimul, quia alioqui haberet ſucceſſionem. De qua te late diximus diſput. 30. Metaphyſicæ.

8 Tertio contrario ſtatuendum eſt, nullam rem
Nulli res creata æterna. extra Deum eſſe, non ſolum de ſe & proprie æternam, verum neque ab æterno productam, aut exiſtentem, ſimpliciter loquendo. Nam de fide eſt res omnes creatas in tempore, & per veram creationem incepiſſe, id eſt, ex nihilo productas fuiſſe ſimpliciter: ergo nihil erant antequam crearentur, id eſt, in tota æternitate uſque ad initium temporis. Ideoque merito dixit Auguſtin. 12. de Civit. cap. 25. antequam fierent, non fuiſſe, non ſolum in tempore, ſed etiam in æternitate.

Res creatas non coextitiſſe Deo ab æterno in propria duratione.

9 EX his ergo quæ indubitata ſunt, ſequitur primo,
Aſſertio 1. ſimpliciter loquendo, res creatas ut conſideratas in propria duratione & menſura, non coextitiſſe Deo ab æterno. Ita tenent Doctores ſecundæ opinionis: & non videntur contradicere priores: dicunt enim; ſi in his locutionibus, *Antichriſtus coexiſtit Deo*, vel *eſt præſens æternitate Dei*, copula referatur ad tempus, ſeu propriam durationem Antichriſti, propoſitiones eſſe falſas. Et probatur, quia nec tempus, nec duratio aliqua intrinſeca rei creatæ extitit ab æterno, vel exiſtit: ergo in ordine ad tempus, vel talem durationem creatam nulla res poteſt extra Deum coexiſtere Deo. Probatur conſequentia; tum ex primo fundamento, quod coexiſtentia dicit ſimultaneam exiſtentiam utriuſque extremi: ſed alterum extremorum non habuit exiſtentiam æternam ſeu ab æterno; ergo nec coexiſtentiam: tum etiam, quia coexiſtentia dicit ordinem ad unam aliquam durationem aliquo modo communem utrique extremo vel intrinſece, vel extrinſece, quando enim res coexiſtentes dicuntur ſimul coexiſtere, illud adverbium, *ſimul*, non dicit propinquitatem, vel unitatem loci, ut per ſe conſtat: neque aliquid aliud genus unionis: nullum enim tale requiritur inter res coexiſtentes ad hoc præciſe ut coexiſtentes ſint: dicit ergo propinquitatem vel unitatem durationis, id eſt, quod duratio unius exiſtit, ſeu ſit quando eſt duratio alterius, atque adeo quod in ordine ad idem inſtans, aut verum, aut mente conceptum, utriuſque duratio ſimul eſſe intelligitur: ſed tempus vel duratio quælibet creata non ita ſe habuit ad æternitatem Dei ab æterno: ergo res creatæ in ordine ad proprias durationes, vel in ordine ad nunc temporis realiter exiſtentis, non poteſt dici coexiſtere Deo ab æterno, vel coextitiſſe.

10 Secundo ſequitur, unamquamque rem creatam, quando in propria duratione vere exiſtit, vere etiam coexiſtere æternitati Dei, & toti æternitati Dei; 2 Aſſertio non æterna res quia Deo coexiſtens.
quamvis non totaliter neque adæquate: Deum vero e contrario coexiſtere rebus creatis exiſtentibus, non ſolum adæquate, verum etiam excedendo illas. Explico ſingula, nam in primis, quia æternitas Dei eſt duratio ab intrinſeco neceſſaria, fieri non poteſt ut aliqua alia duratio exiſtat, quin coexiſtat æternitati Dei: nam quando incipit alia duratio, non deſinit æternitas Dei, ſimul ergo perſeverant: hoc autem eſt coexiſtere, ut dictum eſt: quo fit ut hæc coexiſtentia nihil addat Deo ejuſque æternitati niſi denominationem extrinſecam, quia non eſt capax novæ relationis, ut ſuppono. In creatura vero in primis addit exiſtentiam ſeu intrinſecam durationem, ſi antea illam non habebat: & deinde etiam addit denominationem, vel etiam ſi quis maluerit relationem, exemplum hujus eſt in Dei immenſitate, & exiſtentia in loco: nam, quando res creata realiter in loco exiſtit, neceſſe eſt ut Deus ſit in ipſa ſecundum eſſentiam, id eſt, ſecundum intimam præſentiam realem in ordine ad eundem locum, vel ſpatium indiviſibiliter An aliquid addat coexiſtentia ſuper entitatem.
mente conceptum: quæ præſentia ex parte Dei ſupponit infinitum quendam modum (ut more noſtro loquamur) neceſſario & immutabiliter ei convenientem: addit vero deinde ſolam denominationem extrinſecam: in creatura vero ponit præſentiam realem localem, ſi antea illam non habebat, additque vel ſimilem denominationem, vel relationem propinquitatis.

11 Atque hinc etiam conſtat, res quæ coexiſtunt, vel quando coexiſtunt æternitati, toti æternitati coexiſtere: quia cum æternitas ſit indiviſibilis, non poteſt aliquid coexiſtere parti æternitatis ſed toti: quia in ea non ſunt partes, neque ſecundum ſe habet magis & minus. Quidquid eſt coexiſtit toti æternitati, ſed non adæquate.
Addidi vero, *quamvis res temporales coexiſtant toti æternitati*; non vero totaliter, neque adæquate. Primo quidem quia æternitas eſt duratio ex ſe infinita: omnis autem duratio creaturæ finita eſt: finitum autem non poteſt adæquari infinito. Deinde quia æternitas neceſſario coexiſtit omnibus temporibus, præteritis, præſentibus, & futuris: ipſa autem tempora inter ſe non coexiſtunt, neque etiam res creatæ, quæ in illis ſunt ſaltem ex neceſſitate; ergo æternitas, & duratio creata vel temporalis non ſunt inter ſe adæquatæ in coexiſtendo & durando. Unde recte ſequitur, quod eſt æternum coexiſtere cuicumque rei temporali, & omnibus quæ illi coexiſtunt, & omnibus etiam temporibus, etiamſi in infinitum durent, & omnibus ac ſingulis partibus & inſtantibus eorum. E contrario vero non ſequitur, quod eſt in duratione creata, & per illam coexiſtit æternitati, conſequenter coexiſtere omnibus aliis rebus vel temporibus: ergo ſignum eſt nullam durationem creatam adæquate coexiſtere æternitati, ſed hanc ſemper excedere. Tandem hoc ſatis declarat exemplum de immenſitate; nam ita Deus eſt in rebus, ut totus ſit in qualibet, & conſequenter coexiſtat illi toti & quælibet res creata toti Deo ſecundum locum, non tamen totaliter neque adæquate; quia extra quamlibet rem totus Deus eſt, & quamvis corporalia loca augeantur, Deus poteſt eſſe in pluribus, & majoribus,

Tem-

Temporalia non vere dicantur Deo coexiſtere ab æterno.

12 TErtio, principaliter ſequitur ex dictis, res temporales & creatas non poſſe vere ac proprie dici coexiſtere Deo ab æterno, etiam in æternitate. Ita docent auctores ſecundæ ſententiæ: & licet priores aliter loquantur, tamen nec D. Thom. illo modo unquam locutus eſt, ut infra oſtendam; neque in rigore videtur vera, aut probanda ſententia. Quod ſic oſtendo: nam in primis res, quæ in ſe non exiſtit, & quando in ſe non exiſtit, non poteſt dici exiſtere in æternitate: ſed res creatæ ab æterno non extiterunt in ſe ipſis, & in propria exiſtentia & duratione: ergo neque ab æterno extiterunt in æternitate: ergo neque ab æterno coexiſtunt, vel coextiterunt realiter æternitati. Major probatur, quia exiſtere in æternitate ſupponit exiſtere in ſe; tum quia hæc illatio, exiſtit in æternitate, ergo exiſtit, non eſt (ut ajunt) a ſecundum quid ad ſimpliciter, ſed eſt ab inferiori ad ſuperius affirmative: quia exiſtere in æternitate non eſt conditio diminuens ipſum exiſtere in ſe, ſed addit ſupra illud denominationem, vel relationem ad aliud ſimul exiſtens; tum etiam, quia eſſe in extrinſeca duratione, & quaſi communi ſeu ſuperiori ac excedente, ſupponit eſſe in propria, ſicut eſſe in loco communi ſupponit eſſe in aliquo proprio, qui ſub communi continetur; ſed res creatæ non dicuntur eſſe in æternitate tanquam in propria duratione, ſed tanquam in extrinſeca & communi ſeu ſuperiore; ergo, ut ſint in æternitate, neceſſario debent ſupponi eſſe in aliqua propria & intrinſeca duratione, & hoc eſt in ſeipſis exiſtere. Sicut enim ſine fundamento non poteſt intelligi relatio, ita neque exiſtentia in alio ſeu cum alio ſine exiſtentia in ſe.

13 Tandem, quia dum res dicitur exiſtere in æternitate, duo de illa dicuntur, unum quod exiſtat, alterum quod in æternitate exiſtat. Primum horum non poteſt eſſe denominatio extrinſeca: nulla enim res poteſt dici exiſtens per denominationem extrinſecam ab alio: ergo nec poteſt aliquid dici exiſtens in æternitate per ſolam denominationem extrinſecam ab æternitate Dei: ergo, ut dicatur res exiſtens in æternitate, debet ſupponi in ſe exiſtens intrinſece: & ab æternitate ſolum accipiet denominationem quantum ad illud, quod eſt, eſſe in æternitate: ergo, ſicut ſimpliciter & abſolute non poſſunt dici res creatæ ab æterno exiſtere, neque in propria duratione exiſtere, ita nec poſſunt dici in æternitate exiſtere: ergo nec poſſunt dici ab æterno æternitati realiter coexiſtere. Probatur hæc conſequentia, quia coexiſtere realiter, ſupponit exiſtentiam utriuſque extremi in ordine ad eandem durationem ſeu menſuram, ita ut in qua duratione dicuntur coexiſtere realiter, in eadem debeat utrumque exiſtere: ergo, ſi Deus & creatura ab æterno coexiſtunt in æternitate, non tantum Deus, ſed etiam creatura ab æterno exiſtit in æternitate: oſtenſum eſt autem hoc eſſe falſum, ſcilicet creaturam ab æterno exiſtere, etiam cum illo addito, *in æternitate*; ergo etiam illud aliud falſum eſt, ſcilicet coexiſtere realiter ab æterno, etiam in æternitate.

14 Reſpondent aliqui, in hujuſmodi locutione, creatura coexiſtit æternitati Dei, verbum illud ſeu copulam de præſenti duplicem ſenſum efficere poſſe. Unus eſt, ut verbum, *eſt*, conſignificet aliquod inſtans noſtri temporis, vel aliquam partem ejus ſeu durationem creatam; & hoc modo fatentur eſſe falſam locutionem. Alius vero eſſe poteſt, ut verbum illud ſolum conſignificet inſtans æternitatis, & totam temporis latitudinem, quæ illi coexiſtit, vel coexiſtere poteſt: & hoc ſenſu defendunt veram eſſe locutionem: ut quando dicimus, nunc, ſeu hoc tempore eſſe ægritudinem, & ſalutem, non ſignificamus pro eodem temporis inſtanti hæc omnia ſimul contingere, ſed per illud nunc deſignamus curſum hujus vitæ in quo hæc omnia exiſtunt, quædam in uno tempore, alia in alio: omnia vero in nunc hujus vitæ: ita dicunt eſſe omnia in nunc æternitatis. Quidam vero addunt, per verbum de præſenti, locutiones illas recte verificari in dicto ſenſu, non tamen per verbum de præterito: ut ſi dicamus, creaturæ fuerunt, vel coexiſterunt æternitati, quia verbum de præſenti convenit æternitati, quæ ſemper eſt: non ſic autem verbum de præterito, quia in æternitate non eſt præteritum, neque futurum, ſed tantum præſens.

15 Verum hæc omnia in primis magis pertinent ad modum loquendi, quam ad veram exiſtentiam, vel coexiſtentiam realem omnium rerum in æternitate: quin potius, ſi attente res conſideretur, ille modus conſignificandi totam latitudinem temporis per modum unius diei præſentis, fit potius per apprehenſionem intellectus, quam in re ſubſiſtat, ſicut loquimur de toto die, vel anno, ac ſi nunc eſſet præſens, cum revera ſecundum exiſtentiam ſuam non ita ſit: & ita illa ſimultas ſeu præſentia magis eſt ſecundum rationem objectivam, quam ſecundum realem coexiſtentiam. Deinde, admiſſa etiam illa ſignificatione, & apprehenſione, in rigore non videtur vere dici, quod omnes res creatæ ſunt ab æterno exiſtentes, vel coexiſtentes æternitati, ſeu in æternitate: quia aliud eſt coexiſtere æternitati, aliud ab æterno coexiſtere: illud primum indefinitum eſt & particulare, & pro brevi tempore verificari poteſt, & ita potuit ab æterno cognoſci & ſignificari per propoſitionem de futuro, vel de præſenti in ea ſignificatione ampla jam declarata: tamen poſterior locutio facit ſenſum univerſalem, & diſtributivum, & ſignificat illam coexiſtentiam ſemper & abſque initio fuiſſe. Hoc autem falſum eſt, quia coexiſtentia includit exiſtentiam utriuſque extremi, & hæc non ſemper fuit, neque ſine initio. Item quia verbum, *eſt*, prout dicitur ampliari ad completam totam temporis latitudinem, non amplectitur aliquod tempus ab æterno exiſtens, ſed tantum differentias ejus, ex quo initium habuit; ergo etiam ratione talis ſignificationis non poteſt illa locutio eſſe vera cum illo addito, *ab æterno*. Præcluditur.

16 Atque ex his tandem infero, res creatas non ſimul exiſtere, vel coexiſtere in æternitate ſecundum rem loquendo, ſed ſucceſſive prout in ſe ſucceſſive fiunt & exiſtunt. Probatur ex eodem principio: quia coexiſtentia ſupponit exiſtentiam extremorum: ſed res creatæ neque inter ſe ſimul coexiſtunt, ſed una poſt aliam; neque in æternitate, quia in illa non ſunt niſi media propria exiſtentia & duratione: ergo in nullo vero ſenſu dici poſſunt ſimul coexiſtere realiter. Res ſucceſſive coexiſtũt in æternitate.

17 Dices: ergo etiam Deo coexiſtent ſucceſſive: ergo eſt ſucceſſio in ipſa Dei æternitate. Reſpondetur concedendo primam conſequentiam, negando ſecundam: nam res, quæ prius exiſtit, prius etiam coexiſtit æternitati, quam altera, quæ poſterius fit: & hoc etiam modo Deus ipſe prius coexiſtit uni rei, quam alteri: & hoc modo admittimus ſucceſſionem in hac coexiſtentia. Item, quia hæc coexiſtentia non eſt æterna, incipit ergo in tempore: ergo eadem ratione poteſt in ea eſſe prius, & poſterius, & finiri etiam poteſt, ſi res quæ incipit, deſinat eſſe. Omnia vero hęc ſolum ponunt in Deo denominationem extrinſecam ab alia re, quæ ſimul cum illo exiſtit: & ideo non indicant ſucceſſionem in æternitate Dei, ſed in rebus, quę ſimul cum illa exiſtunt. Exemplum ſenſibile eſt in arbore immobili permanente in flumine, quę ſucceſſive pręſens eſt ſeu propinqua ſecundum locum aquis fluentibus, non per ſucceſſionem quę fit in arbore, ſed in aquis: & exemplum de immenſitate ſupra adductum, id declarat. Nam Deus in tempore incipit eſſe in illis per earum tantum mutationem. Immo quoad hoc id facere invenitur in ævo Angelorum: nam idem manens, ſucceſſive coexiſtit temporalibus rebus, quę ſucceſſive fiunt. Objectio ſolvitur.

Res objective ſolum ab æternitate Deo præſentes ſunt.

18 ULtimo ex dictis concludo, res creatas, ſimpliciter loquendo, non eſſe præſentes Deo ab æterno ſecundum realem coexiſtentiam, ſed tantum objective in ordine ad æternam ſcientiam Dei, quantum

Aſſertio. (margin, §12)

Aliquorũ evaſio. (margin, §14)

tum ejus intuitus æternus ſimul cadit in omnia tempora, ac ſi jam eſſent actu exiſtentia. Hoc non indiget nova probatione: nam prior pars negativa demonſtrata eſt ex dictis: poſterior vero ſequitur a ſufficienti enumeratione ex priori: nam teſtimonia & rationes initio adductæ probant, aliquo modo omnia eſſe ab æterno præſentia divinæ ſcientiæ: ergo ſi hoc non eſt verum propter coexiſtentiam æternam, neceſſe eſt ut ſaltem propter objectivam verum ſit. Et revera Sancti citati, nihil aliud intendunt, ut facile conſtabit conſideranti eorum verba. Hoc enim dixit Auguſtinus: *Non aliter novit futura, quam facta, quia in ejus diſpoſitione jam tempora facta ſunt*; & Gregor. *Deo futurum nihil eſt, ante cujus conſpectum non tranſeunt futura, neque veniunt*, & Boetius: *Talia apud ſe præſcientia ſpectat, qualia in tempore futura proveniunt*. Dices. Cur ergo hi Patres negant in Deo præſcientiam futurorum proprie dictam, ſed ſolum ſcientiam? nam ſola objectiva præſentia non excludit propriam præſcientiam. Nam etiam Aſtrologus, qui præſcit futuram eclipſim, habet illam objective præſentem, & nihilominus propriiſſime præſcit illam: quia illa propoſitio ſolum indicat talem ſcientiam duratione antecedere objectum ſuum: ergo, quando Sancti negant ſcientiam Dei eſſe præſcientiam, aſtruere volunt non ſolum objectivam præſcientiam, ſed etiam realem ſecundum coexiſtentiam. Reſpondeo, ſi hoc argumentum eſſet validum; etiam probare in Deo non eſſe proprie prædefinitionem, nec prædeſtinationem, cum tamen iidem Sancti hæc & ſimilia Deo tribuunt cum omni proprietate. Deinde in omni etiam proprietate certiſſimum eſt, ſcientiam Dei, ſicut & Deum ipſum, duratione antecedere rerum omnium creatarum exiſtentiam: ergo, ſi illa particula, *Præ*, ſolum denotet hanc anteceſſionem, certiſſimum erit eſſe in Deo præſcientiam cum omni proprietate. Non ergo dicti Patres in hoc ſenſu hoc negarunt: ſed per quandam exaggerationem locuti ſunt ut declararent perfectionem ſcientiæ, quam Deus habet de futuris: nam illa tam clare & diſtincte cum omnibus circumſtantiis intuetur, ac ſi præſentia actu jam exiſterent; ideoque ſcientia illa non eſt abſtractiva, ſed propriiſſima intuitio, ad hoc ergo ſignificandum dixerunt, illam non tam eſſe dicendam præſcientiam, quam ſcientiam. Nam more humano loquendo, quæ præſciuntur, non ita clare & diſtincte cognoſcuntur: ut in dicto exemplo Aſtrologus, qui præſcit futuram eſſe eclipſim, non apprehendit & cognoſcit illum effectum diſtincte, prout in re futurus eſt, cum omnibus conditionibus & circumſtantiis ejus: & ideo non habet de illo ſcientiam intuitivam, ſed abſtractivam: at vero Deus tam diſtincte intuetur futurum antequam ſit, ſicut quando eſt, tamque veram intuitivam ſcientiam illius habet. Quo circa in eo ſenſu, in quo illi Patres noluerunt illam ſcientiam proprie appellare præſcientiam, illa particula *Præ*, non ſolum excludit realem exiſtentiam, ſed etiam præſentiam objectivam exactam, & omnimodam effectus ſic cogniti.

Explicatur in hoc ſenſum Patres citati ad initium capitis.

Objectio.

Solvitur.

19 Tandem hunc eundem etiam exiſtimo fuiſſe ſenſum D. Thom. Primo, quia nullibi talem coexiſtentiam realem explicuit, ſed ſemper declarat per ordinem ad divinum intuitum: ſic enim 1. part. quæſt. 14. art. 13. ſcribit: *Omnia quæ ſunt in tempore, ſunt Deo ab æterno præſentia, quia ejus intuitus fertur ab æterno ſuper omnia prout ſunt in ſua præſentialitate*, & infra: *Contingentia infallibiliter a Deo cognoſcuntur, in quantum ſubduntur divino conſpectui ſecundum ſuam præſentialitatem*. Et idem colligere licet ex ſolutionibus argumentorum, præſertim ad ſecundum, & ex art. 9. ubi dicit, ſcientiam, qua Deus novit quæ futura ſunt in aliqua differentia temporis, vocari ſcientiam viſionis, *quia cum æternitate menſuretur, quæ ſine ſucceſſione exiſtens totum tempus comprehendit, præſens intuitus Dei fertur ad omne tempus, & in omnia quæ ſunt in quocumque tempore, ſicut in ſubjecta ſibi præſentialiter*, ubi non dicit, ſicut in coexiſtentia ſibi realiter, ſed *ſicut in ſubjecta ſibi præſentialiter: quia ejus intuitus* (ait) *habet hanc vim attingendi, & ſubjiciendi ſibi omnia tempora*. Optimus locus eſt quæſt. 16. artic. 2. ubi inquirit an veritates creatæ ſint æternæ: & reſpondet eſſe æternas ſolum, prout ſunt objective in intellectu divino. *Et, ſi nullus* (inquit) *intellectus eſſet æternus, nulla veritas creata eſſet æterna*. Et in ſolutione ad 3. extendit hanc doctrinam ad veritates contingentes. Et quæſt. 10. art. 2. ad 2. dicit creaturas ab æterno non fuiſſe, niſi in Deo: tamen per hoc quod in Deo fuerunt, ab æterno cognoſci ab ipſo in propriis naturis, & quæſt. 87. art. 4. ſic ait: *In ſeipſis quidem futura cognoſci non poſſunt, niſi a Deo, cui etiam ſunt præſentia, dum in curſu rerum ſunt futura, in quantum ejus æternus intuitus ſimul fertur ſupra totum temporis curſum*. Idemque ſere docet q. 57. art. 3. Idem in 1. diſtin. 38. quæſt. unica art. 4. ad 2. Et ita intelligunt D. Thom. Hervæus, Ægydius, Hiſpalenſis, & Sylveſter locis citatis. Duo vero hic ſuperſunt explicanda. Primum, quid ſit hæc præſentia objectiva. Secundum quomodo ad ſcientiam futurorum deſervit: utrumque vero brevius, & commodius oſtendetur ſeq. cap. in quo magis declarabimus mentem & diſcurſum D. Thom. in illo art. 13.

Quæ fuerit mens D. Thom.

20 Fundamenta alterius opinionis ex dictis expedita ſunt: nam dicta Sanctorum ſolum probant in æternitate Dei non eſſe intrinſecam ſucceſſionem. Ex quo recte ſequitur res omnes, quamdiu exiſtunt illi toti coexiſtere: non tamen inde ſequitur ſemper ei coexiſtere, quia nulla res eſt, quæ totaliter & adæquate illi coexiſtat. Ac propterea etiam non recte infertur res omnes ab æterno coexiſtere Deo, etiam in æternitate, cum non ſemper in illa exiſtant, aut quod idem eſt, illi coexiſtant. Unde etiam fit, nihil repugnare divinæ æternitati & ejus permanentiæ, ut ſucceſſive rebus creatis coexiſtat quatenus illæ ſucceſſive exiſtunt, quia hæc ſucceſſio non eſt intrinſece in Deo, ſed denominatio extrinſeca reſpectu illius, quam negare non poſſunt. Cajetan. & alii, quatenus ſecundum propriam temporis durationem fatentur, non ſemper, neque ſimul coexiſtere Deo res omnes creatas: ergo ſecundum eam conſiderationem coexiſtunt ſucceſſive: præter hanc vero non dari aliam, ſatis, ut opinor, oſtenſum eſt. Ad alteram vero partem fatemur quidem ſi daretur talis præſentia realis creaturarum illam ex parte objecti fore ſufficientem rationem, ſeu conditionem, ut ab intellectu habente ſufficientem vim cognoſcendi, videri poſſent: tamen, quia hæc præſentia intelligi non poteſt antequam in ſua duratione exiſtat, ideo negamus rationem illam ſic intellectam eſſe ſufficientem, imo & eſſe poſſibilem. Unde a fortiori negamus eſſe neceſſariam. Nec D. Thom. & alii Patres in hoc ſenſu locuti ſunt, ut oſtendimus. Nec vero hinc ſequitur Deum aliter ſcire rem ab æterno, ſeu antequam ſit, & actu exiſtat: quia ut ſupra dicebamus, hæc ſcientia Dei ab æterno eſt intuitiva, quia perfectiſſime repræſentat rem ſecundum omnes conditiones exiſtentiæ ejus, neque aliquid amplius in ea videt quando exiſtit, quam antea; neque alio modo ex parte ſua, quia eadem claritate & perſpicuitate ſemper videt; ſed ex parte rei videt eam aliter ſe habere, & ſub alio reſpectu comparari ad hoc vel illud tempus. An vero per denominationem quandam extrinſecam poſſit hoc modo ſcientia Dei ratione a nobis diſtingui in ſcientia futurorum & præſentium non multum refert: quia quæſtio ſolum videtur eſſe de nomine. Gabriel tamen in 1. d. 39. videtur id inſinuare, cum cognitionem hanc diſtinguit in ſcientiam & præſcientiam: eadem vero ratione addere debet memoriam, quæ ſit ſcientia præteritorum: nam eadem eſt de illa ratio. Alii vero Doctores communiter non ita diſtinguunt, nec videtur neceſſarium, quia illa tria ſolum diſtinguuntur a nobis, quando aliquo modo variatur cognitio propter illum reſpectum: aut in objecto aliquid mutatur, vel additur, quod ſaltem ſecundum rationem intelligitur addi in ſcientia, quomodo diſtinguimus in Deo ſcientiam futurorum a ſapientia poſſibilium: at vero per ſcientiam rei præſentis nihil additur, etiam ſecundum rationem ſcientiæ rei futuræ: ſed eadem res cum diverſo reſpectu ſignificatur; illæ ergo denominationes pertinent magis ad objecta ipſa, quam ad ſcientiæ diſtinctionem. Cætera ex dicendis duobus capitibus ſequentibus diſſoluta relinquentur.

Solvuntur fundamenta appoſitæ opinionis

Dei ſcientia futurorum & præſentium eadem eſt

CA.

Digitized by Google

C A P U T VIII.

Quo tandem modo cognoſcat Deus futura contingentia.

Difficultatis ratio.

1 IN omnibus divinis rebus difficilius eſt cognoſcere quomodo ſint, & quomodo non ſint. Et iden rejectis modis quibus non ſatis cognoſcuntur hæc futura: adhuc ſupereſt, quod difficilius eſt, ut ſi fieri poteſt declaremus modum quo cognoſcuntur. Ratio autem difficultatis ſatis colligitur ex dictis, quia neque in alio, neque in ſe ipſis videntur poſſe cognoſci: quomodo ergo cognoſcentur? Propter quam difficultatem, ut ſupra dicebam, fere omnes Nominales dicunt, fide quidem nos certo ſcire, Deum hæc cognoſcere, impoſſibile tamen eſſe intellectui humano declarare modum, quo illa cognoſcit. Ita Ocham in 1. diſtin. 38. quæſt. 1. Gabriel quæſt. 1. artic. 2. poſt ſecundam concluſionem. Gregor. quæſt. 2. artic. 2. & fere idem dicit Corduba ſupra dicta quæſt. 55. dub. 10.

Per ſimplicem intuitum veritatis cognoſcuntur hæc futura.

2 Nihilominus dicendum eſt, Deum cognoſcere hæc futura ſolum per ſimplicem intuitum veritatis vel rei, quæ futura eſt in ſua temporis differentia, & prout in illa futura eſt, & ſecundum omnes conditiones exiſtentiæ, quas in illa eſt habitura. Ita docent iidemmet auctores: nam, licet dicant non poſſe a nobis declarari quomodo fiat hæc intuitio, quod verum eſt, quia res divinas, prout in ſe ſunt, concipere non poſſumus: non tamen negant poſſe a nobis intelligi hunc modum intuitionis eſſe poſſibilem: & aſſignari aliquo modo poſſe ſufficientia principia ejus. Scotus etiam, quem ſupra citavi cap. 5. ſuppoſita determinatione voluntatis divinę hunc modum admittit, quod frequentius Theologis noſtri temporis placet: & mihi etiam ſemper placuit: non eſt tamen a novis Theologis excogitatus, ut quidam objiciunt, ſed antiquorum eſt Theologorum, quos retulimus. Immo & D. Thom. & alii, quę hoc declarant per præſentiam, & ſimplicem intuitionem, nihil aliud intendere potuerunt, cum oſtenſum ſit eos non loqui de præſentia, ſecundum exiſtentiam realem, qua ſecluſa non poteſt alius præſentiæ modus cogitari.

Oſtenditur poſſibilem eſſe hunc modum cognoſcendi.

3 Primum igitur hunc modum impoſſibilem non eſſe probo: quia nulla poteſt oſtendi repugnantia, quam involvat. Secundo, quia res non ſolum præſens, ſed etiam præterita poteſt in ſe ipſa directe videri, & cognoſci, quia, ſicut res præſens eſt determinata ad unum, ita res quæ ſemel fuit. Unde veritas quæ de illa enunciatur, jam eſt determinata & neceſſaria: & ideo cenſetur in ſe, & per ſe cognoſcibilis ſimplici intuitu: ergo idem erit de veritate futura, quam ſupra oſtendimus eſſe etiam determinatam ad unum. Tertio, quia unumquodque eo modo, quo eſt, eſt de ſe cognoſcibile, ſi ex parte cognoſcentis non deſit virtus: ſed ſicut res poſſibilis præſens, & præterita intelligitur habere ſuam propriam habitudinem ad eſſe, ſecundum quam eſt cognoſcibilis; ita etiam & res futura, ratione cujus veritas de futuro ſemper determinata eſt: ergo totum hoc, quantum eſt ex parte objecti, eſt aliquid cognoſcibile: ſed in Deo non poteſt deeſſe virtus cognoſcendi: ergo hinc ſatis intelligimus hunc modum cognitionis non eſſe impoſſibilem.

Quæ ſint hujus cognitionis principia.

4 Atque hinc ulterius explicantur a nobis aliquo modo ſufficientia principia hujus cognitionis, quæ ex duplici parte poſſunt requiri. Primo ex parte cognoſcentis, & de hoc neque eſt difficultas, neque aliquid, quod de novo dicamus: quia in Deo ſola eſſentia ejus eſt ſufficiens ratio cujuſcumque cognitionis poſſibilis, tam per modum ſpeciei, quam per modum potentiæ, vel actus, ſi aliunde, ſeu ex parte objecti neceſſaria concurrant, cum in virtute & efficacitate intelligendi ſit ſimpliciter infinita. Et ex hoc ipſo exigitur omnimoda certitudo, & infallibilitas in illa ſcientia, quia cum ſit per ſe infinita per ſe etiam tendit in verum, neque ab illo poteſt deficere. Aliud ergo caput eſt ipſum objectum, in quo eſt tota difficultas, quia cum nihil ſit antequam exiſtat, non apparet quomodo poſſit eſſe ex ſe, & in ſe viſibile, aut quomodo ratione illius ſit ab æterno vera enunciatio de futuro: aut quænam ſit hæc veritas, cum nihil reale ſit.

Exponitur aliquorum loquendi modus.

5 Propter quod dicunt aliqui, in hac cognitione non eſſe quærendam proportionem, ſeu commenſurationem inter ſcientiam, & objectum: quia illa non eſt certa ex objecti certitudine, ſed ſolum ex eminentia, & perſpicacia divini intellectus, qui potens eſt certius cognoſcere hæc objecta, quam ipſa ſint cognoſcibilia. Illa enim ſicut non ſunt ab æterno, ita ex ſe incerta ſunt: & conſequenter ex parte ipſorum nulla ratio talis ſcientiæ dari poteſt. Nihilominus tamen Deus infinita vi ſua illa cognoſcit, & quaſi vincit illam difficultatem. Sed hoc ita diſtincte dictum involvit, ut mihi videtur, repugnantiam, quia ſicut divina potentia non poteſt facere, id quod de ſe non eſt factibile, ita nec ſcientia divina ſcire id, quod ex ſe ſcibile non eſt, neque certum judicium ferre de eo, quod in ſe omnino incertum eſt; nam neque ſcientia poteſt ferri extra ſuum objectum, neque poteſt ſuo modo non commenſurari illi incertitudine & infallibilitate, quia requirit adæquationem. Et ideo D. Thom. ſæpe dicit, ſcientiam non poſſe eſſe neceſſariam, niſi objectum ſub aliqua ratione, qua attingitur, neceſſitatem habeat: & hoc modo dici poteſt requiri ex parte objecti certitudinem objectivam, id eſt, talem modum veritatis, quæ apta ſit ut certum & infallibile judicium feratur, quod ſane habet omnis veritas, hoc ipſo quod veritas determinata eſt.

Rejicitur.

6 Diſtinguenda ergo eſt in objecto duplex habitudo: una eſt principii, altera quaſi termini. Priori modo eſt verum, non eſſe in objecto divinæ ſcientiæ inquirendam entitatem, ſeu realitatem, per quam poſſit eſſe principium talis ſcientiæ: quia ſcientia Dei non ſumitur ab hoc objecto, præſertim quia hoc objectum eſt ſecundarium, reſpectu illius ſcientiæ ſecundum ſe: & ita quoad hoc ceſſat difficultas. Poſteriori autem modo poſſunt futura contingentia terminare divinam ſcientiam, etiam ſi ab æterno non habeant exiſtentiam æternam ad Deum, ſed tantum pro ſuis temporibus: quia hoc terminare, non eſt aliquid reale intrinſecum in objecto determinante ſcientiam, ſed eſt denominatio extrinſeca proveniens ab ipſa ſcientia. Unde ſi alioqui ſcientia ipſa ex ſe habeat ſufficientem vim attingendi infallibiliter tale objectum, poteſt terminari ad illud, etiamſi in illo nulla ſit actualis entitas, ſeu exiſtentia, per quam terminet talem actum. Et hoc recte explicatur exemplis adductis de ſcientia rerum præteritarum, ut ſic: nam etiam præteritum, ut præteritum nullam exiſtentiam, vel entitatem actu habet reſpectu illius temporis, pro quo præteritum dicitur. Item de re poſſibili, de qua ſupra diximus, terminare etiam cognitionem ſeu ſcientiam, cum tamen ſecundum eum ſtatum non habeat in ſe propriam & actualem entitatem, ſed in cauſa.

Collectiones ex dictis in hoc capite.

Prima.

7 ATque hinc intelligitur primo, quomodo illud eſſe, quod effectus contingens habet, vel habiturus eſt in ſuo tempore, etiamſi ab æterno revera non ſit, ex parte objecti poſſit eſſe ſufficiens fundamentum, ut per aliquam ſcientiam æternam, & eminentiſſimam cognoſci poſſit, & tam perfecte ab æterno videri, ac ſi jam eſſet; quia ſcilicet illud ſatis eſt ut actus intuitionis ad illud terminari poſſit, ſi aliunde ex parte cognoſcentis ſit ſufficiens virtus.

Secunda. Quænam ſit determinata veritas, quam habeant hæc futura.

8 Secundo intelligitur, quidnam ſit veritates has, ſeu enunciationes de futuro contingenti eſſe ab æterno & determinate veras; & quidnam ſit æterna earum veritas, cum ipſa res tunc nihil ſit: proprie enim veritas illa, ac formaliter ſolum eſt in intellectu divino, ut recte D. Thom. ſupra docuit, præſertim dict. quæſt. 16. art. 7. & de veritate in communi ſignificavit Ariſtotel. 6. Metaph. Ex parte vero objectorum nihil aliud eſt hæc veritas, quam aptitudo quædam, ſeu non repugnantia, ut intellectus habens virtutem intelligendi ſufficientem poſſit de tali objecto vere enunciare, ſeu judicare, quæ aptitudo realiter non eſt aliud præter ipſum eſſe; quod res ſuo tempore eſt habi-

habitura, ratione cujus comparari poteſt ad prius tempus; & ſic dicitur futurum ad ſubſequens: & ſic poteſt appellari præteritum: ideoque veritas hæc ex parte objecti fundamentalis appellari ſolet, quæ non ſemper requirit exiſtentiam realem in actu, ſed pro ratione veritatis. Unde Ariſtotel. 5. Metaph. text. 14. & libr. 6. in fin. diſtinxit duplex ens: unum quod vere eſt: aliud quod licet non ſit, ſufficit ad veritatem propoſitionis: ita hic dicere poſſumus hoc etiam futurum, quamvis ab æterno non ſit, habere tamen quendam modum entis; in quantum ſufficienter fundare poteſt veritatem judicii æterni ſeu enunciationis, & terminare actum intelligendi, qui vi ſua terminari poteſt ad quodlibet, quacumque ratione participans rationem entis, ſive præſentis, ſive futuri, præteriti, aut poſſibilis.

Tertio. Quid ſit præſentia objectiva illorum.

9 Tertio intelligitur ex dictis, quid ſit præſentia objectiva, de qua ſupra loquuti ſumus: duobus enim modis excogitari poteſt. Primo in actu ſecundo, ſeu potius reſpectu actus ſecundi & ultimi. Et hoc ſenſu nihil aliud eſt eſſe objective præſens, quam actu videri; & de præſentia hoc modo explicata veriſſime dicitur non antecedere etiam ſecundum rationem ipſam ſcientiam; & ideo non poſſe ex tali præſentia rationem ſcientiæ reddi, cum per illam formaliter fiat. Secundo modo ſumi poteſt aptitudine; ut in ſenſibilibus dicitur objectum, quamvis actu non videatur eſſe objective præſens; quando ita eſt propinquum, illuminatum, & diſpoſitum, ut quantum eſt ex ſe, videri poſſit. In præſenti ergo, ſi hoc modo velimus præſentiam objectivam explicare, nihil aliud eſt, quam ipſum eſſe, quod res eſt ſuo tempore habitura; quod dicitur præſens ſecundum exiſtentia in ordine ad tempus in quo actu exiſtit, futurum tamen toto tempore ſuperiori, vero, vel imaginario, antequam fiat. Illud ergo eſſe, quatenus eſt ſufficiens fundamentum ex parte objecti terminativi, ut videri poſſit a Deo (ſicut explicatum eſt) eſt ſufficiens ratio ex parte ejuſdem objecti, ut poſſit eſſe præſens actui intuitivæ ſcientiæ. Hæc igitur aptitudo ex parte rei cognoſcendæ, dici poteſt ex parte ejus præſentia objectiva, nihilque aliud excogitari poteſt.

Quarto. Quare æternitas & rerum coexiſtentia cum illa, requiratur ad illam cognitionem.

10 Quarto intelligitur ex dictis, quomodo æternitas, ſeu coexiſtentia ad æternitatem ad hanc ſcientiam futurorum neceſſaria ſit. Nam in primis ex parte divinæ ſcientiæ, hoc ipſo quod æterna eſt, neceſſe eſt, ut ab æterno poſſit attingere quidquid in tempore futurum eſt: nam de ratione æterni eſt, ut totam ſuam perfectionem ſimul habeat: pertinet autem ad perfectionem ſcientiæ, attingere omne objectum ſcibile, hoc ipſo quod ſcibile eſt: hanc ergo perfectionem non poteſt divina ſcientia paulatim acquirere; ergo ex vi æternitatis ſuæ totam illam habet ſimul ex ipſa æternitate, ſicut ex parte etiam ſua ſimul habet quicquid neceſſarium eſt ad coexiſtendum realiter cuivis rei, ſi ipſa exiſtat. Ex parte autem rerum, ut abſolute ſciri ab æterno poſſint, neceſſe eſt ut æternitati aliquando coexiſtant, quamvis illa coexiſtentia æterna non ſit, ut ſæpe dixi. Tamen, ut ex parte objecti terminare poſſit ſcientiam æternam, neceſſe eſt, ut aliquando ſaltem ſit.

Quid vero D. Thom. ex æternitate colligat ſcientiam futurorū.

11 Et hinc etiam intelligi poteſt, quam efficaciam habet diſcurſus D. Thom. dicto artic. 13. ubi ex æternitate Dei colligit hanc præſcientiam futurorum. Eſt enim advertendum D. Thomam in principio illius articuli pro certo ſupponere Deum cognoſcere aliquo modo hæc futura, quod ex eo tantum probat, quia: *Deus cognoſcit omnia, quæ ſunt in potentia ſua, vel creaturæ: ſed ex his quædam ſunt contingentia nobis futura: ergo etiam ea cognoſcit.* Quæ ratio, ſi attente ſpectetur, immediate ſolum probat, Deum habere ſcientiam harum rerum, quæ contingenter ſunt futuræ, ſolum quatenus poſſibiles ſunt contingenter, quia ex vi cognitionis potentiæ, ſeu cauſæ nihil aliud cognoſcitur. Quia vero Deus non tantum cognoſcit ea, quæ ſunt in potentia ſua, vel creaturæ, prout in ipſa ſunt, ſed etiam, prout in ſe ſunt directe, ac proprie ea concipiendo, & cognoſcendo: ideo pro comperto etiam ſupponit D. Thom. Deum habere aliquam ſcientiam futurarum rerum contingenter in ſeipſis & prout in ſe ſunt. Unde, ut minimum manifeſtum etiam eſt, poſſe Deum cognoſcere actualem exiſtentiam talium rerum, ſaltem quando illam habent. Solum ergo illi probandum ſupererat poſſe Deum cognoſcere hujuſmodi res & actualem exiſtentiam earum, antequam in ſe actu ſint, atque adeo cognoſcere illas eſſe futuras: nam hæc duo vel convertuntur, vel potius ſunt idem reſpectu illius, qui perfecto modo, & per claram intuitionem cognoſcit res futuras. Hoc ergo optime probavit D. Thomas ex æternitate ſcientiæ divinæ; quia ſua cognitio (inquit) menſuratur æternitate, ſicut ſuum eſſe: quod intelligit de illa cognitione & ſcientia, non ſolum prout in ſe abſolute intelligitur a nobis ſub quocumque reſpectu, ſeu terminatione ad quodcumque objectum cognoſcibile; quia ad infinitam Dei perfectionem ſpectat, ut etiam hoc modo non poſſit eſſe in ſcientia illius variatio; quia nec poteſt ſcientia ipſa realiter augeri, nec poteſt non ſimul repræſentare omnia, quæ per ipſam cognoſci poſſunt, quia naturaliter, ac neceſſario repræſentat ſuppoſita veritate, ſeu cognoſcibilitate in objecto. Hac ergo ratione, non ſolum eſſe divinum, ſed etiam ejus ſcientia menſuratur æternitate. Ex quo ulterius colligit D. Thom. divinam ſcientiam ſuo intuitu æterno complecti omnia in quocumque tempore exiſtentia, *prout ſunt in ſua præſentialitate*, id eſt, prout unaquæque in ſuo tempore habet præſentiam realem: nam illa eſt, quæ æterno conſpectui divino objicitur. Nam, ſi illa ſcientia, etiam prout intelligitur ſubeſſe omni reſpectui, menſuratur æternitate ab æterno habet illum reſpectum ſcientiæ, ſeu intuitus ad unamquamque rem prout ſuo tempore futuram: & hoc eſt habere rem futuram præſentem in ſua æternitate. Idemque eſt cognoſcere has veritates de futuro contingenti in ſeipſis; nam Deus non cognoſcit illas per modum complexionis, ſeu compoſitionis, ſed intuendo actuales exiſtentias ſingularum rerum pro ſuis temporibus. Atque hoc modo intellexere hunc diſcurſum D. Thom. antiqui Thomiſtæ citati in fine ſuperioris capitis, & præſertim Ægid. in 1. diſtinct. 38. quæſt. ultim. & eadem ori videtur Alexand. Alenſ. 1. part. quæſt. 23. memb. 4. art. 4. Eſtque ratio hæc ſic expoſita, non tantum per extrinſeca & communia, ut quidam objiciunt, ſed ex propriis, & a priori ex parte divinæ ſcientiæ; ſcilicet, quia ſimul habet ac neceſſario totam perfectionem ſcientiæ poſſibilem, ſemper tamen ſupponit cognoſcibilitatem ex parte objecti, quam habet ex eo quod in aliquo tempore habiturum eſt exiſtentiam, & coexiſturum æternitati, ut ſatis declaratum eſt.

Ultimo colligitur quæ cognitio cauſæ requiratur ad hanc ſcientiam.

12 Ultimo intelligitur ex dictis, quænam cognitio cauſæ neceſſaria ſit ad habendam certam ſcientiam futurorum contingentium. Quamvis enim ſupra cap. 3. cum D. Thom. dixerimus hæc futura non ſufficienter cognoſci in cauſa: nihilominus verum eſt non cognoſci ſine cauſa, id eſt, ſine influxu & determinatione cauſæ; ita ut uno verbo dicere poſſimus, non cognoſci in cauſa; cognoſci tamen ex cauſa; id eſt, non videndo effectum in ſola virtute cauſæ, ſed videndo emanationem ejus a ſua cauſa. Quod maxime neceſſarium eſt in hac ſcientia Dei; quia ut diximus, eſt intuitiva, & perfectiſſima: unde eſt etiam comprehenſiva talis effectus: & ideo non cognoſcit illum, niſi intuendo emanationem ejus a ſua cauſa. Duplex autem cauſa intercedit per ſe & quantum ad præſens ſpectat, reſpectu talis effectus; ſcilicet voluntas divina, & humana: utriuſque ergo determinationem neceſſe eſt cognoſci per hanc ſcientiam, ut cognoſcatur effectus contingenter futurus. Hæc autem determinatio in humana voluntate nihil eſt aliud, quam ipſamet actio, per quam elicit conſenſum liberum, quatenus ab ipſa eſt, ut in libris de Auxiliis late oſtenſum eſt. Cognoſcere ergo determinationem talis cauſæ, eſt cognoſcere ipſammet emanationem talis effectus, futuram a tali cauſa: nam inter illam actionem & potentiam (ſub qua omnem actum ejus primum comprehendimus) nihil mediat: & ideo cognoſcere effectum, vel emanationem ejus a tali cauſa in determinatione ejus, nihil aliud eſt, quam cognoſcere emanationem in ſeipſa, & effectum ut

emana-

emanaturum ſeu emanantem a ſua cauſa. In divina autem voluntate determinatio intelligitur eſſe per æternum decretum liberum, quo vult tali tempore influere in talem effectum: quod decretum, quidquid illud ſit, noſtro modo intelligendi mediat inter voluntatem divinam, & actionem, ſeu determinationem voluntatis humanæ, quatenus a Deo eſt: & comparatione illius eſt actio tranſiens, quamvis in voluntate humana ſit immanens, ideoque tale decretum non eſt a divina voluntate, tanquam ab actione; quia ad actionem non eſt actio: eſt ergo tanquam a cauſa, &, ut ſic dicam, tanquam a principio proximo ex parte Dei: neceſſe eſt ergo hunc effectum cognoſci, ut futurum a tali cauſa.

Cognitio etiam decreti divini neceſſaria eſt. Atque hinc fit ad cognoſcenda futura contingentia dicto modo perfecte, neceſſarium eſſe cognoſcere decretum divinæ voluntatis, a quo unumquodque futurum eſt: nam ſolius decreti cognitio per ſe non ſufficit, ut dixi: eſt tamen neceſſaria, quia non poteſt aliter cognoſci emanatio effectus ab integra cauſa. Neque eſt quod aliquis hæreat in peccato futuro, eo quod non ſit ab aliquo decreto Dei, tanquam a cauſa: nam licet hoc ſit verum de peccato, ut peccatum eſt, tamen actus ipſe liber, quo peccatum fit, & ſine quo non fieret, & prout hic & nunc eſt, non eſt ſeparabilis malitia, actus (inquam) ille eſt ab aliquo decreto Dei in ſuo genere; & ideo illius decreti cognitio neceſſaria eſt ad cognoſcendum effectum futurum. Imo, licet fingamus futurum ſine actu poſitivo per puram omiſſionem, neceſſarium erit præcognoſcere decretum de tali peccato permittendo, licet non ſit cauſa ejus, ſed ſolum non impediens: nam ad cognoſcendum effectum futurum, non ſatis eſt cognoſcere intrinſecam cauſam fore ad illum determinandam, ſi non impediatur, ſed oportet etiam noſſe non eſſe impediendum ab aliqua cauſa extrinſeca; quod ex parte Dei pendet ex prædicto decreto. Ex his vero ulterius inferri ſolet, hanc ſcientiam futurorum contingentium in Deo ſecundum rationem eſſe poſteriorem, quam decreta libera circa ipſa futura contingentia. Sed an, & quomodo hoc ſit, in fine ſequentis libri commodius dicemus.

CAPUT IX.

Quomodo præſcientia Dei neceſſitatem non imponat effectibus futuris, nec uſum libertatis impediat.

Qua de cauſa difficilis viſa ſit prædicta ſcientia. 1 HActenus demonſtravimus cognoſcere Deum futura, & modum, quo illa cognoſcat, explicuimus, non vero difficultates ex hac veritate inſurgentes diſſolvimus: quod in hoc capite faciendum nobis ſupereſt. Eſt autem ſita tota difficultas in eo, quod ex Cicerone, & Ariſtotele tetigimus cap. 2. quia ſcientia infallibilis & certa, qualis eſt divina, repugnare videtur cum effectuum contingentia. Unde factum eſt, ut ſicut Philoſophi dicti, in Deo talem præſcientiam, & in ipſis futuris contingentibus cognoſcibilem veritatem eſſe negarunt, ne rerum contingentiam negarent: ita e converſo alii Philoſophi, & multi hæretici, cum fateantur eſſe præſcientiam, ab illa deſtrui contingentiam, & uſum libertatis, rebuſque omnibus fatalem quandam neceſſitatem imponi, aſſeruerunt, ut generatim de influxo cauſæ primæ tetigi in diſput. 19. Metaph. De præſcientia autem in ſpeciali id tradit Vuiclep. & colligitur ex Waldenſe, tomo 1. c. 22. & 25.

Difficultas componendi præſcientiam cum libertate unde ſit orta. 2 Rationem hujus difficultatis & apparentis repugnantiæ inter præſcientiam, & contingentiam, ſeu liberum uſum, tribus modis declarat Div. Thom. tribus argumentis propoſitis, 1. par. quæſt. 14. ar. 13. Primum eſt, ex cauſa neceſſaria neceſſario ſequitur effectus; ſed ſcientia Dei eſt cauſa neceſſaria omnium effectuum, qui futuri ſunt: ergo poſita illa ſcientia, ex illa oritur neceſſitas in effectibus, & conſequenter tollitur contingentia. Minor patet, quia ſcientia Dei eſt cauſa rerum, quia Deus omnia per intellectum operatur: & eſt neceſſaria, quia intra Deum nihil poteſt eſſe contingens. Secundum argumentum eſt. Hæc conſequentia, ſeu illatio eſt neceſſaria. Si Deus ſcivit aliquid eſſe futurum, illud erit: & antecedens illius eſt neceſſarium; ergo etiam conſequens: ergo poſita ſcientia Dei, ponitur neceſſitas in effectu præcognito, & conſequenter tollitur contingentia. Major eſt evidens ex infallibilitate ſcientiæ divinæ. Minor patet, quia eſt propoſitio de præterito, & vera; ergo neceſſaria. Prima conſequentia probatur, quia ex antecedente neceſſario in bona conſequentia non ſequitur, niſi neceſſarium conſequens: alias poſſet dari antecedens verum, & conſequens falſum, ut Dialectici argumentantur. Altera vero conſequentia patet; quia neceſſitas, etiam ab extrinſeca cauſa proveniens, tollit contingentiam: tum quia jam effectus non eſt contingens reſpectu totius ſeriei cauſarum: tum etiam, quia undecumque proveniat neceſſitas, uſus liber impeditur. Tertium argumentum eſt ſimile præcedenti, quia omne ſcitum a Deo neceſſe eſt eſſe, quia certitudo ſcientiæ hoc requirit, ſi ergo Deus præſcit futura, neceſſe eſt illa eſſe.

3 Dicendum eſt tamen divinam ſcientiam non repugnare cum contingentia futurorum, neque illam auferre, vel immutare: quod eſt de fide certum, ut conſtat ſatis ex dictis; quia de fide eſt Deum ſcire hæc futura, & etiam eſt de fide, non obſtante hac divina ſcientia, manere in nobis libertatem arbitrii, & uſum ejus, in quo conſiſtit contingentia horum futurorum: ergo eſt de fide hæc duo non repugnare inter ſe. Confirmat hoc Auguſt. 5. de Civitat. cap. 4. & 10. & lib. 3. de lib. arbitr. cap. 4. & 5. quia non poteſt ſcientia Dei ſeipſam deſtruere, aut falſam reddere: ſi autem deſtrueret contingentiam rerum, ſuam veritatem deſtrueret; quia ipſa non ſolum ſcit hæc eſſe futura; ſed libere & contingenter eſſe futura. Et perinde fere eſt, quod dixit Boetius 5. de Conſolatione proſa ultima, non repugnare ſcire aliquid eſſe contingenter futurum, ideoque neceſſarium non eſſe, ut ſcientia futuri contingentis deſtrueret contingentiam ejus. *Scientia Dei cum contingentia futura.* Antecedens patet, quia aliquid eſſe futurum contingens non repugnat: ergo non repugnat illud ſciri. Conſequentia ex præcedentibus eſt clara, quia omne quod verum eſt, ſcibile eſt: ſi autem aliquid contingenter futurum eſt, verum futurum eſt: eſt ergo illa veritas ſcibilis, ergo non repugnat ſciri ab aliquo: & conſequenter maxime a Deo. Jam vero probatur antecedens: quia eſſe futurum contingenter, duo tantum dicit; ſcilicet futurum eſſe, & poſſe non eſſe; ſed hæc duo non involvunt inter ſe repugnantiam: nam multa eſſe poſſunt, quæ non fient: ergo multa etiam fient, quæ poſſent non fieri: ergo futurum eſſe, & poſſe non eſſe, facile poſſunt in concordiam redigi: ergo & ſcientia futurorum cum eorum contingentia.

4 Tandem, ſi mente apprehendamus nullam eſſe præſcientiam de rebus futuris, nihilominus ſi cætera omnia eodem modo maneant, res vere erunt futuræ, & contingentes. Eas enim fuiſſe futuras, oſtenderet poſtea ipſe rerum eventus: nam cum in tempore fiant, argumentum eſt ſemper fuiſſe futurae; contingentes autem eſſent, quia ut ſupponimus cauſæ de ſe ſunt liberæ, & facta illa hypotheſi, nulla eſſet præſcientia, quæ contingentiam auferret: ſed, quod nunc addatur præſcientia nihil facit ad contingentiam auferendam; quia illa quaſi omnino extrinſece ſe habet ad res futuras, & non immutat cauſas earum, nec modum cauſandi, ſed intuetur ſolum: ergo etiam addita præſcientia non tollitur contingentia. Quam rationem tetigit etiam Aug. 4. lib. de lib. arb. & in ea indicat primam radicem, & modum hujus concordiæ; nimirum quod ſcientia hæc ſupponat futuritionem rerum, & ad illam extrinſecus ſe habeat, neque immutet illam per aliquam cauſalitatem, & ideo comparat ibidem Auguſt. hanc præſcientiam Dei cum cognitione noſtra, quæ nihil addit, vel tollit reb. cognitis. Unde ſic colligit; ſi unus homo præſciret quid factura eſſet voluntas alterius hominis, non tolleret contingentiã illius effectus, etiam ſi certo eſſet futurus, poſtquam præſcitus eſt, quia præſcientia unius hominis non mutat voluntatem alterius: idem ergo eſt de præſcientia Dei, quæ ſimiliter, ut talis intuitio eſt, non immutat rem. Quo diſcurſu utitur etiam ſupra Boet. toto libr. de Concordia.

Solu-

Solutio S. Thom. ad primum argumentum pro oppoſita errore.

ATque ex hac ipſa ratione facillima videri poterat ſolutio primi argumenti: negando ſcientiam hanc, de qua agimus, eſſe cauſam illorum futurorum, quorum eſt talis ſcientia. Quia, ut ſupra oſtenſum eſt, hæc eſt pura intuitio ſpeculativa, quæ ut ſic non eſt cauſa ſui obiecti proprij, ideoque non poteſt illud immutare, five neceſſitatem imponere. Quamvis autem hoc ita ſit formaliter ac præciſe loquendo de ſcientia viſionis, tamen, quia eadem ſcientia ſecundum rem eſt cauſa futurorum; D. Thom. ut omnem difficultatem tolleret, ad radicem difficultatis aliter reſpondet. Poterat enim contra ſolutionem a nobis datam ſic inſtari. Eſto ſcientia viſionis, ut ſic non ſit cauſa: tamen non poſſet Deus habere hanc ſcientiam viſionis, niſi haberet ſcientiam practicam eorundem futurorum tanquam prima cauſa eorum: ſed hæc ſcientia infert neceſſitatem effectibus, ergo. Reſpondet ergo D. Thom. negando abſolute aliquam ſcientiam Dei, quæcumque illa ſit, inferre neceſſitatem his effectibus. Ad probationem vero concedit, ſcientiam Dei eſſe cauſam neceſſariam, in hoc enim ſenſu admittit cauſam ſupremam eſſe neceſſariam, negat tamen hinc ſequi neceſſitatem in effectu, qui non ab illa ſola, ſed cum cauſa ſecunda fit, a qua poteſt eſſe effectus contingens, etiamſi prima cauſa neceſſaria ſit.

Nota quædam circa neceſſitatem & certitudinem ſcientiæ Dei. 5 Circa quam doctrinam advertendum eſt: Scientiam Dei poſſe dici neceſſariam vel in ratione ſcientiæ, vel in ratione cauſæ. Et utroque modo dupliciter; ſcilicet, vel ex neceſſitate ſimpliciter, vel ex ſuppoſitione. Dicitur ergo ſcientia in ratione ſcientiæ ſimpliciter neceſſaria, quæ ex intrinſeca ratione ſua, habet ut ſit in rerum natura, vel ut ſit talis: & hoc modo ſcientia Dei abſolute ſumpta eſt ſimpliciter neceſſaria, quia non poteſt Deus eſſe ſine ſcientia. At vero illa ſcientia, ut eſt ſcientia viſionis talis, vel talis effectus futuri, non eſt ſimpliciter, & abſolute neceſſaria; quia poterat non habere talem reſpectum ad tale obiectum, quia poterat illud non eſſe futurum, & tunc Deus non præſciret illud. Sicut velle Dei abſolute eſt neceſſarium: tamen velle, ut eſt decretum creandi mundum, non convenit Deo neceſſario. At vero ex ſuppoſitione illa ſcientia eſt neceſſaria in ratione ſcientiæ tribus modis. Primo; quia ſuppoſito quod res futura eſt, non poteſt non habere Deus æternam præſcientiam ejus, quia hoc ſpectat ad perfectionem, & æternitatem ejus, ut dictum eſt. Poteſtque hæc neceſſitas vocari quoad exercitium; quia ſuppoſito tali obiecto non poteſt Deus non exercere, id eſt actu habere hanc ſcientiam. Secundo, quia poſita tali ſcientia, neceſſario & immutabiliter perpetuo manet in Deo, etiamſi res varientur; quia ſemper ſcit uniuſcujuſque eſſe pro ſuo tempore, & reſpectum futuri, quem habet ad omne tempus præteritum, & hæc eſt neceſſitas immutabilitatis. Tertio, quia, ſi talis ſcientia eſt, neceſſario vera eſt: ſic enim ſolemus cognitionem appellare neceſſariam, quæ omnino vera, certa, & infallibilis exiſtit: atque hæc neceſſitas dici poteſt quoad ſpecificationem. In hoc autem argumento non eſt ſermo de neceſſitate ſcientiæ in ratione ſcientiæ: ſed in illa fundantur difficultates ſecundi & tertij argumenti.

Scientia in ratione cauſæ eſt tripliciter neceſſaria. 7 In ratione vero cauſæ dici poteſt ſcientia neceſſaria tribus etiam modis ſuperioribus proportionatis. Primus eſt, quia neceſſaria eſt ad cauſalitatem talis cauſæ, & ad productionem effectuum & hoc modo merito dicitur ſcientia Dei cauſa neceſſaria; quia ſine illa nec Deus efficeret rem, nec res effici poſſet, eo quod Deus eſſentialiter ſit cauſa intellectualis & libera, ſine cujus inſtuxu res fieri non poſſunt. Poteſtque hæc neceſſitas quoad ſpecificationem dici: quia, ſi res fiunt, non poſſunt non a ſcientia Dei prodire. Et ſi de hac neceſſitate ſolum ſit ſermo in argumento facile diſſolveretur, & optime accommodatur reſponſio D. Thomæ. Quia, licet Deus, vel ejus ſcientia ſit cauſa dicto modo neceſſaria, tamen cum operatur cum cauſis ſecundis, ſeſe accommodat illis: & ideo ita cum liberis agit, ut eas contingenter agere ſinat. Secundus modus eſt immutabilitatis, quia quod Deus ſecum ſtatuit facere per ſcientiam ſuam, immutabili decreto facit: & ideo ſcientia hoc modo poteſt etiam dici cauſa neceſſaria. Et de hac neceſſitate poteſt optime intelligi D. Thomas, & procedit etiam facile ejus reſponſio. Nam, licet Deus immutabiliter operetur, non propterea majorem neceſſitatem infert. Tertius modus cauſalitatis neceſſariæ eſt per determinationem intrinſecam ad unum, & hoc ſenſu manifeſte eſt, ſcientiam Dei eſſe cauſam neceſſariam. Unde etiam conſtat Divum Thomam in hoc ſenſu fuiſſe locutum. Dices, cur ergo exemplum adhibet in Sole influente, ut plantæ germinent? Reſpondetur primo, ut a fortiori ſumat argumentum; ſi enim cauſa remota, ſeu univerſalis, etiam ſi ex neceſſitate naturæ agat, nihilominus producit effectum contingentem propter modum agendi cauſæ proximæ: multo magis hoc eſſe poterit, ſi in effectione cauſæ univerſalis ſolum ſit neceſſitas infallibilitatis. Quod etiam aliter declaratur; quia, licet ſcientia Dei (& idem poſſet de potentia dici) non agat ex neceſſitate naturæ: tamen poſtquam per voluntatem determinatur ad unum, tanta neceſſitate agit, ac ſi ab intrinſeco haberet illam determinationem; & ideo reſpectu noſtri perinde videtur ſe habere illa neceſſitas, ac ſi eſſet ab intrinſeco: ſi enim ſcientia, vel potentia Dei ex neceſſitate quadam ab ipſo Deo proveniente in nos agit, parum ad noſtram libertatem tuendam referre videtur, quod illa neceſſitas reſpectu Dei ſit extrinſeca natura ſua, vel ex ejus voluntate, quia æque eſt nobis extrinſeca, & nos determinat. Et juxta hoc optime etiam accommodatur reſponſio D. Thom. quia, licet ex ſuppoſitione voluntatis divinæ ſcientia ſit cauſa neceſſaria, tamen ex vi ejuſdem voluntatis ſeſe accommodat modo agendi cauſæ proximæ: & ideo non impedit quo minus effectus contingenter fiat. Hinc vero oriebantur duæ quæſtiones graves. Prima eſt, quam vocant de radice contingentiæ; an ita poſita ſit in modo agendi cauſæ ſecundæ, ut licet prima ageret ex neceſſitate naturæ, nihilominus effectus eſſent contingentes. Secunda eſt, quomodo cauſa prima in efficiendo vel concurrendo ſe accommodet ſecundæ, ut libertatem in ejus actionibus ſervet. Sed utramque tractavi late in Metaphyſica diſputatione 19. ſectione tertia & quarta & de ſecunda plura dixi in libris de auxiliis.

Quatenus ſit vera ſolutio D. Thom.

Obiectioni occurritur.

Solutiones variæ ad ſecundum argumentum.

Prima reiicitur. 8 IN ſecundo argumento fere omnes propoſitiones, ſeu partes ejus in dubium revocatæ ſunt. Nam in primis aliqui negant illam conditionalem eſſe veram: *Si Deus ſcivit Petrum peccaturum, Petrus peccabit*; quia non eſt conſecutio neceſſaria, hodie enim antecedens eſt verum, & conſequens falſum, quia jam Petrus non eſt peccaturus: ſed eſt falſa ſententia & inſtantia frivola. Primum patet, quia quicquid Deus ſcivit, eſt verum: ergo, ſi ſcivit Petrum peccaturum, illud eſt verum; ergo illud erit. Dicetur forte conſequenter, non quicquid Deus ſcivit, eſſe verum, ſed fuiſſe verum. Sed in primis ſaltem ſequitur de illo tempore, pro quo fuit verum, optimam fuiſſe illationem. Si Deus pro hoc tempore ſcivit hoc eſſe futurum, ita erit: ergo pro illo tempore procedit argumentum, quod tunc non fuerit illud futurum contingens, ſed neceſſarium: idemque ſequetur de omnibus futuris pro eo tempore, quo futura ſunt. Et hoc ſolum eſt, quod in argumento intenditur, ac propterea dixi, fugam illam eſſe frivolam; quia ſenſus illius illationis non eſt, quod Deus ſcivit eſſe futurum, ſemper & in ordine ad quodlibet tempus eſſe futurum; ſed pro illo tempore, pro quo ut tale præſcitur vel abſolute, quod in aliqua differentia temporis aliquando erit. Sic ergo neceſſaria eſt illa conſecutio.

Secunda ſolutio. 9 Deinde multi negant minorem ejuſdem argumenti, ſcilicet, hanc propoſitionem, *Deus ſcivit Petrum peccaturum*, eſſe neceſſariam, ſed eſſe contingentem; adeo ut dicant nullam habere neceſſitatem, nec ſimpliciter, nec ex ſuppoſitione, neque in ſenſu diviſo,

ſo,

Digitized by Google

ſo, neque in compoſito; quia licet ſciverit Deus Petrum peccaturum, ſimpliciter poteſt non ſciviſſe, poteſtque Deus facere, ut neque jam ſit, neque unquam in eo fuerit talis ſcientia: imo & Petrus poteſt hoc ipſū facere; nam poteſt non peccare: quod ſi non peccet, faciet ut numquam in Deo fuerit talis ſcientia: ita videntur loqui aliqui Moderni, ut Vega libro ſecundo in Tridentin. cap. 17. & libro 12. cap. 22. & Corduba dicta quæſt. dub. 11. & 12. & Driedo de Concord. 2. p. cap. 2. & 3. & Albertus Pigius lib. 8. de libero arbitrio cap. 1. Tribuiturque hæc opinio multis antiquis, & gravioribus ſcholaſticis, Bonaventur. in 1. d. 38. art. 2. quæſtione 2. & diſtinct. 40. artic. 1. q. 1. Richard. diſtinct. 38. quæſt. 6. Alberto art. 4. Marſil. qu. 40. ad argumenta. Scoto diſt. 39. q. unica. Durand. 38. qu. 3. præſertim eam indicant Nominales, Ocham, Gabriel, & maxime Greg. diſt. 38. quæſt. 3.

Impugnatur in ſenſu quo ſuſtinetur. Sed in prædicto ſenſu non poteſt dicta ſententia ſuſtineri. Primo, quia ad præteritum non eſt potentia: ergo propoſitio de præterito eſt aliquando neceſſaria: illa autem, *Deus ſcivit*, de præterito eſt. Major certiſſima eſt, ut late tractatur in prima parte, quæſt. 25. contra Gregorium in 1. diſt. 42. qui ſolum ſub problemate oppoſitum defendit. Et præterea quicquid in aliis rebus circa eam quæſtionem ſentiatur, tamen in his quæ ad Deum ſpectant, ſeu in ipſo ſunt, nulla veriſimilitudine defendi poteſt propter divinam immutabilitatem. Unde non etiam obſtat, quod Ferrar. 1. cont. Gent. cap. 67. & alii dicunt, illam propoſitionem non eſſe proprie de præterito, ſed de præſenti, quia ſcientia Dei ſemper eſt. Primo, quia licet ſcientia Dei non ſit præterita in hoc ſenſu, ut jam non ſit: tamen quoad ſolam affirmationem vere fuit, id eſt coextitit tempori præterito, & hoc ſatis eſt, ut habeat tantam neceſſitatem, quantam habet quælibet propoſitio de præterito, ut recte Cajetanus dixit dicto artic. 13. Secundo ſaltem non poteſt negari neceſſitas immutabilitatis, ut Ferrarienſis concedit, ſuppoſita ſcilicet veritate illius propoſitionis de præſenti, *Deus ſcit Petrum peccaturum*, quam jam in argumento ſupponimus. Hæc autem neceſſitas æqualis eſt, eandemque difficultatem infert; quia ſi determinata fuit ab æterno divina ſcientia ad judicandum hoc fore, vel non fore; ergo in eo quod ſemel judicavit, omnino neceſſario in æternum ſtabilis perſeverat, juxta illud Pauli 2. ad Timoth. 2. *Firmum fundamentum Dei ſtat, novit Dominus qui ſunt ejus*: non eſt ergo potentia in Deo, vel a ſeipſo auferat, ut ita dicam; ſcientiam, vel ſcientiæ determinationem, quam ſemel habuit: ergo habet illa veritas neceſſitatem omnimodam ex ſuppoſitione. Et præterea eſt in illa ſuppoſitione illa neceſſitas compoſitionis, ſecundum quam dixit Ariſtoteles: *Res quando eſt, neceſſaria eſt*. Unde etiam in rebus creatis, propoſitio de præſenti, ſuppoſito quod ſit vera pro aliquo inſtanti, non poteſt etiam de potentia abſoluta eſſe falſa pro eodem inſtanti: ergo, ſi Deus in ſua æternitate aliquid ſcit, non poteſt facere, ut pro eodem inſtanti illud non ſciverit; neque etiam ut in æternum non ſciat; quia illud inſtans æternitatis in ſe eſt indiviſibile propter intrinſecam immutabilitatem. Tandem, ſi id quod Deus ſemel ſcivit, etiam ſuppoſitione hac facta, poſſit non ſciviſſe, ſequeretur nihil eſſe fixum, & certum in ſcientia Dei; quia adhuc eſſet incertum, an eſſet facturus ne ſciverit, quod ſciviſſe ſupponitur. Quod in revelatione ad extra explicatur, nam eadem eſt ratio de hac propoſitione, *Deus ſcivit Petrum peccaturum*, & de hac, *Chriſtus dixit*: ſi ergo propter contingentiam rei ſcitæ poteſt Deus facere, ut non ſciverit quod ſcivit, propter contingentiam rei revelatæ poteſt Deus facere, ut non dixerit, quod dixit: ergo ex vi illius revelationis non manet certum fore, quod dixit, nam fortaſſe faciet, ut non dixerit. Ergo hæc ſaltem neceſſitas non poteſt negari; hæc autem videtur ſufficere ad vim argumenti: nam, ſi Deus ipſe non poteſt hoc mutare; ergo nec liberum arbitrium humanum poteſt aliquid facere quo hoc mutetur: ergo non manet liberum ad oppoſitum ejus quod Deus ſcivit.

Solutio tertia.

10 Tertio igitur alij conceſſo antecedente, negant conſequentiam. Et hoc videtur ſenſiſſe D. Thom. ſupra, ubi admittit propoſitionem illam, *Deus ſcivit Petrum peccaturum*, eſſe neceſſariam abſolute; de illa vero propoſitione, *Petrus peccabit*, negat eſſe neceſſariam abſolute. Unde ad argumentum virtute reſpondit; negando conſequentiam, quia quando antecedens non eſt cauſa conſequentis, ſed continet aliquid pertinens ad actum animæ, non oportet ut conſequens ſit ita neceſſarium, ſicut antecedens; ſed ſatis eſt, ut quatenus ſubſtat antecedenti, ſit neceſſarium.

11 Hæc vero reſponſio magnas patitur difficultates: nam illa propoſitio, *Deus ſcivit Petrum peccaturum*, non poteſt eſſe ſimpliciter neceſſaria. Primo, quia illa ſola propoſitio eſt ſimpliciter neceſſaria, quæ ex terminorum connexione intrinſecam habet neceſſitatem: illa autē propoſitio non eſt hujuſmodi, ut per ſe notum eſt. Secundo abſolute loquendo, potuit Deus ab æterno non habere ſcientiam talis futuri: ergo propoſitio in qua prædicatur talis ſcientia de Deo, non eſt ſimpliciter neceſſaria. Antecedens patet, quia ſimpliciter potuit illud futurum non eſſe futurum, ſi autem non fuiſſet futurum, non fuiſſet ſcitum a Deo: ergo ſimpliciter potuit Deus non ſcire illud eſſe futurum. Prima vero conſequentia per ſe nota eſt; quia illa propoſitio non affirmat aliquid neceſſario conveniens ſubiecto; & conſequenter, neque habet veritatem ſimpliciter neceſſariam. Tertio, quia ſi illa fuiſſet ſimpliciter neceſſaria, maxime quia eſt vera, & de præterito: ſed hoc non ſatis eſt; tum quia hæc, *Deus voluit creare mundum*, eſt de præterito, & tamen non eſt ſimpliciter neceſſaria, cum libere id voluerit; tum etiam quia propoſitio de præterito non habet veritatem neceſſariam, niſi facta aliqua ſuppoſitione; ut hæc propoſitio, *Adam fuit*, non eſt ſimpliciter vera, niſi quia ſupponitur hanc de ineſſe *Adam eſt*, in aliquo tempore præterito fuiſſe veram; quæ ſuppoſitio non fuit neceſſaria: tum denique, quia, ut ſupra dicebam, in Deo illa propoſitio de præterito æquivalet huic de præſenti, *Deus ſcit*, quia in Deo nihil eſt præteritum: illa autem de præſenti non eſt ſimpliciter neceſſaria, quia res contingens & libera, etiam quando eſt, contingenter eſt ſimpliciter, licet neceſſario ſecundum quid. Tandem quoad hoc recte concludit argumentum; quia veritas illius propoſitionis, *Deus ſcivit*, pendet, ſeu connexa eſt cum veritate alterius de futuro; immo, ut ex dictis conſtat ſupponit veritatem ejus: ergo, vel illa non poteſt eſſe neceſſaria ſimpliciter, vel certe ex ea colligemus alteram eſſe neceſſariam ſimpliciter, quia non eſt talis ex ſuppoſitione ipſius ſcientiæ: nam potius ſcientia ipſa ſupponit veritatem alterius quam e contrario; ergo ex ſe & ex ſuis cauſis neceſſaria eſt.

Quam ſit difficilis ſolutio tertia.

12 Hæ rationes plane concludunt, illam propoſitionem non eſſe ſimpliciter, id eſt, natura ſua neceſſariam: non tamen procedunt contra D. Thom. qui non in illo ſenſu locutus eſt, ſed in alio; ſcilicet propoſitionem illam eſſe *abſolute neceſſariam*: hæc enim ſunt verba ejus. Non autem dixit eſſe ſimpliciter, vel ab extrinſeco neceſſariam: ſunt autem hæc valde diverſa. Dicitur autem propoſitio ab intrinſeco neceſſaria, quæ ex intrinſeca connexione terminorum veritatem habet: quo ſenſu optime probatur argumentis factis, illam propoſitionem neceſſariam non eſſe. Simili modo dicitur propoſitio ſimpliciter neceſſaria, quæ illam hypotheſim, ſeu ſuppoſitionem requirit, ut habeat inſeparabilem veritatem; quod nunquam contingit, niſi quando inter extrema propoſitionis eſt intrinſeca connexio mediata, vel immediata, nam, ſi per ſe illam non habent, neceſſe eſt aliunde ſupponere ut illam habeant; & conſequenter ut aliunde ſupponatur, ut propoſitio aut vera, aut neceſſaria eſſe poſſit. Quapropter iiſdem rationibus optime probatur, dictam propoſitionem non eſſe hoc modo neceſſariam. Quod de omni propoſitione de præterito, in qua termini non habent intrinſecam connexionem, verum eſt; hæc enim propoſitio, *Adam fuit*, non

Notantur aliqua, ut explicetur mens D. Thom. Quibus modis propoſitio poſſit eſſe neceſſaria.

eſt

eſt ſimpliciter neceſſaria: quia, ſi nihil ſupponatur, poteſt eſſe falſa: tamen, quia ſupponitur in aliqua differentia temporis præſentis verum eſſe dicere, *Adam eſt*. ideo ea tali ſuppoſitione dicitur propoſitio illa neceſſaria. Tertio igitur dicitur propoſitio de præterito abſolute neceſſaria, quia, poſtquam ſemel vera eſt amplius falſa eſſe non poteſt. In quo differt a propoſitione de præſenti, & de futuro, etiam cæteris paribus, & pari materia, cum eadem connexione terminorum, ut ſignificavit etiam Anſelmus libro de Concord. præſcient. & prædeſtin. capite primo. Nam, licet propoſitio de præſenti conſtans ex terminis contingenter unitis, ſupponatur vera, poteſt poſtea eſſe falſa, quia poteſt res illa deſinere eſſe: & ſimiliter propoſitio de futuro contingenti vera, poſtquam executioni mandata eſt, deſinit eſſe vera, ſi ſub eadem futuritione proferatur: & ideo hæ propoſitiones, non ſunt abſolute neceſſariæ, etiam ſi ſemel veræ ſupponantur: propoſitio autem de præterito, veritatem quam ſemel habet, inſeparabilem retinet: & ideo dicitur abſolute neceſſaria. Ratio vero hujus neceſſitatis eſt eadem, quæ illius axiomatis, *Ad præteritum non eſt potentia*; ſcilicet, quia poſtquam res ſemel fuit, jam omnino manſit determinata ad unum: & quoad hoc quod eſt aliquando fuiſſe, omnino eſt extra virtutem ſuæ cauſæ, ideoque non manſit in cauſa virtus, ut faciat illam non fuiſſe. Item quia in propoſitione de præterito involvitur illa compoſitio & neceſſitas, ſecundum quam dicitur, omne quod eſt, quando eſt, neceſſe eſt eſſe, involvitur autem cum immutabili habitudine: quia ſi præſens tempus reſpicit, ut præteritum aliud tempus pro quo dicitur res fuiſſe, a fortiori omnia futura tempora reſpicient illud, ut præteritum: & ideo quidquid nunc eſt verum ratione præteriti temporis, a fortiori, & neceſſario erit ſemper verum in omni futuro tempore: quod ſecus eſt in tempore præſenti, & futuro: nam tempus quod nunc eſt præſens, paulo poſt non erit præſens, & tempus quod nunc eſt futurum, paulo poſt non erit futurum, ſed vel præſens, vel jam præteritum; & ideo quod nunc verificatur præſens, vel futurum, non eſt neceſſe, ut in poſterum ſemper verificetur. Sic ergo eſt in propoſitione de præterito abſoluta neceſſitas, & major quam ſit in propoſitione de præſenti, vel de futuro.

13 De hac ergo neceſſitate locutus eſt Div. Thom. Explicatur in vero ſenſu. cum dixit, hanc propoſitionem, *Deus ſcivit Petrum peccaturum*, eſſe abſolute neceſſariam, ut etiam interpretes ejus; Cajet. Ferrar. & alij intellexerunt, & ex ipſa erat res per ſe ſatis nota, & ex aliis locis ejuſdem D. Thom. 1. cont. Gent. cap. 67. & quæſt. 2. de veritat. art. 2. ad 4. & 7. & quæſt. 6. art. 3. ad ult. in quibus locis nullam differentiam facit, ſive de præterito dicatur, Deus ſcivit, ſive de præſenti, Deus ſcit. Nam, licet differentia a nobis poſita vera ſit, in his quæ per ſe tempore menſurantur: tamen in ſcientia Dei, quæ menſuratur æternitate, & ſolum recipit denominationem præteriti, per coexiſtentiam ad noſtrum tempus, non variat neceſſitatem ille ſignificandi modus. Quo etiam, ſeu proportionali modo dicunt multi, hanc propoſitionem, *Angelus eſt*, eſſe abſolute neceſſariam ſecundum intrinſeca principia ejus, ſeu in ordine ad cauſas naturales, & potentiam Dei ordinariam; quia per ſe menſuratur ævo, quod naturaliter non poteſt iterum eſſe, poſtquam ſemel eſt. Igitur in ſe tam neceſſaria eſt illa propoſitio: *Deus ſcit Petrum peccaturum*, ſicut, *Deus ſcivit*, & eandem in præſenti quæſt. ingerit difficultatem, licet quoad nos clarius appareat neceſſitas in propoſitione de præterito propter ſignificandi modum. Propter hanc itaque neceſſitatem conatus eſt D. Thom. conſtituere differentiam, inter propoſitionem illam de præterito, *Deus ſcivit*, *&c.* & aliam de futuro, *Petrus peccabit*, dicens priorem eſſe abſolute neceſſariam, non vero poſteriorem.

Obiectio. 14 Sed inſtabit aliquis primo ex Aug. 26. cont. Fauſtum, c. 4. dicent: *Tam non poſſunt futura non fieri, quam non fuiſſe facta præterita*. Ergo nulla eſt differentia a nobis aſſignata: quia utraque propoſitio, tam de præterito, quam de præſenti ſimpliciter, & ſine ulla ſuppoſitione ſumpta, neceſſaria non eſt: facta vero ſuppoſitione veritatis ejus, utraque neceſſaria eſt, quia jam fit ſenſus compoſitus. Quo modo dixit Anſelm. dict. lib. de Concordia, cap. 1. Deum facere non poſſe ut ſimul non ſit futurum, quod eſt futurum, quia eſſet facere duo contradictoria vera.

Reſpondetur, illud dictum Aug. & hoc Anſelmi Solvitur. eſſe verum reſpectu illius temporis quo res eſt futura, non vero abſolute. Nam pro eo tempore, pro quo res futura eſſe ſupponitur, impoſſibile eſt ſemel facta ſuppoſitione veritatis, ut pro eodem tempore falſa fiat, propter illam compoſitionem, quæ in propoſitionibus de præſenti reperitur, quia quando eſt, neceſſe eſt eſſe. Nihilominus tamen, poſtquam illa veritas de futuro impleta eſt, quando ſcilicet jam res facta eſt, jam ea tunc incipit propoſitio de futuro eſſe falſa, ſicut & propoſitio de præſenti incipit eſſe falſa, mutata exiſtentia rei: at vero propoſitio de præterito ſemel vera, nunquam poteſt iterum falſa eſſe: & ideo dicitur magis abſolute neceſſaria, quam propoſitio de futuro, licet in utraque ſit aliqua neceſſitas compoſitionis.

Adverſus prædicta difficultates nonnullæ.

15 SEd adhuc ſupereſt integra difficultas argumenti, nam hæc neceſſitas abſoluta illius antecedentis, *Deus ſcivit Petrum peccaturum*, ſufficit ad inferendam tantam neceſſitatem in conſequenti, quæ repugnet contingentiæ, nam infert neceſſitatem in re futura reſpectu illius temporis pro quo dicitur eſſe futura: illud autem deberet eſſe tempus contingentiæ ejus, nam quod deinde ſequitur poſt impletam veritatem futuram, impertinens eſt, ut per ſe conſtat: co vel maxime quod ſupra diximus, idem eſſe dicere, Deus ſcivit, ac Deus ſcit rem eſſe futuram, & ſenſum illius dicti non eſſe rem illam eſſe futuram reſpectu cujuſcunque inſtantis, cui coexiſtit ſcientia Dei, ſed ſimpliciter habituram aliquando eſſe, & ideo ſemper eſſe veram & neceſſariam illam propoſitionem, *Deus ſcit hoc vel illud eſſe futurum*: ergo eadem ratione ſemper erit verum ac neceſſarium, talem rem eſſe futuram: ergo tollitur contingētia. Nec ſatisfaciat reſpōſio, quę ſtatim occurrit; hanc ſolam eſſe neceſſitatem compoſitionis, quæ non repugnat effectui libero, & contingenti; quia ſi compoſitio eſt cum re eadem jam exiſtente, vel futura, qualis eſt illa, quando res eſt, neceſſe eſt eſſe; verum eſt non tollere contingentiam: tamen quando eſt cum re extrinſeca, & quæ non eſt in poteſtate operantis, qualis eſt ſcientia Dei, videtur talis compoſitio tollere contingentiam, quia tollit poteſtatem ad utrumlibet, & indifferentiam inferioris cauſæ non ex libero uſu poteſtatis ejus, ſed aliunde ab extrinſeco. Et eadem ratione non videtur ſatisfacere alia reſponſio, quæ eſt frequens apud dictos Scholaſticos; ſcilicet, hanc neceſſitatem in re futura eſſe tantum neceſſitatem conſequentiæ, quæ non repugnat contingentiæ: hoc eſt enim quod argumentum contendit; ſcilicet, neceſſitatem conſequentiæ, quando eſt ex antecedenti extrinſeco, & quod non eſt in poteſtate inferioris cauſæ, inferre in ipſo conſequenti neceſſitatem repugnantem contingentiæ. Denique, vel obſcurior eſt, vel eandem difficultatem habet reſponſio D. Thom. ſcilicet, ſolum ſequi illud conſequens eſſe neceſſarium ut ſubeſt antecedenti, non vero abſolute: nam hoc etiam eſt quod argumentum contendit, nimirum neceſſitatem illam, quam habet conſequens ratione antecedentis excludere contingentiam.

16 Verumtamen, ſi rem ipſam tantum ſpectemus, Solvuntur dicta. facilis eſt reſponſio, ex his quæ de obiecto, & modo hujus ſcientiæ tradidimus, diximus enim hæc futura, non ideo eſſe futura quia ſciuntur a Deo; ſed e converſo, quia futura ſunt; vel, ut purius loquamur, ſuppoſito quod futura ſint, cognoſci a Deo: & ideo concluſimus cognoſci a Deo has veritates in ſeipſis, quia ſuppoſita determinatione futura talium cauſarum, jam eſt veritas in tali obiecto, quam Deus ea infinita perſpicacia ſui intellectus ſtatim intuetur. Illa autem veritas non aliunde ſupponitur, quam ex libero uſu futuro ipſius cauſæ, quæ non ſupponitur futurus ob aliquam cauſam extrinſecam determinantem, ſed ex intrinſeca poteſtate cauſæ proximæ, cum adjutorio ſeu concurſu proportionato cauſæ ſuperioris. Hinc ergo

ad

ad argumentum in forma dicitur, omnes reſponſiones datas eſſe optimas & in eandem fere coincidere. Concedo igitur ex illo antecedente ſequi aliquam neceſſitatem in conſequenti, non tamen neceſſitatem ſimpliciter ſeu abſolutam, ſed tantum ſecundum quid, quæ non repugnat contingentiæ. Quæ optime dicitur eſſe neceſſitas illius compoſitionis, quæ non repugnat contingentiæ, ſeu libertati actus ſeu effectus; quia revera hæc non dicitur neceſſitas compoſitionis propter ſolam ſuppoſitionem ſcientiæ divinæ, ſed potius quia ipſa ſcientia divina ſupponit futuritionem, ſeu veritatem rei futuræ: ut ſupra ex Anſelmo, & aliis Patribus retulimus. Unde, quando communiter dicitur, ſuppoſito quod Deus novit rem eſſe futuram, non poſſe non eſſe futuram in ſenſu compoſitionis, ideo id verum eſt ſine repugnantia libertatis ſeu contingentiæ, quia in illa ſuppoſitione ſcientiæ, virtute ſeu mediate includitur ſuppoſitio objecti ejus; ſcilicet veritatis futuræ. Non eſt ergo illa ſuppoſitio mere extrinſeca, neque eſt omnino independens a libera poteſtate cauſæ proximæ, ſed potius illius futuram determinationem ſupponit, ita ut ſi futura non eſſet, a Deo non fuiſſet ſcita. Et ob eandem cauſam dicitur optime hæc neceſſitas eſſe tantum conſequentiæ & non conſequentis, ſicut eſt illa, ſi res futura eſt, erit, vel ſi eſt, neceſſario eſt: tum quia, ut dictum eſt, in illo antecedenti, Deus *ſcivit*, ſuppoſitio ejuſdem futuritionis includitur: tum etiam, quia hæc ſcientia de qua agimus, non eſt cauſa ob quam res ſit futura, ut ſupra oſtenſum eſt, ſed eſt mera intuitio extrinſeca: unde illa conſequentia quatenus eſt ex ſcientia viſionis Dei, revera eſt a poſteriori, ut ex ſupradictis patet: illatio autem a poſteriori, quantumvis ipſa neceſſaria ſit, non poteſt neceſſitatem conſequentis inferre, quantum ad eſſe ejus, niſi aliunde ex ſe illam habeat, vel ex aliqua ejus proprietate alias oſtendatur: quod hic dici non poteſt, nam hæc ſcientia Dei eſt quid extrinſecum rei futuræ, & non immutat illam magis quam ſcientia humana, vel quam viſio extrinſeca imponit objecto neceſſitatem: his enim exemplis utuntur etiam ſancti citati, præſertim Auguſtinus 3. de libero arbitrio c. 4. & Boetius quinto de Conſolatione, proſa 4. ubi recte dicit hanc ſententiam Dei non eſſe cauſam rei futuræ, ſed ſignum; ideoque non majorem neceſſitatem imponere rei futuræ, quam ſi de illa non haberetur illa ſcientia: nam ſignum oſtendit id quod deſignat, non efficit, aut immutat: ideoque ſtantibus eiſdem cauſis eodem modo eveniret ille effectus, etiamſi per impoſſibile a Deo non ſciretur.

Magis adhuc explicatur mens D. Thom.

17 Tandem in idem redit D. Thomæ reſponſio dicentis, illud conſequens tantum eſſe neceſſarium ut ſubeſt antecedenti: quod ita interpretor, id eſt, quod ſuppoſitur, habere veritatem per quam poſſit objici ſcientiæ Dei. Nam hoc ipſum eſt ſubeſſe illi antecedenti: ita enim ipſe D. Thomas interpretatur dicens: Conſequens intelligendum eſt, prout ſubeſt ſcientiæ Dei, ſcilicet, prout eſt in ſua præſentialitate, id eſt, in ſua præſentia, quæ futura eſſe ſupponitur. Et hoc eſt quod ſubjungit: *Et ſic neceſſarium eſt conſequens, ſicut & antecedens, quia omne quod eſt, dum eſt, neceſſe eſt eſſe*, Igitur hanc neceſſitatem, & illam ſolam ſenſit D. Thom. inferri in illo conſequenti. Unde cum ait, illud conſequens, & antecedens habere eandem neceſſitatem cum ſimili proportione intelligit: ſcilicet, quia ſicut ſcientia illa Dei non neceſſario eſt, ita illud futurum non ex neceſſario futurum, niſi ex ſuppoſitione quod ſit futurum. Imo ex hac eadem ſuppoſitione talis ſcientia neceſſaria eſt, quia non poteſt Deus ignorare quod futurum eſt. Ad hanc vero reſponſionem magis explicandam conſtituit D. Thom. hanc regulam: Quoties in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, conſequens accipiendum eſſe non ſecundum eſſe, quod eſt in ſe, ſed ſecundum eſſe, quod eſt in anima. Quam regulam late impugnat Gregorius, & ſumma impugnationum eſt, quia ex illo antecedenti, *Deus ſcivit Petrum peccaturum*, non infertur tantum Petrum peccaturum in ſcientia Dei: nam hæc non eſſet illatio, ſed nugatoria repetitio: infertur ergo, Petrum peccaturum in re ipſa, ſeu in ſe. Et quoties per ſcientiam res vere & prout in ſe eſt cognoſcitur optime poteſt ex illa inferri, rem eſſe talem in ſe. Et ideo non videtur recte accommodari exemplum, quod D. Thom. affert de re intellecta ab anima, ſi inde inferatur eſſe immaterialem: hæc enim illatio revera non eſt bona, nec ſimilis, quia licet res cognoſcatur modo immateriali, non propterea cognoſcitur eſſe immaterialis. Ad hæc vero & ſimilia reſpondent late Cajetanus, & alii expoſitores D. Thom. Breviter tamen dicitur, regulam D. Thom. intelligendam eſſe quantum ad eas proprietates, quæ attribuuntur conſequenti præciſe ratione antecedentis, ut contingit in exemplo quod adducit. Unde in præſenti non eſt accipiendum illud conſequens, *Petrus peccabit*, ſimpliciter quantum ad ſolam futuram exiſtentiam; nam hoc ſenſu revera infertur rem futuram in ſe: ſed accipiendum eſt quantum ad proprietatem quandam, quæ ex illo antecedenti inferebatur, & tribuebatur conſequenti, nempe quod neceſſario futurum ſit: nam hæc neceſſitas non convenit illi conſequenti prout in ſe futurum eſt, ſed attribuitur illi prout ſubeſt tali antecedenti, ut declaratum eſt.

Greg. impugnatio contra S. Thom.

Ei ſolutio

Aſſertiones quæ ex prædictis colliguntur.

18 ATque ex his infertur primo, non obſtante dicta neceſſitate ſecundum quid illius conſequentis, *Petrus peccabit*: ſimpliciter & abſolute verum eſſe, Petrum habere poteſtatem ad non peccandum, quia illa neceſſitas ſecundum quid non excludit hanc poteſtatem, imo illam ſupponit; quia ſupponit liberam futuram determinationem Petri, ſine qua non poſſet eſſe peccatum: libera autem determinatio ſupponit poteſtatem non peccandi. Quod adeo verum eſt, ut etiam facta illa ſuppoſitione, in tali enuntiatione de futuro quod vera ſit, nihilominus ſimul ſit verum, eſſe, vel futuram eſſe in Petro poteſtatem ad non peccandum; non quod in illo ſit poteſtas ad componendum oppoſitum actum, id eſt, non peccare cum illa ſuppoſitione: quo ſenſu dicimus non poſſe in ſenſu compoſito; quia non poteſt ſimul duo contradictoria facere: ſed quod illa ſuppoſitio non excludat poteſtatem ſimpliciter ad peccandum, vel non peccandum, nec conſtituat illam prout in ſe eſt extra terminos ſuæ potentialitatis, ut ſic dicam, donec in re ipſa peccet. In quo eſt etiam conſideranda alia differentia inter rem contingentem futuram, & præſentem, aut præteritam; nam reſpectu præteriti jam potentia fuit omnino reducta in actum, ita ut jam ille actus ab illa non pendeat quantum ad hoc, quod eſt, effectum illum aliquando fuiſſe: & ideo jam non manet in tali cauſa vera poteſtas, aut libertas ad faciendum ut ille effectus non fuerit: propter quod etiam ille jam dicitur abſolute neceſſarius, ut ſupra dicebamus de propoſitione de præterito. Similiter reſpectu actus, ſeu effectus præſentis, potentia cauſæ eſt in actum reducta, & ille effectus, quatenus jam eſt extra cauſam, non eſt amplius in poteſtate ejus, ut pro illo inſtanti non ſit, licet prius natura, quam prodiret in actum, haberet in ſua poteſtate non efficere illum, & pro eodem inſtanti habeat poteſtatem, ut in tempore futuro non conſervet illum. At vero reſpectu effectus futuri, cauſa eſt ſimpliciter in potentia, & effectus in re ipſa nondum eſt extra virtutem ejus, ideoque talis cauſa abſolute habet poteſtatem, & libertatem ad non faciendum illum effectum pro quolibet tempore futuro, & quolibet inſtanti ejus.

Diſcrimen quod eſt inter rem futuram contingentem cum præterita & præſenti;

Ex qua doctrina declaratur amplius, & optime D. Thom. ſolutio: nam, quia res præterita jam fuit actu poſita; ideo propoſitio de præterito dicitur abſolute neceſſaria, non ſolum ſignificata cum formali compoſitione, qualis eſt hæc; *Res præterita fuit*: ſed etiam ſimpliciter enunciata de re ipſa, ut cum dicimus: *Adam fuit*. Propoſitio autem de futuro ſimpliciter prolata non eſt abſolute neceſſaria ſed contingens; & ut neceſſaria dicatur, oportet addere aliquid quo compoſitio ſignificetur (ut verbi gratia) rem futuram eſſe futuram. Et quoad hoc eadem fere ratione eſt de propoſitione de præſente, quia ſimpliciter prolata, enuntiando effectum de cauſa, ut *Petrus peccat*, non eſt neceſſaria, ſed contingens; quia pro eodem inſtanti præſente libere ſit actus, & effectus prius natura fuit in

Exponitur ultimo mens D. Thom.

ſola

ſola poteſtate cauſæ, quam in ſe: ideoque, ut explicetur neceſſitas, oportet addere aliquid quo indicetur compoſitio, quale eſt illud Ariſtotelis 1. de Interpretatione: *Res quando eſt, neceſſe eſt eſſe.* Quod etiam ſignificavit Anſelmus dict. libr. de Concordia, cap. 1. Solum eſt differentia inter præſens, & futurum, quod præſens effectus in eodem inſtanti durationis eſt jam extra ſuam cauſam, & ideo facta illa ſuppoſitione, jam non eſt poteſtas in cauſa ut faciat illum non eſſe: futurum autem nondum ſupponitur extra cauſam pro illo inſtanti; & ideo pro quocunque inſtanti futuro manet poteſtas in cauſa ad non ponendum effectum. Atque hac ratione addebit D. Thom. alteram partem ſuæ reſponſionis; ſcilicet, ex illo antecedenti de præterito non inferri in conſequenti neceſſitatem, quæ ſit in ipſo prout in ſe eſt, ſed ſolum ut ſubeſt ſcientiæ Dei, ſeu ut eſt in ejus præſentialitate: præteritum enim, & præſens dici poſſunt habere in ſe, & prout in ſe ſunt eam qualemcunque neceſſitatem, quam habent ex ſuppoſitione vel compoſitione, quia id quod ſupponitur, jam eſt, vel fuit in re poſitum: futurum vero, licet etiam habeat ſuam neceſſitatem compoſitionis, nondum tamen dicitur habere illam in ſe, & prout in ſe eſt; quia nondum eſt extra cauſam ſuam in ſeipſo, ſed ſolum in præſentialitate ſcientiæ divinę: ac proinde optime dicitur, ſolum habere neceſſitatem prout ſubeſt illi ſcientię, vel, ut ita dicam, ex ſuppoſitione pręſentialitatis objectivę, non realis exiſtentię. Atque ſic etiam dixit Boetius quint. de conſolatio. proſ. 6. *Idem futurum, cum ad divinam notionem refertur neceſſarium; cum vero in ſua natura perpenditur, liberum prorſus, atque abſolutum videtur.*

explicatur veritas nonnullarum propoſitionum de poſſibili.

20 Ultimo intelligitur ex dictis, quomodo loquendum ſit in quibuſdam locutionibus de poſſibili, quæ in hac materia circumferuntur, ut *homo poteſt non peccare, quamvis Deus ſciat ipſum peccaturum*, vel *poteſt facere ut Deus ſciat ipſum non peccaturum*, & ſimiles. De quibus Gregorius, Marſilius, & alii Scholaſtici locis citatis multa ſcribunt. Breviter tamen poteſt tota res expediri, nam quod ad rem ſpectat, hæ ſunt veræ in ſenſu diviſo; falſæ tamen, ſi includant compoſitionem: quod eſt dicere ſimpliciter & abſolute, & in re hominem habere potentiam ad non peccandum, & nondum reductam ad actum peccati, donec actu peccet; per eam tamen non poſſe fieri ut hęc duo ſimul conjungantur; ſcilicet, quod ipſe de facto & in re non peccet, & quod Deus præſcierit ipſum peccaturum. Unde frequentius hic ſenſus compoſitus fit, quando verbum, *Poteſt*, de præſenti ponitur, & in ordine ad præteritum: ut cum dicitur, poſſe Deum neſcire quod ſcivit, aut poſſe non ſubſequi quod ſemel eſt ſcitum: de præterito autem poſitum verbum, *Potuit*, facilius reddit ſenſum diviſum, ut ſi dicamus: *Potuit Deus neſcire quod ſcivit.* Optimus etiam loquendi modus eſt ille Auguſtini; poſſe ſcilicet hominem non peccare, etiam ſi Deus præſcierit illum peccaturum, non tamen id eſſe facturum: nam ſi eſſet id facturus, Deus præſciviſſet illud & non aliud. Legatur citatis locis, & libr. de Correptione, & gratia, capite ſeptimo, & Anſelmus, Boetius & alii locis citati. Hugo. Victor. lib. primo, de Sacrament. part. 2. cap. decimo ſeptimo & ſequentibus. Vualdenſis in Doctrinali fidei, cap. 25. & ſeq. Atque in hunc modum facile exponuntur nonnullæ locutiones, qualis eſt illa vulgaris, quæ ſolet Auguſtino tribui: *Si non es prædeſtinatus, fac ut prædeſtineris:* quam his verbis apud Auguſt. non reperio; tamen in lib. ſexto Hypognoſtic. in fine ſignificat poſſe hominem ſuis orationibus obtinere gratiam prędeſtinationis: ſed illud poſſet intelligi de gratia quoad executionem, id eſt, de gratia, quam Deus per prædeſtinationem illi dare decrevit. Quomodo dicit etiam Petrus. *Satagite ut per bona opera certam veſtram electionem faciatis.* Itaque, ſi ſemel ponatur, & fiat ſuppoſitio, quod homo ab æterno fuit prædeſtinatus, non poteſt nunc in tempore facere ut ab æterno fuerit prædeſtinatus; tamen ſimpliciter poteſt aliquid facere, quod ſi faciat, ponendum conſequenter erit, illum fuiſſe prædeſtinatum. Sic etiam exponitur illa locutio apud Jerem. 18. *Si egerit gens illa pœnitentiam, agam & ego:* metaphorica enim eſt & eandem habet expoſitionem. Nam, ſi ſemel ponatur, Deũ abſoluto decreto ſtatuiſſe aliquem punire, mutari non poteſt, eſt tamen in poteſtate hominis aliquid facere, quod ſi faciat, conſequenter erit ponendum, Deum non habuiſſe ab æterno tale decretum. Atque adhuc modum erit facile loqui de omnibus.

Tertio argumento ſit ſatis.

21 In tertio argumento eadem attingitur difficultas ſi rem ſpectemus; aliis autem verbis. Duoque in eo petuntur. Primum eſt, an hæc propoſitio vera ſit, *Omne ſcitũ a Deo eſt neceſſarium.* Et reſpondet D. Thomas ſupra eſſe falſam de neceſſitate rei, quia facit ſenſum diviſum; eſſe autem veram de neceſſitate dicti, quia facit ſenſum compoſitum. Quod eſt dicere, ſi ſit ſenſus, rem illam, quæ ſcitur, in ſe eſſe neceſſariam, falſam eſſe locutionem: ſi autem ſit ſenſus, poſita ſcientia Dei, neceſſario eſt verum dicere, illud quod ſcitur, eſſe futurum, ſic eſſe veram; quia ſolum dicit neceſſariam conformationem illarum duarum rerum inter ſe, ſcilicet ſcientiæ Dei, futuritionis rei. Quæ reſponſio ſumi poteſt ex Auguſtino ſeat. Geneſ. ad literam. capite decimo ſeptimo; & ea utuntur Scholaſtic. prim. diſtinct. 38. Sed inſtat D. Thom. nam, quando forma eſt inſeparabilis, neceſſitas ex ſuppoſitione talis formę non ſolum eſt dicti, ſed etiam rei. Et reſpondet hoc eſſe verum quando illa forma eſt intrinſeca diſpoſitio ſubiecti non autem ſi ſit mere extrinſeca, quæ ut ſic rem non immutat: hujuſmodi autem eſt ſcientia Dei, & ideo, quamvis mirabilis ſit, poſtquam ſemel ponitur, non infert ipſi rei neceſſitatem. Quæ reſponſio confirmat ea, quæ hactenus diximus, & ſupponit etiam, hanc neceſſitatem compoſitionis ſupponere in obiecto futuro aptitudinem & veritatem, ut cognoſci poſſit.

Quæ requiruntur ad hoc ut certa ſit ſcientia Dei.

22 Aliud quod in illo argumento implicite petitur, eſt, quomodo divina ſcientia, & obiectum ejus in neceſſitate conveniant, & videtur neceſſarium, ut ſcientia Dei certa, & infallibilis ſit: quia, ſi unum extremum ſemper eodem modo ſe habeat, & aliud mutari poſſit, facile poterit inter illa eſſe difformitas veritati ſcientiæ, & conſequenter certitudini repugnans. Dicendum vero eſt, ad certitudinem ſcientiæ, ex parte obiecti materialis, ſeu rei cognoſcendæ, ſolum requiri veritatem determinatam, & neceſſitatem compoſitionis, quæ illam neceſſario comitatur: nam propoſitio quæ ſemel eſt vera, pro eo tempore, quo vera eſſe ſupponitur, neceſſario vera eſt, neceſſitate ſcilicet compoſitionis: quia non poteſt ſimul vera, & falſa eſſe. Neque præter hanc veritatem aliud deſiderari poteſt ex parte iſtius objecti: quia, ſi talis veritas, prout in ſe eſt, attingatur evidenti & claro lumine, fieri non poteſt ut judicium ſit falſum, quod eſt eſſe infallibile, & certum. Ex parte igitur cognoſcentis requiritur ad certitudinem & infallibilitatem tale lumen, tantaque vis cognoſcendi, ut ſemper veritatem attingat, nec poſſit ab hoc ſcopo diſcrepare ex intrinſeca proprietate ſua: hujuſmodi autem lumen, & vis intelligendi eſt in Deo, & inde oritur in ejus ſcientia, ut ſcientia cujuſcunque rei eſt, neceſſitas illa quoad ſpecificationem, quam in ſolutione primi argumenti declaravimus. Sic ergo eſt neceſſaria conformitas inter judicium divinæ ſcientiæ, de re futura, & futuritionem ejus, quæ conformitas in neutro extremo ſupponit neceſſitatem ſimpliciter, quia ſicut non eſt ſimpliciter neceſſarium rem hanc fore, ita nec eſt ſimpliciter neceſſarium, Deum ſcire illam futuram eſſe: neque etiam requirit illa conformitas in utroque extremo neceſſitatem ejuſdem rationis, ſicut neque veritatem: quia in altero eſt veritas obiectiva ſeu fundamentalis, & in eſſendo: in altero vero eſt veritas judicativa ſeu formalis, & in cognoſcendo: requiritur ergo neceſſitas proportionalis, nimirum quod ſicut in ſcientia eſt hæc neceſſitas nunquam diſcrepanda a vero, ita in obiecto ſit veritas, qua ſuppoſita, jam non poſſit in illo ut ſic eſſe falſitas: Atque hoc modo optime concordant inter ſe infallibilis veritas ſcientiæ divinæ, & veritas obiectiva futuri, ſimpliciter quidem contingens, neceſſaria vero ex ſuppoſitione prædicta. Atque hæc ſint ſatis de præſenti libro.

LIBER SECUNDUS.

DE SCIENTIA QUAM DEUS HABET DE FUTURIS CONTINGENTIBUS SUB CONDITIONE PROPOSITIS, PRIUS RATIONE QUAM DE IPSA CONDITIONE ALIQUID ABSOLUTE DECERNAT.

HÆC futura, de quibus præſens diſputatio inſtituitur, etiam conſiderantur potiſſime in cauſis liberis, nam in cauſis neceſſario agentibus neceſſitatem habent, ut facile intelligi poteſt ex dictis initio ſuperioris libri: ſignificantur autem a nobis his communibus locutionibus: *Si Petrus hic nunc adeſſet, hoc faceret*; & ſimilibus, quibus indicamus quid fuiſſet ſecutum ex libera voluntate talis perſonæ, ſi hic & nunc cum talibus conditionibus eſſet conſtituta, & applicata ad operandum. De quibus propoſitionibus, ſeu obiectis non eſt dubium quin obiective, &, ut loquamur more noſtro, per modum ſimplicis apprehenſionis ſint in intellectu divino, cum poſſint eſſe in angelico, & ſuo modo in humano. Et patet facile reſpectu perſonarum poſſibilium, quæ nunquam futuræ ſunt: nam in Angelo (verbi gratia) nunquam futuro obiectum eſt aptum apprehendi, an vellet hoc vel illud, ſi crearetur; an peccaret, vel non peccaret, &c. Et eadem ratione in perſonis aliquando futuris reſpectu earum occaſionum in quibus de facto nunquam invenientur, ſimiliter eſt obiectum apprehenſibile, quid egiſſet (verbi gratia) Adam, ſi prius quam Eva immediate ab ipſo dæmone tentatus fuiſſet. Reſpectu vero earum occaſionum, & actionum, quæ de facto ſunt aliquando futuræ, poteſt hæc apprehenſio ſecundum rationem præintelligi in ſimplici Dei intelligentia prius quam per ſuam voluntatem aliquid circa talem effectum definiat, aut permittat. De his ergo futuris ſic apprehenſis videndum in primis eſt, an cognoſcantur a Deo, id eſt, an præter illam ſimplicem apprehenſionem cognoſcat alterutram partem illius conditionalis eſſe veram: & in hac parte declaranda fuſius immorabimur, quam in præcedenti libro in ſimili quæſtione: quia hic non eſt veritas tam conſtans in doctrina fidei: neque eſt controverſia ſolum cum Philoſophis, vel hæreticis, ſed etiam cum Catholicis, & Theologis, præſertim recentioribus: nam antiqui pauca de hac controverſia diſtincte tractarunt: cujus rei cauſam in diſcurſu operis aperiemus. Poſtea vero, ſi Deus hanc ſcientiam habet, quomodo a nobis intelligi poſſit, declarabimus. Quod hic brevius & facilius præſtabimus quam in ſuperiori libro, quia omnia, quæ de hoc puncto dicta ſunt, ad rem præſentem cum proportione ſunt applicanda. Atque ex his etiam obiter conſtabit, quam neceſſaria ſit hæc ſcientia ad divinæ providentiæ perfectionem, & ad efficaciam gratiæ, & motionis ſeu concurſus divini cum libertate arbitrij concilianda.

CAPUT PRIMUM.

Refertur opinio negans habere Deum certam ſcientiam horum futurorum, & contraria ex Scriptura oſtenditur.

Quorundam ſententia. 1 DOctores, qui has conditionatas propoſitiones, aut falſas aut indeterminatas quoad veritatem: vel falſitatem exiſtimant, conſequenter docent, poſſe quidem Deum conjectare aliquo modo quid cauſa libera faceret ſi in tali occaſione cum his vel illis conditionibus conſtitueretur; non tamen certa & infallibili ſcientia, id cognoſcere: atque adeo poſſe quidem judicare quid foret veriſimilius, vel probabilius in tali eventu, non tamen definitum judicium ferre, hoc eſſet, aut erit, ſi illud fiat ſeu fieret. Hanc ſententiam ſic expoſitam apud antiquos Theologos non invenio; eam tamen docent his temporibus aliqui Moderni, & ex Scriptoribus inſinuat illam Cather. opuſc. de Præd. part. 2. circa finem, & indicat etiam Janſenius cap. 47. Concord. tractans illud. *Si in Tyro & Sidone, &c.* & quidam alij.

Fundamentum eorum. Fundamenta hujus ſententiæ ad quatuor capita revocantur: ad auctoritatem Scripturæ, quæ de his contingentibus loquitur tanquam de re dubia, addens particulam *Forte*, & *Forſan*: auctoritatem ſanctorum Patrum: auctoritatem etiam Scholaſticorum: item ad rationes. Quæ omnia commodius afferemus tractando ſimilia capita pro contraria ſententia, & ſingula ſingulis conferendo.

Vera ſententia. 2 Nobis contraria ſententia maximum in Theologia fundamentum habere videtur: ideoque veriſſimam illam eſſe, & ab omnibus recte de divinis ſentientibus docendam eſſe cenſemus; nimirum, certa & infallibili ſcientia comprehendere Deum de omnibus cauſis liberis, non ſolum quid facere poſſent, ſed etiam quid eſſent facturæ, ſi cum his vel illis conditionibus crearentur, & operari ſinerentur, etiam ſi vel creandæ non ſint, vel de facto non ſint permittendæ cum talibus circumſtantiis operari. Hæc igitur aſſertio ex divinis Scripturis in hoc capite probanda eſt. Sunt autem pleraque teſtimonia Scripturæ ſacræ, quæ licet habeant ſuas reſponſiones & evaſiones propter quas non faciunt certam fidem, tamen ſi ſyncere & proprie intelligantur, & omnia inter ſe conferantur, ſimulque Sanctorum expoſitiones ponderentur, faciunt vehementem perſuaſionem.

Probatur ex Scriptura ſacra. Primum teſtimonium ex 1. Reg. 3 Et in primis incipio a vulgari teſtimonio 1. Reg. 23. ubi David conſuluit Deum, an ſi maneret in civitate Ceilæ, venturus eſſet Saul, & an ſi ipſe maneret, & ille veniret, ac circumdaret civitatem, Ceilitæ eſſent illum tradituri; & ad utrumque reſpondit Deus. *Et Saul veniet, & hi tradent te*. Quo audito, aufugit David, & neque Saul venit, neque Ceilitæ tradiderunt David. Tota igitur veritas illius revelationis poſita eſt in illis conditionalib. *Si expectaveris, veniet Saul: ſi Saul venerit, tradent te*, quæ ſunt liberæ & contingentes. Atque ita ſimpliciter intellexerunt hunc locum Abul. q. 13. & Dionyſ. Cartuſian. & Nicolaus de Lira ibi: qui addit expreſſe, conditionalem fuiſſe revelatam, quæ ad ſui veritatem non requirit, ut aliquid in eſſe ponatur.

Prima præfati teſtimonii evaſio. Nihilominus ad vitandam efficaciam hujus loci multa excogitata ſunt. Unum eſt, revelari quidem ibi futurum contingens, ſed in cauſa aliqua, ex qua neceſſario ſequeretur, ſi conditio eſſet poſita, quod eſſe poteſt ſine repugnantia: licet enim cauſa libera ſit, poſito tamen uno actu libero, poteſt alius neceſſario ſequi: ita ergo in præſenti dici poteſt, Saulem talem habuiſſe diſpoſitionem liberam ſuę voluntati traditam, ut viſa illa diſpoſitione non tanquam conditionaliter futura, ſed tanquam præſente, in ea cognoverit Deus, quod ſi David non aufugeret, infallibiliter Saul ex vi talis affectus iret ad capiendum illum. Et idem proportionabiliter dicendum eſt de Ceilitis, ita, videlicet, fuiſſe affectos, vel timore Saul, vel amore ſuæ civitatis, ut oblata illa occaſione, ex illo affectu orireur infallibiliter talis effectus.

Rejicitur evaſio prædicta. 4 Hæc reſponſio habet aliquid ſubtilitatis; in primis tamen omnino voluntarie eſt conficta ſine fundamento in Scriptura. Deinde aſſumit aliquid, poſſibile quidem, ſed non admodum veriſimile, quia ad cognoſcendum infallibiliter novum effectum liberum in prævio aliquo affectu, non ſatis eſt videre talem affe-

ctum

ctum in voluntate pro aliquo tempore, ſed videre neceſſe eſt, affectum illum durare in tali voluntate uſque ad id tempus pro quo videtur, vel prædicitur futurus talis effectus. (Verbi gratia) ſi quis nunc hora ſexta ſit in actuali odio ſui inimici, & cum efficaci propoſito ſumendi vindictam, non poterit in tali affectu cognoſci, quod ſi hora decima, occurrat ei inimicus cum omni occaſione ſumendi vindictam de illo, ſumet illam, niſi ſimul videatur ille affectus ut durans uſque ad illam horam; quia poteſt facile mutari voluntas; neque hic effectus ſequitur infallibiliter ex illo affectu ut præceſſit, ſed ut ſimul eſt cum ipſo effectu. At vero in noſtro caſu & revelatione facta David, non eſt veriſimile, aut Saul, aut habitatores Ceilæ perduraſſe in illa actuali cognitatione, & actuali odio, vel alio ſimili actu pro illo tempore, pro quo futurus eſſet ille effectus, ſi David Ceilæ permanſiſſet. Quin potius credibilius eſt, poſtquam David aufugit, Saul & cæteros ad res alias attendiſſe. Imo ex diſcurſu Scripturæ id colligi poteſt. Nec vero ſatis eſt, quod habituale ſeu radicale odium perſeveraverit; quia, eo non obſtante, poteſt voluntas mutari. Ulterius addo, per ſe eſſe valde indecens, & minus probabile coarctare veritatem vel poſſibilitatem divinæ revelationis ad illas anguſtias. Quid enim reſpondere poſſet Deus, ſi Saul tunc dormiret, aut alia de cauſa nullum actum circa illud negotium haberet? Unde confici tandem poteſt ſatis probabilis ratio, nam David, qui ita conſulebat Dominum, certo ſupponebat, & credebat non poſſe latere Deum in ullo caſu, neque in ullo eventu, quid in eo negotio facturus eſſet Saul, ſi ipſe exſpectaret: ideo enim abſolute & ſimpliciter percunctatus eſt. Ergo vel fatendum eſt ita eſſe, quod intendimus: vel David etiam ex ignorantia interrogaſſe: vel certe non interrogâſſe ſimpliciter, prout verba ſonant, ſed quid facturus eſſet Saul ſecundum præſentem affectum, quem tunc habebat. Unde etiam fit, potuiſſe eventum accidere, in quo Deus non potuiſſet reſpondere interrogationi ſibi factæ: ſi (quod erat poſſibile) Saul nullum haberet affectum, ex quo id certo colligi poſſet. Reſponſurus ergo eſſet Deus, ſi verum eſſet prolaturus, ſe neſcire: hoc tamen aut illud conjectare, quod quam ſit abſurdum, per ſe notum eſt.

Secundum teſtimonium ex Matth. 11.

5 SEcundo contra prædictam evaſionem, & in ſententiæ propoſitæ confirmationem adjungo teſtimonium aliud commune ex Matth. 11. *Væ tibi Corozain, væ tibi Bethſaida, quia, ſi in Tyro & Sydone factæ eſſent virtutes, quæ in te factæ ſunt, olim in cilicio, & cinere pœnitentiam egiſſent.* Cui teſtimonio nullo modo poteſt accommodari præcedens expoſitio: quia in Tyriis & Sidoniis nulla actualis diſpoſitio excogitari poteſt, ex qua Chriſto ibi prædicante & faciente miracula, neceſſario conſequeretur, *ut in cilicio & incinere pœnitentiam egiſſent.* Præſertim cum illi eſſent Gentiles, & aut veram Dei cognitionem non haberent, aut certe non ſupernaturalem; neque etiam infuſam diſpoſitionem voluntatis, ex qua vera pœnitentia neceſſario ſequeretur. Nec diſſimilis eſt

Tertium Teſtimonium Ezech.

locus alius apud Ezech. cap. 3. *Non ad populum profundi ſermonis, & ignotæ linguæ tu mitteris, & ſi ad illos mittereris, audirent te.*

Adverſariorum ad prædicta teſtimonia reſponſio prima.

6 Ad hæc vero & ſimilia teſtimonia adhibentur aliæ reſponſiones. Prima, Chriſtum Dominum (verbi gratia) non id dixiſſe, quia ita revera futurum eſſet, neque ex præſcientia talis futuri conditionati, ſed ſolum phraſi quadam, & uſitato modo loquendi, & veluti per exaggerationem quandam, ad declarandum, quanta obligatione tenerentur Judæi ad credendum ipſi. Sicut quando amicus rogat amicum, ut aliquid faciat, ſi id nihilominus neget, dicere quis ſolet, ſi ab inimico petiiſſem, mihi conceſſiſſet. Ita fere

Rejicitur.

Janſen. c. 47. Conc. ſed eſt nimis libera expoſitio. Primum enim illi obſtat generalis regula interpretandi Scripturam cum proprietate ſi fieri poteſt. Secundo obſtat, quia non parum derogatur hoc modo veritati verborum Chriſti & Prophetiæ revelationi, vel ſaltem certitudini, quia ſi hoc modo licet proprio arbitrio interpretari, vix erit aliquid firmum in Scriptura. Tertio obſtat communis expoſitio Hier. in Ezech. & in Matth. Greg. Anſel. & D. Th. qui in catena citat etiam Remigium. Sed optime inter omnes Aug. lib. 2. de bon. perſev. c. 9. ait. *Numquid dicere poſſumus, Tyrios & Sidonios talibus apud ſe virtutibus factis credere noluiſſe? cum eis Dominus atteſtetur, quod acturi eſſent magnæ humilitatis pœnitentiam.* Unde c. 10. duas veritates ex hoc teſtimonio colligit. Prima eſt, non judicari homines ex his quæ acturi eſſent, ſi hoc vel illud ejs accideret, quamvis hoc Deus noverit; ſed ex his quæ faciunt. Secunda eſt, prævenientem gratiam interdum negari eis, quos Deus noluit bene fuiſſe illa uſuros: dari autem eis, qui male uſuri ſunt quo dicit eſſe unum ex maximis divinæ prædeſtinationis myſteriis. Similia fere repetit in Ench. cap. 93. ubi ponderentur illa verba. *Apertiſſime namque Deus dicit: Væ tibi Corozain &c.* Similiter Proſper in reſponſ. ad excepta Genuenſ. reſp. 8. (exponens prædictum locum Matth. & verba Auguſt. lib. 2. de bon. perſev. cap. 14.) inter alia inquit: *Nos etiam ſi rationem fati, & profunditatem judicii ejus penetrare non poſſumus manifeſtiſſime tamen ſcimus, & verum eſſe quod dixit, & juſtum eſſe quod fecit.*

7 Ex quibus verbis ſatis aperte rejicitur alia, nec magis probabilis, nec minus libera expoſitio; hujuſmodi, ſc. revelationibus, non prædici effectum infallibiliter futurum, etiam poſita conditione; ſed ſolum revelari ad id, ad quod cauſæ ſunt magis propenſæ. Secunda evaſio. Unde ſenſus revelationis erit, ita eſſe veriſimilius futurum. Poteſtque hæc expoſitio duplici conjectura ſuaderi. Prima eſt, quia ſæpe in hujuſmodi revelationibus in Scriptura additur particula *forte*, vel *fortaſſe*, ut denotetur incertitudo Prophetiæ. Poſterior eſt, quia in Prophetiis comminatoriis ſeu promiſſoriis ſæpe neceſſe eſt uti hac expoſitione, & ſubintelligere conditionem, ſcilicet, ſi cauſæ non moveantur: ergo etiam in præſenti id fieri poteſt. Hæc expoſitio nulla ratione admittenda eſt: nam, ut in ſimili notavit Confutatur Aug. cont. Don. lib. de unitate Eccl. c. 9. multum derogat veritati Scripturæ & certitudini Prophetiæ hæc licentia interpretandi Scripturam addendo illi aliquid, vel ſubintelligendo pro uniuſcujuſque arbitrio. Præſertim quia Deus in prædictis locis non dicit, veriſimile eſt, hoc eſſe futurum; ſed ſimpliciter, hoc erit, ut in teſtimonio primo citato tam abſolute reſpondit Deus, ſicut David interrogavit. Secundo in aliis locis additur etiam particula denotans certitudinem, per quam explicantur alia teſtimonia. Exod. enim 34. dictum fuerat: *Nec uxorem de filiabus eorum accipies, ne poſtquam illæ fuerint fornicatæ, fornicari faciant filios tuos.* Et Deuteronom. ſeptimo additur: *Quia ſeducet filium tuum, ne ſequatur me.* Rurſus tertio Regum undecimo amplius declaratur: *Certiſſime enim avertent corda veſtra, ut ſequamini Deos alienos.* Aliis item locis tam abſolute prædicuntur hæc futura conditionata, ſicut abſoluta. Eſt notandus Joan. 5. *Si alius venerit in nomine ſuo illum accipietis.* Unde Sancti colligunt Judæos credituros Antichriſto, & tamen prædictio illa in rigore tantum conditionalis erat. Item quod Joan. 6. de Chriſto dicitur: *Cum ſciret quia venturi eſſent ut facerent eum Regem, &c.* De hac ſcientia ab omnibus intelligitur. 3. ex Patribus citatis, præſertim ex Auguſtino & Proſpero conſtat, has prophetias eſſe certas & indubitatas, & idem docent omnes expoſitores, quos citavi, ſuper Matth. & ibidem Abul. quæ. 52. & gl. Quarto: quia alias fere non haberent majorem certitudinem hæc divina oracula, quam oracula dæmonis; potuiſſetque David, etiam poſt divinum reſponſum, ſine peccato dubitare: quod videtur valde falſum. Sequela probatur quoad primam partem; nam quoad alteram per ſe nota eſt: quia, ſicut Deo nota eſt natura & propenſio noſtræ voluntatis, ita eſt etiam dæmoni. Unde etiam poteſt probabiliſſime conjectare, quid in tali occaſione faciet liberum arbitrium, & quamvis divina cognitio ex parte cognoſcentis perfectior ſit, tamen etiam dæmon comprehendit voluntatem ſaltê quoad naturalia: & in ordine ad actus malos habet quendam exceſſum, in quantum ipſe poteſt ad illos inſtigare, & magna vi incitare ad illos.

7 Quin-

Particula forſan, quid in futurorum prædictionibus in Scripturis denotet.

7 Quinto (ut reſpondeamus conjecturis in contrarium) magna deceptio eſt exiſtimare, quando in ſcriptura additur particula, *Forſan*, aut ſimilis id fieri propter incertitudinem divinæ ſcientiæ, quod ubiq; ſancti Patres negant; Hieron. Ezech. 2. & Jer. 26. *Verbum* (inquit) *ambiguum forſitan, majeſtati Dei non poteſt convenire, ſed noſtro loquitur affectu, ut liberum homini ſervetur arbitrium*. Similia habet Theodor. eiſdem locis: *Non ignorandi* (inquit) *verbum eſt*. Et Ambroſ. l. 2. de pœnit. c. 5. idem tractans, infert ut abſurdum: *Dicant ergo, Dominum ignoraſſe quid eſſet futurum*. Idem Euſeb. l. 6. de præpar. c. 9. Chryſoſt. tractans illud Matth. 21. *Verebuntur forte filium meum*. D. Thom. cum Remigio & aliis Matth. 11. In cujus confirmationem adduci poteſt, quod in rebus etiam certiſſimis additur interdum ſimilis particula, *Forte*. Joan. 8. *Si me ſciretis, forſitan & Patrem meum ſciretis*. Et Joan. 5. *Si crederetis Moyſi, forſitan, & mihi*. Actor. 8. *Pœnitentiam age, ſi forte remittatur tibi*. Igitur hæc particula interdum additur, alicujus myſterii ſignificandi cauſa, ſcil. vel ad denotandam arbitrii libertatem, ut Hieronym. & alii afferunt: vel ad ſignificandam difficultatem talis effectus, ut ait Gregor. homil. 18. in Ezechielem. Interdum vero (ait Ambroſ. ſupra) eſt phraſis & modum loquendi Scripturæ, quæ humano more ad homines loquitur, quod ſignificavit etiam Auguſt. tract. 37. in Joan. & Enarrat. in Pſal. 2. circa illa verba: *Ne quando iraſcatur Dominus*. Ulterius in Græcis codicibus ſæpe eſt particula, quæ certitudinem potius, quam ambiguitatem denotat, & verti poſſet: *Utique ſane, &c.* ut notat Abulenſ. & Janſen. ſupra Carthuſ. & Titelm. Matth. 11. Card. Tolet. Joan. 45. & 8.

Ultima confirmatio prædictæ veritatis.

Ultimo ex propheticis comminatoriis & promiſſivis hæc veritas potius confirmatur: nam illæ etiam ſunt infallibiles, & non conjecturales: ſunt quidem etiam conditionatæ, tamen in eo ordine infallibilitatem habent, quia ſi conditio impleatur, & præmium etiam, aut pœna infallibiliter conferetur: ergo ſimiliter in præſenti revelatio illa conditionata ut ſic, debet eſſe infallibilis ſaltem ſub conditione.

Tertia reſponſio adducta.

8 Quamobrem dicunt alii eſſe quidem infallibiles has revelationes, habere tamen infallibilitatem in cauſa; quia non revelantur effectus in individuo, & in particulari cum omnibus circumſtantiis; ſed ſolum in communi & confuſe: hoc autem modo poteſt certo cognoſci effectus contingẽs in cauſa ſua, ut facile poteſt exemplis oſtendi. Sed hæc reſponſio non ſatisfacit prædictis teſtimoniis, nec declarat ſatis perfectionem ſcientiæ, & revelationis divinæ. Primo enim in aliquibus locis, prædicantur actus liberi ſatis in particulari, ut in facto Saul & David. Secundo, quando cauſa, etiam in communi ſumpta, eſt indifferens vel propenſa potius in contrarium, non poteſt in ea certo cognoſci effectus oppoſitus: v. g. quod Adam eſſe peccaturus, & conſenſurus tali tentationi, non poterat cognoſci in cauſa, etiam abſtrahendo a circumſtantia, quia ita erat recte inſtitutus, ut longe facilius eſſes illi non peccare, magiſq; eſſet ad hoc propenſus: oſtendemus autem inferius hæc etiam futura a Deo cognoſci, & in exemplis adductis videtur eſſe hujuſmodi, quod de Tyriis & Sidoniis Chriſtus revelavit: nam, ut ſupra dicebam, in eis nulla erat diſpoſitio ad pœnitentiam, unde conſiderata illa cauſa, prout tunc erat diſpoſita ad talem effectum, vel magis erat repugnans, quam propenſa, vel certe omnibus penſatis, ad ſummum erat indifferens. Tertio deniq; magna imperfectio tribuitur Deo, cum exiſtimatur, vel ipſius cognitionem in illa confuſione ſiſtere, & non clare, & in particulari videre, quibus in individuis accideret id, quod de communitate aliqua revelat; vel certitudinem ſcientiæ, & revelationis ejus non eſſe majorem, quam ſit illa, quæ ex cauſis ſic confuſe conceptis accipi poteſt.

Teſtimonia confutantur.

Quarta refellitur.

9 Atq; hinc ulterius rejicitur aliorum reſponſio dicentium, ſolum prædici futura, quæ in quadam motione Dei efficaci cognoſci poſſunt. Primum enim hoc non pertinet ad quæſtionem, an hæc cognoſcantur, quam modo tractamus: ſed ad quæſtionem, quomodo hæc cognoſcantur, quam infra diſputabimus. Deinde refellitur duplici ratione. Prima, quia talis motio efficax, vel ſupponit hanc ſcientiam, & ita non poteſt eſſe ratio illius; vel ſi illam non ſupponit, non poteſt eſſe efficax, quin phyſice prædetermine voluntatem, & conſequenter cum libertate pugnet, ut ex tractatis libris præcedentibus ſatis conſtat. Secunda eſt, quia hæc motio efficax, qualiſcunq; illa ſit, non datur niſi ad opera bona: Deus enim ad malum non movet, ut ſecundo libro fuſe demonſtratum eſt: in prædictis autem teſtimoniis non ſolum prædicuntur opera bona, ſed etiam peccata ſub his vel illis conditionibus: non ergo fundatur illa prædictio & præſcientia in tali motione. Minor conſtat in facto Saul: & addi poteſt ſimile de Pharaone Exodi 3. *Ego autem ſcio, quod non relinquet vos Pharao; niſi per magnam manum*: & infra: *Ego extendam manum meam, &c.* In quibus verbis una vel potius duplex propoſitio conditionalis cognita involvitur, ſcil. quod per ordinaria media, vel auxilia, ſi adhiberentur, Pharao non eſſet movendus ad dimittendum populum, & quod per magna ſigna eſſet permovendus. Quem locum ita videtur exponere Auguſt. de Præd. grat. c. 7. ubi concludit: *Vox Dei eſt, quæ Pharaonis voluntatem, ſicut prævideret, indicabat*. Et per idem præſcientiæ genus declarat ibidem Pharaonis indurationem dicens: *Alta Deus præſcientia ſua luce præſcivit, Pharaonem non fuiſſe mutandum, etiamſi talia ſigna fierent*.

Quinta improbatur.

10 Unde tamen improbabile etiam eſt, quod quidam convicti prædictis teſtimoniis aſſerunt, Deum quidem cognoſcere aliqua ex his conditionatis, quæ revelavit, non tamen omnia, ſed fortaſſe illa, quæ ſpeciali modo præordinavit, voluit, aut permiſit. Eſt enim hoc plane voluntarium & falſum, oſtendimus enim in omni genere actionum liberarum, habere Deum hanc ſcientiam, ſcil. in bonis & in malis, in naturalibus & ſupernaturalibus, in communi & in particulari: ergo nulla probabili ratione poteſt hæc ſcientia limitari ad quædam, & non ad omnia extendi. Maxime, quia oſtendemus non poſſe hanc ſcientiam fundari in præordinatione, & multo minus in permiſſione: quia effectus permiſſus ex vi permiſſionis non eſt infallibiliter futurus, niſi hæc ſcientia ſupponatur, ut in 2. lib. declaratum eſt.

11 Tandem adjungere poſſum, quod modus loquendi ex hac conditionata præſcientia eſt adeo frequens in Scriptura, ut plane conſtet & generalem eſſe hanc præſcientiam in omni genere effectuum, & actuum liberorum, & Deum illa maxime ut in ſuæ providentiæ gubernatione, (v. g.) enim Gen. 11. dicitur: *Ecce unus eſt populus, & unum eſt labium omnium, cœperuntq; hoc facere, nec deſiſtent a cogitationibus ſuis donec eas opere compleant*. In his verbis clatum eſt ſubintelligi conditionem, ſcil. niſi impediantur, vel ſi non confundatur lingua eorum; unde ſubditur: *Venite igitur deſcendamus & confundamus linguam eorum, &c.* Ecce ex illa præſcientia conditionata providit Deus talem medium, quo illorum hominum conatus impediret. Eſt etiam optimus locus ille Matth. 24. *Niſi breviati fuiſſent dies illi non fieret ſalva omnis caro, ſed propter electos breviabuntur dies illi*. Prænovit ergo Deus etiam electos fuiſſe tribulatione ſuperandos, ſi eſſet diuturnior; & ex hac præſcientia providit, ut brevi tempore duraret. Unde conſtat ex hac præſcientia providere Deum electis ſuis ſumma liberalitate & gratia opportuna remedia, quibus vel non cadant, vel ſi ceciderint, liberentur. Atque hac ratione Sancti homines divinæ gratiæ, & providentiæ attribuunt, quod ab iis periculis, aut tentationibus liberentur, aut præveniantur, in quibus ſcit Deus fuiſſe lapſuros, ſi in ea inciderent, juxta illud Sap. 4. *Raptus eſt, ne malitia mutaret intellectum ejus, &c.* Et illud Iſai. 1. *Niſi Dominus reliquiſſet nobis ſemen ſicut Sodoma fuiſſemus, &c.* Similia frequenter in Scriptura occurrunt.

12 Neque contra hanc primam probationem aliquid poteſt ex Scriptura objici, quod difficultatem habeat: nam, quod de particula *Forte*, & de comminationibus adduci poterat, jam declaratum eſt. Solum poſſunt movere verba illa Exod. 14. ubi Deus dans Moyſi ſigna, per quæ induceret populum ad credendum, ſic inquit: *Si non audient ſermonem ſigni prioris, credent verbo*

ſigni ſequentis: quod ſi nec duobus his ſignis audierint, credent tertio. Qui loquendi modus videtur indicare incertitudinem eventus priori poſita conditione vel ſecunda.

Reſpondetur, hoc teſtimonium, vel non obeſſe nobis vel potius prodeſſe: quia illa futura non erant utcunq; conditionata; ſed ponenda in re: non ergo ignorabat Deus, quem effectum habiturum eſſet primum ſignum, ſecundum, & tertium. Senſus ergo eſt, quoſdam fuiſſe credituros in primo ſigno, & non alios; deinde alios fuiſſe credituros in ſecundo & tandem omnes in tertio: & ideo, quia hoc prævidit Deus, ut abſolute, vel etiam ſub conditione, omnia illa ſigna dedit. Et hactenus de Scripturæ teſtimoniis.

CAPUT II.

Ex doctrina Sanctorum Patrum oſtenditur, habere Deum certam ſcientiam futurorum contingentium conditionatorum.

1 SI varios loquendi modus in Sanctis Patribus accurate obſervemus, non obſcure, ut opinor, conſtabit, eos non minus certos fuiſſe de hac ſcientia Dei, quam de abſoluta ſcientia futurorum contingentium. Et primo ſummo argumentum es illa quæſtione, quam ſæpe proponunt, cur Deus creaverit angelos, vel Adam, eiſq; præceptum impoſuerit, cum præſciret, illos fuiſſe peccaturos? In hac enim interrogatione aperte eſt quæſtio de ſcientia conditionata, & non de abſoluta: nam præſcientia abſoluta ſupponit permiſſionem: ergo non potuit Deus tale peccatum permittere cum abſoluta præſcientia ejus: multoq; minus potuit illam abſolutam præſcientiam habere ante voluntatem creandi Adam: ergo, ſi ſermo eſſet de hac præſcientia abſoluta, facilis eſſet ad quæſtionem reſponſio, negando quod aſſumit; quia quando Deus habuit voluntatem creandi Adam, nondum intelligitur habuiſſe illam præſcientiam. Sancti autem Patres non ita reſpondent, ſed admittunt præſcientiam futuri peccati ante illam voluntatem creandi Adam, & reſpondent, nihilominus ea ſua bonitate voluiſſe creare illum: aperte igitur loquuntur de ſcientia conditionata.

Prima probatio ex Patribus.

2 De qua re eſt optimum teſtimonium apud Hieron. dial. 3. cont. Pelag. ubi refert hoc Marcionis argumentum. Vel præſcivit Deus hominem in paradiſo poſitū, mandatum tranſgreſſurum, vel non præſcivit. Si præſcivit Deus, non peccavit homo, quia non potuit divinæ ſcientiæ reſiſtere. Si non præſcivit, cum aufert præſcientiam, aufert & divinitatem. Reſpondet Hierony. & præſciviſſe Deum, & peccaſſe hominem; quia ita Deus præſcivit, ut eum in ſua libertate reliquerit. Hoc idem argumentum Marchionis copioſius tractat Tertull. l. 2. contra Marcionem a cap. 1. uſq; ad 7. & ex illo aperte conſtat ſermonem eſſe de ſcientia conditionata, quæ antecedit voluntatem creandi, & ſimul numeratur a Tertulliano cum bonitate & potentia Dei; & dicit ab his tribus procedere divinam providentiam, permiſſionē, creationem, &c. Idem argumentum tractat Gregor. Niſſen. magna Catech. cap. 7. negans ſequi, Deum eſſe auctorem mali, propterea quod hominem creare voluerit, quem præſciebat peccaturum. Juſtin. etiam qu. 78. & Iren. l. 4. cont. hæreſ. cap. 75. ad finem, Gregor. item Nazian. orat. 42. in fine: *Mandatum* (inquit) *accipimus, ut eo ſervato gloriam aſſequeremur, non quod Deus id, quod futurum erat ignoraret, ſed quod arbitrii libertatem lege ſanciret.* Ubi conſiderandum eſt, in eo ſigno, in quo voluit Deus dare mandatum, jam habuiſſe præſcientiam futuræ tranſgreſſionis, ſi mandatum daretur. Damaſcen. etiam dialogo contra Manichæos, fol. 475. tractans eandem quæſtionem a Manichæis propoſitam, cur ſcil. Deus creaverit angelos, quos malos futuros eſſe præſcivit: reſpondet, bonitatem Dei fuiſſe in cauſa, quæ vicit præſcientiam, & eodem modo loquitur Theodor. quæſt. 37. in Geneſ. & Iſidor. l. 1. de Summo bon. cap. 13. *Quia* (inquit) *ſicut præſcivit Deus lapſum, ita præſcivit quomodo poſſet illi ſubvenire.* Idem Euſeb. 6. de præparatio. capit. 9. Optime Auguſtin. libr. 2. de Nupt. & concupiſ. cap. 16. & libr. 5. contr. Julian. capit. 8. & 1. contr. Creſcon. cap. 8. & 21. contr. Fauſt. capit. 14. 16. & 21. & 1. de origin. animæ, capite 21. In quibus poſterioribus locis non tantum de primis hominibus, ſed etiam de cæteris loquitur, quos Deus creat, eiſque præcepta dat, quam præſciat eſſe lapſuros. *Quia alias* (inquit) *non tantum judicares, ſi propterea creare noluiſſet, quia peccaturum eum eſſe præſciiſſet.* Eodem modo tractat eandem quæſtionem de Adamo, Eva, & Angelis Chryſoſt. homil. de Adam & Eva, tomo primo, & de crucifixoribus Chriſti, homil. de anathem. tom. 5. *Eos* (inquit) *præſciens formavit, vincente præſcientiam bonitate.* Quæ verba non niſi de præſcientia conditionata intelligi, nam ſcientiam abſolutam futurorum non vincit bonitas, ſed potius eſt quædam origo illius. Cyrillus etiam lib. 9. in Joann. cap. 10. ſic quærit: *Si omnia ſcire Chriſtus creditur, cur Judam, qui futurus proditor erat, eligit?* Et infra ait ſimiliter quæri poſſe: *Cur Saulem elegiſti, quem ſciebas gratiam tuam ſpreturum? Cur primum hominem de terra formaſti, quem ſciebas mandatum non ſervaturum? Cur angelorum naturam creaſti, cum ut Deus prævideris futuram nonnullorum rebellionem?* Quæ omnia de hac ſcientia procedunt, ut ex dictis conſtat; & illam admittit Cyrillus, & reſpondet, propter hanc præſcientiam non debuiſſe Deum has rationales creaturas non condere, quæ peccaturæ erant, cum peccatum, non a Deo, ſed ab earum libertate eſſet profecturum.

Eandem doctrinam recte tradit Ambroſius lib. de Parad. c. 10. tractans ſpecialiter de peccato Evæ: & Moyſes Cyr. in tract. de Parad. par. 1. c. 14. Ac denique eadem quæſtio & reſponſio habetur in opuſc. de præſcient. & præd. c. 7. quod nomine D. Tho. in fine 1. par. circumferri ſolet.

3 Secundo afferri poſſunt teſtimonia Sanctorum, in quibus ex hac præſcientia rationem ſumunt, ob quam Deus aliquos præmaturo tempore rapit, priuſquam peccata committant, quæ Deus præſcivit commiſſuros ſi viverent, & maxime admirantur Sancti, cur aliis non conferat hoc beneficium Deus, de quibus eandem habet præſcientiam, cum tamen conferre poſſet, ſi vellet, quod neceſſe eſt intelligi de præſcientia hac conditionata: nam ſi intelligatur de præſcientia abſoluta, certum eſt, non poſſe Deum retrocedere, & mutare (ut ſic dicam) quod facere decreviſſet. Sic Auguſtin. de bono perſev. c. 5. *Certe* (inquit) *poterat Deus præſciens illos eſſe lapſuros, auferre de vita.* Et lib. de correct. & grat. c. 8. hoc dicit eſſe abditum myſterium divinæ electionis: nam aliqui licet multo tempore pie vivant, donec peccent, non moriuntur. *Reſpondeant* (inquit) *cur prius quam peccarent non rapuit illos Deus; an quia non potuit? vel quia eorum mala non præſcivit? Nihil horum, niſi perverſiſſime, ac impiiſſime dicitur.* Similem doctrinā habet lib. de grat. & lib. arb. c. 23. & l. 1. de Pecc. merit. & remiſſ. c. 21. & ep. 105. ſub finem. Ubi primum dicit, non poſſe hanc dici abſolute ſciētiam futurorum: *Nam quomodo* (ait) *futura erunt, quæ nulla erunt?* Deinde vocando illa ſecundum quid futura, id eſt, ſub conditione, præſcientiam eorum (quam aperte admittit) negat poſſe eſſe cauſam alicujus pœnæ vel damnationis, & ſecundum hanc ſcientiam exponit illud Sap. 4. *Raptus eſt, ne malitia mutaret intellectum ejus.* Eodem modo procedit Greg. Niſſen. orat. de infantib. qui præmature rapiuntur: & Cyrill. Alex. l. 3. cont. Julian. poſt medium approbat dictum Porphyr. *Quod Deus ſciens futurum ſæpe numero prævenit, nos quidem adhuc adoleſcentes prius e vita eripiens, illos vero relinquens, &c.*

ſecunda probatio.

4 Tertio generatim loquendo de providentia divina, Sancti ſæpe ſentiunt, hanc ſcientiam eſſe Deo neceſſariam, & illa uti ad diſponendum vel permittendum ea præcipue, quæ ab agentibus creatis liberis fiunt. Ita Aug. lib. cont. Adimant. cap. 17. agens de facto Saul & David, Gregor. Niſſen. l. 8. Philoſoph. cap. ult. & Anaſtaſ. Niſſen. in lib. quæſtionum ſacræ Scripturæ, q. 17. & optime Gregor. Magn. 6. Moral. cap. 12. tractans illa verba: *Qui comprehendit ſapientes aſtutia eorum.* Indicat Irenæus l. 5. cap. 28. Origen. l. 3. Periarch. cap. 4. & 7. & latius l. 7. in ad Roman. circa illud cap. 9. *Non eſt volentis neque currentis, &c.* Sunt de hac re optima verba Proſperi l. 2. de vocatio. gent. cap. 4. alias 13. ſub finem: ubi agens de facto Cain, qui occidit fratrem

Tertia probatio.

ſuum

Digitized by Google

ſuum ait: *Et utique præſciebat Deus, ad quem finem inſani mentis eſſet progreſſura conceptio: neque ex eo quod falli ſcientia divina non poterat, neceſſitate peccandi urgebatur facinus voluntatis: a cujus utique intentione atque affectu potuit incolumitas Abel illæſa defendi, niſi placuiſſet Deo cum laude patientiæ ſuæ, ut temporalis furor impii fieret perpetuus honos juſti.* Ex quibus verbis ultimis conſtat, eum de hac ſcientia conditionata loqui.

Quarta probatio. 5 Quarto principaliter tractando de prædeſtinatione & reprobatione, de vocatione efficaci vel ſufficiente utuntur hac ſcientia Sancti Patres, præſertim Aug. de prædeſt. Sanct. c. 12. & 13. & l. 10. Geneſ. ad lit. c. 16. & l. 1. quæ. ad Simpl. q. 2. ep. 105. & 106. & aliis locis infra inſinuandis. Sic intelligi optime poſſunt verba Ambroſ. in ad Rom. 8. *Iis qui ſecundum propoſitum, &c.* Ubi ait: *Deũ ſecundum propoſitum vocare eos, quos præſcivit ſibi fore devotos, & idoneos, &c.* Hoc enim teſtimonium & ſimilia de hac ſcientia conditionata recte intelligi, ſupra l. 3. declaravimus. Sed præſertim ſunt in hoc notanda duo teſtimonia Chryſoſt. in ſuperioribus commemorata. Unum eſt hom. 31. in Matth. ubi comparans vocationem Pauli & Matthæi dicit, ambos eſſe a Deo vocatos quando & quomodo ſcivit non reluctaturos: *Nam qui corda ſcrutatur* (inquit) *& occulta mentium, is etiam quando unuſquiſque ad obediendum paratus erat, non ignoravit*: Alterum eſt hom. 65. in Matth. tractans de operariis vineæ, diverſis temporibus vocatis, & præveniens ad Paul. ait: prius non vocatum fuiſſe a Deo, quia Deus præſcivit ipſum repugnaturum vocationi, poſtea autem fuiſſe vocatum, quia præſcit Deus, vocationem fuiſſe penetraturam ejus animam.

Quinta probatio. 6 Tandem tractantes Sancti de adventu Chriſti Domini in mundũ, ſæpe dicunt, tunc veniſſe, quando ſcivit, homines ipſi & Evangelio fuiſſe credituros. Ita Auguſt. ep. 49. de ſex quæſtionibus paganorum q. 2. circa finem, & lib. de præd. Sanct. c. 9. dicit, nihil eſſe verius, quam præſciiſſe Chriſtum, qui, & quando & quibus in locis eſſent in illum credituri. Addit vero idem Aug. lib. 1. cont. Creſcon. c. 8. etiam Chriſtum interdum prædicaſſe his, quos noverat eſſe repugnaturos. Quæ omnia de præſcientia conditionata intelliguntur: nam præſciẽtia futuræ fidei, quæ ſupponitur ad voluntatem, qua Deus decrevit tali tempore venire in mundum, non potuit eſſe abſoluta, ſed conditionalis, & ita etiam explicuit & docuit D. Tho. 3. p. q. 1. art. 5. ubi ita notavi.

Varii modi eludendi præfata teſtimonia exploduntur.

1 AD hæc vero Sanctorum teſtimonia accommodari ſolent nonnullæ ex reſponſionibus, quas retulimus circa teſtimonia Scripturæ, præſertim duæ. Una eſt illa de effectu in communi, & non in particulari. Sed, præter ſupra dicta, eſt manifeſte contra mentem Sanctor. qui in particulari loquuntur de peccato Adæ, & Angelorum. De quo etiam illud verũ eſt in cauſa ſua non potuiſſe certo cognoſci, etiam in communi, quia poterat facile homo in illo ſtatu vitare, non ſolum illud particulare peccatum, quod commiſit, ſed quodlibet etiam collective. Addo Auguſt. nuper citatum numerare circumſtantias loci, temporis, & perſonæ, unde non potuit clarius ſignificare ſe loqui de particularibus effectibus.

2 Altera reſponſio eſt, loqui ſanctos Patres de conjecturali cognitione, ſed hoc ipſis imponitur: nunquam enim ſignificant, ſe ita de Deo ſentire, ſed cum eadem claritate & certitudine hanc ſcientiam illi tribuunt, ac ſcientiam cæterorum contingentium futurorum; & ideo, ut vidimus, quando explicant particulam *forſitan*, negant ſignificare aliquam incertitudinem in divina cognitione. Quibus addi poteſt optimum Auguſt. teſtimonium tract. 37. in Joan. exponentis illa verba c. 8. *Si me ſciretis, forſitan & Patrem meum ſciretis. Ille* (inquit Aug.) *qui omnia ſcit, cum dicit, forſitan, non dubitat, ſed increpat: dubitationis verbum eſt cum dicitur ab homine, ideo dubitante, quia neſciente; quando vero dicitur a Deo, cum Deum nihil lateat, illa dubitatione arguitur infidelitas, non opinatur divinitas.* Præterea S. Patres talem cenſent eſſe hanc ſcientiam in Deo, quæ ſufficiat ad efficacem vocationem, & procedente a decreto divino abſoluto, quo vult, hominem converti, & libere converti: ſed ad hujuſmodi decretum Dei non ſufficit conjecturalis cognitio, ſed neceſſaria & omnino infallibilis; quia poſita tali voluntate omnino infallibile eſt ſequi effectum. Unde medium ſeu auxilium, quo Deus utitur ut impleatur talis voluntas, etiam debet habere effectum omnino infallibiliter: ergo & ſcientia talis effectus, ſi ponatur tale medium, debet eſſe omnino infallibilis. Major conſtat ex teſtimoniis citatis, præſertim ex locis Chryſoſt. & eſt frequens doctrina Aug. ut patet ex q. 2. ad Simpl. & ex aliis, quæ inferius referam. Præterea S. Patres non ſolum in bonis, ſed etiam in malis ponunt hanc præſcientiam, nec ſolum in homine lapſo, ſed etiam in angelis, & in homine in ſtatu innocentiæ, de quo, ſi conjectura agendum eſſet, conſiderata diſpoſitione & rectitudine ejus, nec probabiliter conjectari poſſet fuiſſe peccato conſenſurum: quia cauſa non ſolum erat indifferens, ſed etiam magis propenſa ad oppoſitum: ergo Deus id non præſcivit ex ſignis vel conjecturis, ſed in ipſa objecti veritate: & conſequenter per certam & infallibilem cognitionem.

7 Sed objiciuntur hic nonnulla ex Patribus, quæ breviter declarare oportet. Primum eſt teſtimonium Aug. lib. de Præd. Sanct. c. 14. ubi tractans illud Sap. 4. *Raptus eſt, ne malitia mutaret intellectum ejus*, dicit illud fuiſſe dictum ſecundum pericula vitæ hujus, non ſecundum præſcientiam. *Quia hoc* (ait) *præſcivit, quod futurum erat, non quod futurum non erat.* Difficilius l. 1. de Anima & ejus orig. c. 11. arguens eos, qui dicebant, Deum deferre aliquos infantes, ut in originali peccato moriãtur, quia prævidit futuros fuiſſe iniquos, ſi viverent; poſt alia argumenta ſubdit: *Quia quod ipſa exinanitur omnino præſcientia, ſi, quod præſcitur, non erit? Quomodo enim dicitur præſciri futurum, quod non eſt futurum?* Similem ſententiam habet Proſp. ep. ad Aug. quæ eſt inter opera Aug. ante lib. de Prædeſt. Sanct. ubi eandem ſententiam impugnans ait: *Novo abſurditatis genere, & non agenda præſcita dicuntur, & præſcita, acta non eſſe.* Damaſcen. etiam dialog. cont. Manich. fol. 480. eandem tractans ſententiam: *Si Deus* (inquit) *aliquem non condidiſſet, quia præſciiſſet peccaturum, non eſſet hæc præſcientia, ſed impoſtura: nam ſicut cognitio eſt earum rerum, quæ ſunt, ita prænotio eſt earum rerum, quæ certo futuræ ſint.* Deniq; Hug. Vict. in Summ. Sent. tra. 1. c. 12. & 1. de Sacram. p. 2. a c. 14. uſque ad 18. contendit, ſi non eſſent res futuræ, nullam fore in Deo præſcientiam.

Aliquot Sanctorũ teſtimonia quæ objici poſſunt.

Exploduntur.

8 Reſpondetur hos Patres agere in locis cit. contra illorum errorem, qui dicebant, Deum punire, vel gratiã conferre propter ea opera, quæ homo facturus eſſet, ſi hoc vel illud accideret, etiamſi de facto nunquam illa facturus ſit. Et nunquam (quod advertendũ eſt) negant, in Deo eſſe hujuſmodi ſcientiam: quod ſi ſentirent, proferre eo loco deberent, quia nullo faciliori modo talis error refelleretur. Quin potius multis ex Sanctis ſupra citatis aperte concedunt hæreticis habere Deum hujuſmodi ſcientiam, negant tamen illam eſſe rationem divinæ permiſſionis, punitionis, vel electionis. Et hoc ſenſu negant aliquando hujuſmodi ſcientiam vocandam eſſe præſcientiam; quia præſcientia videtur dicere habitudinem ad id, quod aliquando habiturum eſt eſſe: id autem, quod per hanc ſciẽtiam cognoſcitur, non oportet, quod ſit habiturum eſſe aliquando, & ideo quatenus per illam ſcitur, non dicitur ab his Sanctis præſciri, ſed abſolute ſciri ſicut res impoſſibiles. Et ideo etiã illud opus, quod per hanc ſcientiam ſcitur, ut ſic non poſſet eſſe ratio ſeu cauſa ex parte creaturæ, ut puniatur a Deo, vel præmio afficiatur. Et hoc modo procedit Auguſt. de Bono perſev. c. 9. & 10. Geneſ. ad lit. c. 16. & lib. 26. contra Fauſt. c. 4. Et in eodem ſenſu dicit dicto l. 1. de Orig. anim. c. 12. *Quomodo ergo punirentur peccata, quæ nulla ſunt? id eſt quæ nec vita iſta nondum inchoata, commiſſa ſunt, ante carnem, nec morte præveniente poſt carnem.* Idẽ eſt ſenſus ejuſd. Aug. de Præd. Sanct. ut patet ex c. 12. 13. & 14. ubi recte ſic refert: *Si homines punirentur propter peccata, quæ facturi eſſent, ſi viverent, quamvis ad ea de facto non ſint facturi*, ſequi, nihil eis prodeſſe, quod rapiantur antequam mutetur intellectus eorum; quia ſufficit, quod mutandi eſſent, ſi viverent. In hoc ergo ſenſu negatur hujuſmodi eſſe ſimpliciter futura: & in eodẽ negatur, eſſe præſcita: & ſimiliter in eodem negatur accidere poſſe ut

ut non fiat, quod præſcitur eſſe futurum; vel quod ita præſcitur, ut ſit ratio pœnæ vel præmii. Non nego tamen, quin aliquando Sancti, hanc ſcientiam conditionalem, præſcientiam vocent minus ſtricte appellatione, quatenus illud, *præ*, ſolum dicit independentiam ſcientiæ ab exiſtentia objecti, & conſequenter anteceſſionem ad omnem rei exiſtentiam, ſive de facto aliquando futura ſit, ſive non ſit. Tamen ex diverſis circumſtantiis locorum, erit facile intelligere, quo ſenſu Sancti loquantur.

C A P U T III.

Ex Scholaſticorum Theologorum doctrina eadem veritas comprobatur.

Ex Scholaſticorũ hac ſuper re ſilentio ducitur argumentum.

1 ANtiquiores Scholaſtici nihil fere de hac divina ſcientia conditionatorum contingentium locuti ſunt; & ideo multi putant, rem hanc eſſe novam, & ab eorum doctrina alienam. Quod genus argumenti, an dicitur, quod ſolum ſit ab auctoritate negativa (ut ajunt) infirmum videatur, non eſt tamen omnino contemnendum, quia non eſt veriſimile, Theologos omnes prætermiſiſſe rem adeo ſcitu dignam; & gravem, ſi veram eſſe crediddiſſent. Et augetur difficultas, nam Theologi omnes divinam ſcientiam ſub ſcientia ſimplicis intelligentiæ & viſionis comprehendunt; ſed hæc non poteſt pertinere ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, quia non eſt ſimpliciter neceſſaria, cum non ſit de objecto & veritate neceſſaria. Neque etiam eſt ſcientia viſionis; quia non eſt de re aliquando futura: nec conſequitur determinationem liberam divinæ voluntatis; ſed antecedit; ergo ſignum eſt, Theologos hujuſmodi ſcientiam non agnoviſſe, neque in Deo eſſe crediddiſſe.

Concluſio.

2 NIhilominus exiſtimo Scholaſticos Doctores, cæteroſque graviores Theologos a nobis potius ſtare. Et de antiquioribus ſane opinor pro comperto habuiſſe, Deum hæc futura ſub conditione certiſſime ſcire, eoſque ideo de hac ſcientia ſub his terminis & in particulari quæſtionem non moviſſe, quia idem de illa ſenſerunt, quod de aliis futuris: nam, ſi diverſa de illis ſenſiſſent, ſignificaſſent aliquando: præſertim, quia ſæpe incidunt in quæſtiones, quæ ſupponunt hanc ſcientiam, ut eſt illa de permiſſione peccati, quod Deus ſcivit futurum, & ſimiles, quas facillime expedirent, negando, has conditionales eſſe ſcibiles, quod tamen non faciunt.

Cognitionis conditionatorũ modus explicatur juxta diverſas opiniones.

3 Præterea Durand. & alii, qui dicunt, futura contingentia abſoluta cognoſci in comprehenſione cauſarum cum omnibus circumſtantiis, neceſſario debent ponere talem cognitionem in cauſa, ſive ea futura ſit, ſive non ſit; & hæc eſt cognitio Conditionalium. Similiter Alenſis, Bonaventura, & alii, qui nihil aliud requirunt, quam Ideas divinas ad cognitionem futurorum, non poſſunt ab hac ſententia diſſentire; quia eadem ratione infinita repræſentatio Idearum ſufficeret ad hęc conditionata repræſentanda: & ita favet Bonav. in 1. diſt. 40. art. 2. q. 1. Præterea Nominales, qui affirmant, ex omnibus propoſitionibus de futuro unam eſſe determinate veram, & ad ſcientiam divinam de hujuſmodi veritate nihil amplius requirunt, quam infinitam efficaciam divini intellectus, & luminis: neceſſe eſt, ut idem ſentiant de his futuris conditionatis, quod de abſolutis; & hoc modo citari poſſunt pro hac ſententia Greg. in 1. d. 38. q. 1. art. 2. Gabriel ib. q. un. Adam in 3. d. 14. q. 5. dub. 1. Marſil. in 1. q. 40. art. 2. de object. contr. 6. concl. Rurſus etiam illi, qui dicunt cum Scoto, futura cognoſci in prædeterminatione divinæ voluntatis, idem ſalvare contendunt de his futuris, ut in progreſſu hujus libri videbimus: & ita ex hoc capite non poteſt contraria ſententia Scoto attribui, ſed incertum eſt, ut minimum, quid de his diceret. Deniq; quomodo præſcientia futurorum per præſentiam æternitatis non repugnet huic ſententiæ, ſed cum illa cohæreat, oſtendemus c. 7. Unde propter eam etiam cauſã non poteſt ſententia hæc exiſtimari D. Th. contraria, maxime cum loco ſupra cit. illam ipſe admittat. Citari etiam poſſunt pro hac ſententia Alb. Magn. in Sum. tr. 16. q. 61. m. 6b. 5. & 6. & q. 63. art. 2. Ægid. in d. 40. q. 2. art. 2. alias q. 5. & Th. de Argent. ib. art. 3. ad 6. cont. 1. concl. Et ex recẽtior. tenent hanc ſententiam Driedo de concor. 1. par. c. 4. ad 3. arg. Ruar. art. 7. Wald. l. 1. doctrin. c. 23. Bellar. & alii Moderni qui de gratia & libero arbitrio ſcribunt contra hæreticos hujus temporis, hac ſcientia maxime utuntur ad declarandam concordiam gratię efficacis cũ libero arbitrio, modo ſupra explicato. Scriptores etiam in 1. par. D. Tho. frequentius ſequuntur hanc ſententiam, & quidam contrariam, parum tutam, alii erroneam fere appellant. Deniq; doctores fere omnes Theologi hujus temporis, quos ego in Italia, & Hiſpania conſului, huic ſententiæ adhærent.

4 Solum propter difficultatem in principio tactam, orta eſt inter modernos ſcriptores diſſenſio de modo loquendi potius, quam de re. Quidam enim quaſi prædicta difficultate ſuperati, hanc ſcientiam dicunt, nec viſionis eſſe, nec ſimplicis intelligentiæ ſed mediam illam appellant. Quem dicendi modum alii vehementer impugnant, quoniam (Deus inquiunt) non per ſcientiam mediam, ſed per naturalem ſcientiam, qua ſe & omnia comprehendit, hæc futura cognoſcit. Sed non ſatis percipio, quam vim habeat impugnatio hæc; nam ſi ſcientia naturalis vocetur ea, quam Deus ex ſe, ſuaque naturali perfectione habet, non eſt dubium, quin Deus hæc omnia ſciat per connaturalem ſibi ſcientiam, quo nomine tam ſcientia viſionis, quam ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & ſcientia media (ſi eſt) comprehendi poteſt; nam Deus non habet ſcientiam adventitiam & extraneam, ſed quidquid ſcit, ex intrinſeca & naturali perfectione & comprehenſione ſcit. Si autem ſcientia naturalis vocetur, quæ omnino neceſſaria, & nullo modo libera: etiam ex parte objecti ad quod terminatur, ſic non poteſt hæc ſcientia naturalis vocari; quia non eſt ſimpliciter neceſſaria ſecundum reſpectum ad tale vel tale objectum, ſed ſolum ex ſuppoſitione, quod illud ſit futurum poſita tali conditione. In quo convenit hæc ſcientia cum ſcientia viſionis: differt tamen ab illa, quia ſecundum ſe non terminatur ad aliquam exiſtentiam futuram in aliqua differentia temporis, in quo convenit cum ſcientia ſimplicis intelligentiæ; & hac de cauſa ſcientia Dei, prout ad hæc objecta terminatur, non inepte vocata eſt ſcientia media, cum aliquid de utroq; extremo participet. Solum ergo videtur nova hęc ſcientia quoad nomen: nam res ipſa, ſatis antiqua eſt: hoc autem non eſt magnum inconveniens; ſæpe enim inveniuntur nova nomina ad res melius explicandas.

Quæ ſit diſſenſio inter auctores.

5 Semper tamen manet integra difficultas tacta: quia, cum Theologi hoc membrum ſcientię medię in illa diviſione permiſerint, eam ignoraſſe viſi ſunt. Quapropter ergo exiſtimo, Theologos hanc ſcientiam ſub ſcientia viſionis comprehendiſſe; quia & eſt ſimpliciter libera ex parte objecti, ſicut illa, & eodem modo concipitur in Deo per modum ſimplicis intuitionis veritatis contingentis, ut inferius declarabimus. Participat nihilominus (ut dixi) ſcientia hæc aliquas proprietates, ſeu conditiones ſimplicis intelligentiæ, in quibus a ſcientia viſionis ſtricte ſumpta, quæ ad exiſtentias rerum terminatur diſtinguitur.

Sub nomine ſcientiæ viſionis comprehenditur ſcientia hæc ab auctoribus.

6 Igitur ut intelligatur, quomodo, non obſtante hac ſcientia conditionata partitio illa ſcientiæ in viſionem & ſimplicem intelligentiam adæquata eſſe poſſit, animadvertendum eſt, ſcientiam Dei poſſe conſiderari, vel ut antecedit omnem determinationem liberam voluntatis divinæ; & ut ſic vocari poteſt ſimplicis intelligentia, quia habetur vi ſolius intellectus independenter a voluntate: vel ut ratione eſt poſterior, & ſubſequens determinationem liberam voluntatis divinæ, & ut ſic dicitur ſcientia viſionis; quia per modum intuitionis terminatur ad exiſtentias rerum, quę pendent ex divina voluntate, & hoc modo diviſio eſt adæquata: nam datur per membra veluti contradictorie oppoſita. Quoniam vero, ut infra dicetur, ipſamet determinatio volũtatis divinæ prius ratione conſiderari poteſt ut futura, quam ut actu poſita in re, ideo etiam ſcientia conſiderari poteſt ut antecedens voluntatem liberam utroque modo conſideratam; & ut ſic determinatur tantum ad objecta omnino neceſſaria, qualia ſunt Deo ſecundum actualem exiſtentiam, & creaturæ præciſe ut poſſibiles; & hæc vocatur ſcientia ſimplicis intelligen-

Diviſio ſcientiæ in ſcientiã viſionis & ſimplicis intelligentiæ adæquata eſt.

tiæ

tiæ in omni rigore & proprietate; & conſequenter omnis ſcientia, quæ ſubſequitur determinationem liberam, vel illam reſpicit, ut objectum, dicetur ſcientia viſionis. Sed in hac latitudine poteſt ſubdiſtingui duplex modus: nam divina ſcientia rurſus conſiderari poteſt, ut præcedens determinationem liberam, ut in re poſitam, ſubſequens vero illam, ut futuram; & ut ſic non ſolum ad neceſſaria terminatur, ſed etiam ad libera, & futura contingentia, vel conditionata; vel prout futura ex vi talis voluntatis divinæ, & ſub hac ratione talis ſcientia pertinet ad ſcientiam viſionis, quamvis ut præcedit determinationem liberam divinæ voluntatis, ut in re poſitam, aliquid participet de ſimplici intelligentia. Alio vero modo poteſt conſiderari Dei ſcientia, ut ratione poſterior libera determinatione voluntatis ejus jam poſita in re, & hæc eſt pura & omnino rigoroſa viſionis ſcientia.

CAPUT IV.

Ex divina providentiæ perfectione, & effectibus ejus, neceſſitas hujus ſcientiæ oſtenditur.

1 SUpereſt ut ſententiam hanc, quam (ut opinor) ſufficienti auctoritate comprobavimus, rationibus etiam declaremus ac perſuadeamus: in hoc ergo capite rationem a poſteriori ſeu ab effectibus nobis notioribus, vel revelatis deſumptam proponemus: in ſequenti vero propriam rationem a priori qualis in hac materia eſſe poteſt afferemus.

Prima ratio. 2 Prima igitur ac præcipua ratio ſit, quia hujuſmodi ſcientia eſt utiliſſima ad prudentiam, ut vel ex rebus humanis conjectare licet: nam, ſi ego cupio aliquid alteri perſuadere, ut prudenter id faciam multum conferret præmoſſe, in quo tempore vel opportunitate ſoleat ille melius eſſe diſpoſitus, & quibus rebus magis affici ſoleat, & ſic de aliis circumſtantiis: quod ſi omnino præſcirem, quid eſſet facturus tali & tali modo exoratus, talis cognitio utiliſſima eſſet ad ſtatuendum quid agere oporteat, & ad applicandum media accommodata: ſed oportet, ut ad omnem providentiæ modum Deus ſit perfectiſſime diſpoſitus, & ut ſit potentiſſimus, & ut intelligatur habere in ſe quidquid ad perfectiſſimam prudentiam, & providentiam conducere poteſt: ergo hæc ſcientia eſt Deo maxime neceſſaria.

3 Accedit deinde, ſine hac ſcientia intelligi non poſſe varios modos providentiæ divinæ perfectiſſimæ ac ſapientiſſimæ, quos in ſuarum creaturarum liberarum præcipue gubernatione, & in ordine ad ſupernaturalem finem obſervat. Primum hoc patet in præordinatione abſoluta aliquorum hominum vel angelorum ad beatitudinem conſequendam ante omnem ſcientiam abſolutam futurorum operum: nam, quod in Deo ſit hujuſmodi præordinatio, in lib. 3. ſatis a nobis diſputatum eſt. Quod vero ſine hac ſcientia intelligi non poſſit, ſic declaratur, quia nullus poteſt ſtatuere prudenter de fine, niſi habeat præcognita media ſibi poſſibilia ad conſequendum finem, quem intendit, & eo modo quo intendit. Quod recte declarant illa verba Chriſti Luc. 14. *Quis ex vobis volens turrim ædificare, non prius ſedens computat ſumptus, qui neceſſarii ſunt, ſi habeat ad perficiendum? aut quis Rex, &c.* Unde ſi propoſitum de conſecutione finis omnino certum & infallibilem effectum eſt habiturum, neceſſe eſt, ut media etiam certa & infallibilia ſupponantur præcognita: ergo, niſi Deus præcognoſcat, quibus modis ſeu quibus rebus aut conditionibus poſitis humanum arbitrium, hoc aut illud operabitur, non poteſt ſecum ſtatuere de tali hominis operatione, aut de fine per illam conſequendo: quia alias oporteret, aut Deum neceſſitatem inferre voluntati, ut omnino faceret, quod ipſe decrevit: aut, ſe periculoſe exponere, ut non fiat, quod ipſe efficaciter intendit, quia relinquit voluntatem in libertate ſua, nondum ſciens, quid ſit operatura talibus poſitis conditionibus.

Confirmatur eadem ratio. 4 Atque hujus rationis vis maxime apparet, ſuppoſita doctrina ſuperius tradita de divina præfinitione: eſt enim, ut oſtendi, a communi doctrina & præſertim Divus Auguſtinus & a divina perfectione & omnipotentia alienum, ideoque per ſe ſatis incredibile, dicere, non poſſe Deum liberum actum honeſtum in particulari, & cum omnibus circumſtantiis prædefinire abſoluta, & efficaci voluntate ſua, & ſalva libertate voluntatis creatæ: ſed hæc prædefinitio non habet locum, niſi ſuppoſita prædicta præſcientia: ergo neceſſaria eſt in Deo ad hujuſmodi providentiæ modum. Minor ſatis eſt in præcedenti libro tractata, ubi oſtendi, hanc prædefinitionem eſſe non poſſe phyſice executivam, & prædeterminativam potentiæ liberæ, ſalvo uſu libertatis illius: ideoque ſolum eſſe poſſe per modum intentionis efficacis, quæ intentio efficax, ut ſit prudens, & impediri nequeat, ſupponit in intendente ſcientiam mediorum, per quæ infallibiliter poſſit talis intentio ad effectum perduci, ut ratio ſuperius facta probat. Cognitis autem his mediis cognoſcitur conditionalis veritas: ſcil. quod ſi illa adhibeantur, talis effectus liber ſequetur; & hoc eſt quod intendimus, ſive ille effectus cognoſcatur in tali medio tanquam in cauſa, ſive alia ratione, hoc enim non refert ad quæſtionem, an ſit talis ſcientia, quam tractamus, ſed ad quæſtionem quomodo ſit, de qua dicemus c. 7.

5 Eandem omnino vim habet ratio, quæ ex efficaci vocatione ſeu ex præveniente auxilio ſumi poteſt: nam quod ſit aliqua divina vocatio ita efficax, ut certum & infallibilem habeat effectum, quatenus ex Dei intentione procedit, ſatis in ſuperioribus oſtenſum eſt tam ex modo loquendi ſacræ Scripturæ, quam ex doctrina Patrum, præſertim Auguſt. & Chryſoſt. Ac per ſe ſatis certum apparet, pertinere maxime ad ſuavitatem ac efficaciam divinæ potentiæ & providentiæ ſupernaturalis, ut poſſit quo velit corda convertere, & quomodo velit; vel ut poſſit ita interius ſuadere, ut efficaciter perſuadeat; vel denique poſſit ita interius docere, ut non ſolum homo diſcat, ſed etiam diſcendo videat, videndo appetat, & appetendo perficiat, ut Auguſt. ſcribit. Et præter omnia ſupra tractata eſt de hac re inſignis locus apud Proſp. libro de vocat. gent. cap. ult. At vero, niſi hæc ſcientia conditionata ſupponatur, non poteſt eſſe vocatio ita efficax, ut omnino infallibilem habeat effectum, ita ut, poſita præfinitione, implicet contradictionem non fieri. Hoc enim eſſe neceſſarium, neque aliter intelligi poſſe, ex ſuperius tractatis, dupliciter oſtendi poteſt. Primo, quia talis vocatio intelligitur efficax, prius ratione, quam actu faciat: non enim dicitur efficax, ſolum quia actu facit, ſed quia infallibiliter facit ut velimus: ergo prius ratione quam intelligatur Deus velle, talem vocationem alicui conferre, cognoſcit illam ut efficacem: ergo cognoſcit, quod ſi illam det alicui, infallibiliter habebit effectum in illo: hoc enim eſt cognoſcere illam eſſe efficacem: at hæc eſt ſcientia conditionata, quam perſuadere intendimus. Secundo, quia infallibilis conſecutio effectus ex vocatione efficaci intelligi non poteſt, niſi aut ex phyſica efficacia & prædeterminatione cauſæ, aut ex mera ſcientia: ſed prior modus eſt impoſſibilis, & repugnat libertati, ut in ſuperioribus oſtenſum eſt: ergo poſterior modus eſt verus: illa autem ſcientia non eſt alia, niſi hæc conditionata, ut per ſe conſtat.

Secunda ratio.

Aug. in Ench. c. 97. & ſeq. & de Præd. Sanct. c. 8. & 19. & l. 1. ad Simpl. q. 2. & l. de grat. Chriſti c. 13. & 14. Proſper.

6 Ultimo poteſt ſimilis diſcurſus formari ex aliis actibus, vel effectibus divinæ providentiæ, ut v.g. ex confirmatione in gratia, ſeu infallibili perſeverantiæ dono, de quo adhuc magis indubitatum eſt, poſſe homini viatori conferri, & æque certum eſſe exiſtimo, quamvis aliqui dubitent, dari ſalva libertate: hæc autem duo etiam non poſſunt in hujuſmodi dono convenienti modo conjungi, niſi media hac præſcientia. Et ſimilia ſunt, quæ de Chriſti libertate Theologi tractant, quæ brevitatis cauſa omitto. Tandem ex permiſſione peccati, ut ſapientiſſimo & prudentiſſimo modo fiat, cenſeo ſumi poſſe efficax argumentum, ut intelligamus non eſſe in Deo hanc permiſſionem, niſi jam præſciente quid eventurum ſit, illa poſita. Ac denique ex tota ratione divinæ providentiæ idem concludi poteſt: nam revera imperfecto modo procederet Deus, ſi non præſciret, quid ex omnibus ſuis ordinationibus, vel permiſſionibus ſit eventurum, donec effectus ut jam factos prævideret: alioqui neceſſe eſſet, illum quaſi dubitando & tentando procedere, præſertim in effectibus cauſarum liberarum, & motionibus earum, ita ut non poſſit Deus poſtquam aliquid permittit, aliquid definite ſta-

Poſterior ratio.

ſtatuere, quod inde pendet, niſi prius velut expectet ut videat, quid cauſa ſecunda efficiat, & ſic de aliis. Unde etiam fit, poſtquam Deus permiſit peccatum in Adamo (verbi gratia) vel aliis, quodammodo intelligi, aliquid evenire ipſi Deo, quod neſciebat futurum: imo, quod credibilius exiſtimare poſſet non eſſe futurum: hæc autem omnia ſunt nimis conſentanea perfectioni divinæ providentiæ, quæ multo erit altior & excellentior, ſi prævidens omnia, quæ quovis modo poſſibilia ſunt, & etiam futura a cauſis ſecundis ſi illæ procreentur, & virtutem ac facultatem operandi accipiant, omnia ordinet & diſponat juxta ſapientiam & voluntatem.

CAPUT V.

Deum habere hanc ſcientiam conditionalium contingentium propria ratione oſtenditur ex talium contingentium veritate.

1 RAtiones ſuperiori capite adductæ omnes procedunt de hac ſcientia, quatenus practica eſt (ut ſic dicam) ſeu ad praxim & operationem extendi poteſt: jam vero ratiocinandum nobis eſt ex perfectione ipſius ſcientiæ ſecundum ſe, & quaſi ſpeculative ſpectatæ.

En ipſo quod poſſibilis eſt hæc ſcientia, illico reperitur.

2 Principio igitur, ſtatuo hanc hypotheſim: ſcilicet, ſi hæc ſcientia poſſibilis eſt, negari non poſſe, quin ſit in Deo perfectiſſime. Hanc propoſitionem nemo negare poteſt, quia ſcientia ex ſe perfectionem ſimpliciter dicit, nullamque ex proprio conceptu includit imperfectionem, nec majorem aliquam aut æqualem perfectionem excludit: ergo, ſi talis ſcientia eſt poſſibilis ex ſe, pertinet ad perfectionem ſimpliciter, tam entis ſumme perfecti, quam perſonæ ſapientiſſimæ, & in omni ſcientiarum genere peritiſſimæ; ergo, ſi talis ſcientia eſt poſſibilis, non poteſt Deo deeſſe. Item nulla excogitari poteſt ſcientia eminentior, quam divina, aut quæ illam ſuperet in aliqua perfectione, etiam extenſiva: ergo, ſi eſt poſſibilis ſcientia talium objectorum, maxime in in divino intellectu. Unde, ſi qui Theologi negant Deum habere hanc ſcientiam, in eo ſolum fundantur, quod putent impoſſibilem.

Si propoſitiones conditionales ſcibiles ſunt & ſcientia illarū poſſibilis eſt.

3 Huic adjungo alteram hypotheſim; nimirum, ſi hæ propoſitiones conditionales de futuro contingente, ſcibiles ſunt, etiam ſcientiam earum eſſe poſſibilem. Eſt hæc hypotheſis fere per ſe nota ex terminis: nam ſcientia, & ſcibile, vel correlativa ſunt, vel ad modum correlativorum reciproce dicuntur: ſicut in ſimili materia Ariſtoteles dixit; ſi dantur objecta ſenſibilia, eſſe poſſibilem ſenſum, vel e contrario, ſi non eſt poſſibilis intellectus numerans, non eſſe poſſibile tempus, quod eſt numerus motus. Rurſus, ut propoſitiones ſciantur, aliqua ſcientia ſciri debent: ergo, ſi non ſit poſſibilis talis ſcientia, nec ipſæ poterunt eſſe ſcibiles. Denique, ſi tale objectum ex ſe eſt ſcibile, ex nullo alio capite poteſt ſcientia eſſe ſimpliciter impoſſibilis, ut jam declarabo.

Si veræ ſunt hæ propoſitiones & ſcibiles erunt.

4 Tertiam igitur propoſitionem addo; videlicet, ſi tales propoſitiones veræ ſunt determinate, ſcibiles etiā eſſe quatenus tales ſunt, id eſt, de eis ſciri poſſe quod veræ ſint. Hoc etiam ſupponunt omnes Theologi, qui de hac materia diſputant: & videtur per ſe manifeſtum, quia omnis veritas ex ſe ſcibilis eſt, quia verum, ut verum, eſt proprium objectum intellectus & ſcientiæ; in eatenus aliquid verum eſt, in quantum eſſe poteſt conforme intellectui ſeu ſcientiæ. Quapropter, ſi in objecto eſt veritas, non poteſt ex ſe non eſſe ſcibile. quod ſi ea parte ipſius non repugnat ſciri, neque aliunde poteſt ſimpliciter repugnare, præſertim in ordine ad Deum. Quod in hunc modum declaratur: quia ſicut pertinet ad infinitatem potentiæ Dei, quod ſit omnipotens, id eſt, quod poſſit omne poſſibile, ſeu omne quod claudi poteſt ſub latitudine entis, ita pertinet ad infinitatem ſcientiæ Dei, ut ſit omnia ſciens; id eſt, ſciens omne ſcibile, ſeu (quod idem eſt) omne quod clauditur ſub latitudine veri. Dicet forte quis veritatem quidem omnem de ſe eſſe ſcibilem; tamen ex parte modi poſſe eſſe incognoſcibilem: quia videlicet modus attingendi il-

Occurritur objectioni.

lam non eſt poſſibilis. Sed hoc & involvit repugnantiam, & neceſſario refunditur in imperfectionem ſcientiæ divinæ, ut, ſi quis diceret, aliquid de ſe non repugnare eſſe ens, tamen, quia non eſt poſſibilis modus productionis ejus, non eſſe poſſibile, apertam diceret contradictionem, & neceſſario imminueret divinam potentiam; quia non poſſe producere tale ens non eſſet ex repugnantia objecti, ſed ex defectu potentiæ. Idem ergo eſt in præſenti, quia ſi objectum habet veritatem, ex parte ejus non repugnat cognoſci: ergo ſi omnino eſt latens veritas ſolum eſſe poteſt ex defectu virtutis cognoſcentis. Confirmatur, quia, ſi ſic reſponderet de his futuris, eadem ratione poſſet idem dicere de futuris contingentibus abſolutis: nam etiam modus, quo attingitur eorum veritas, nobis eſt ad intelligendum difficillimus: hoc ipſo tamen, quod in eis eſt veritas, certe ſcimus non poſſe ſubterfugere divinam ſcientiam: ergo idem eſt in præſenti dicendum.

Varii dicendi modi circa veritatem harum propoſitionum.

5 SOlum ergo videndum nobis ſupereſt, an in his propoſitionibus ſit determinata veritas, ut, hoc oſtenſo, demonſtratū etiam ſit, Deum earu n ſcientiam habere. Tres igitur in hac re cogitari poſſunt dicendi modi. Primus eſt propoſitiones has eſſe falſas, & impoſſibiles, ideoq; ſciri non poſſe, quia quod non eſt, non ſcitur. Ratio eſt, quia illæ non ſunt niſi propoſitiones conditionales: ſed ut conditionales non poſſunt eſſe veræ: ergo nullo modo. Probatur minor, quia in conditionali nihil affirmatur, niſi unum ex alio ſequi: ergo ſi nō bene ſequitur, conditionalis eſt falſa; & ideo eſt vulgate apud Dialecticos, veritatem conditiolis conſiſtere in bonitate illationis, &c, quia conſequentia, quæ ſemel eſt bona, ut ipſi etiam dicunt, ſemper eſt bona, ideo aſſerunt, conditionalem veram, eſſe neceſſariam; illatio autem quæ fit in his locutionibus non eſt bona; & ideo etiam ipſæ locutiones non ſunt neceſſariæ, ut per ſe notum eſt: ergo neque veræ eſſe poſſunt. — Prima ſententia.

6 Secundus modus dicendi eſt, has propoſitiones, nec veras eſſe, nec falſas determinate, quatenus in eo ſtatu ſunt: ſolumque poſſe reduci ad aliquam veritatē, ſi fiant quaſi modales propoſitiones; dicendo ſi hoc fit, illud ut in plurimum eveniet, vel frequenter, vel probabiliter, vel raro. Ratio eſt, quia effectus, qui de cauſa libera per tales locutiones enunciantur, non habent determinationem ullam: ergo nec veritatem habere poſſunt. Patet conſequentia, quia veritas locutionis pendet ex determinatione objecti, ſumitur enim ex conformitate ad illud. Antecedens autem patet, quia hic effectus non eſt determinatus in cauſa, cum ipſa ſit indifferens; neque ex ipſo effectu, quia nullum habet eſſe, neq; in tempore, neque in æternitate, in quo ſolo eſſe poteſt fundari determinatio futuritionis. Et hæc eſt magna differentia inter hæc conditionata futura, & inter abſoluta. Unde in his maxime videtur habere locum quod Ariſt. dixit. 1. Periher. cap. ult. futura contingentia non habere determinatam veritatem. Altera vero pars hujus ſententiæ per ſe clara eſt, quia hæc futura poſſunt habere cauſas magis vel minus propenſas ad effectum juxta occurrentes circumſtantias, vel conditiones: ergo ex illis poteſt ſumi aliqua determinatio, non ſimpliciter, ſed modalis & ſecundum quid. — 2. Sententia.

Tertia ſententia.

7 TErtia ſententia eſt, has propoſitiones neque eſſe impoſſibiles, neque etiam quaſi ſuſpenſas quoad veritatem vel falſitatem, ſed ad alterutram eſſe determinatas, quamquam a nobis diſcerni non poſſit, quando determinata ſit locutio ad veritatem, quando vero ad falſitatem.

8 Hæc eſt ſine dubio vera ſententia, ad quam explicandam adverto in primis, illas propoſitiones affirmari poſſe & debere, non in vi illationis ex virtute antecedentis, ſed per modum ſimplicis affirmationis unius de alio ſub tali conditione concepto. Itaque cum dicimus: Si Petrus hodie viveret, in hac occaſione, hoc faceret, non affirmamus Petrum eſſe talis virtutis aut conditionis, ut neceſſario hoc eſſet factu-

rus,

Digitized by Google

rus, vel ut ex ejus exiſtentia talis effectus neceſſaria illatione inferatur: ſed ſolum affirmamus, talem effectum de facto fuiſſe conjungendum cum illa cauſa, ſi extitiſſet. Hoc ſatis videtur probari: primo ex communi ſenſu, & intentione omnium ſic loquentium: neque enim volunt affirmare aliquid per ſe falſum, ſed aliquid quod probabile ſit aut veriſimile: quod non eſſet, niſi in illo ſenſu proferretur. Unde etiam viri docti non ſtatim rejiciunt has locutiones, vel ab illis diſſentiunt, ut falſis: ſed vel ambigui ſunt, vel judicium ſuſpendunt, quia vident, rem eſſe incertam, vel, illi parti aſſentiuntur, quam pluribus conjecturis niti exiſtimant: ſignum ergo eſt, in his locutionibus non affirmari illationem ex vi antecedentis, ſed ſolam conjunctionem unius cum alio in tali eventu.

9 Secundo ex re ipſa ita declaratur, quia hic ſenſus & modus ſignificandi, & affirmandi unum de alio ex hypotheſi non repugnat rebus ſignificatis: & alioqui eſt rebus ipſis conſentaneus. Major patet. Nã quidquid mente concipitur, poteſt etiam enunciari: ſed totum hoc mente concipitur: poſito Petro in tali ſtatu & occaſione, non quidem neceſſario peccabit, poterit tamen peccare, & penſatis omnibus conjecturis, veroſimilius eſt, illum peccaturum: ergo poteſt de Petro, ſub conditione talis ſtatus & occaſionis, enunciari ſimpliciter illum peccaturum: Dico ſimpliciter, quia non eſt neceſſe, talem enunciationem eſſe modalem: verbi gr. probabile vel contingens ut in plurimum eſſe, illum peccaturum: ſed ſimpliciter ſeu de ineſſe, ut dicunt. Quod non ſolum in vocali enunciatione videtur per ſe notum, ſed etiam in humanæ mentis judicio, quia quando homo interius conficit hujuſmodi enunciationem, & de illa judicat, ſicut non judicat eſſe impoſſibilem, aut evidenter falſam, ita non ſolum judicat eſſe probabilẽ aut veriſimilẽ, ac ſi hoc ipſum ſit veluti pars objecti illius judicii, alias judicium eſſet evidens & certum, cum tamen homo non aſſentiatur evidenter, ſed cum formidine: igitur, ſicut in propoſitione de præterito, aut de præſente de cujus veritate non mihi evidenter conſtat, ſi tamen habeo probabilem conjecturam, vel auctoritatem non ſolum judico eſſe probabilem, ſed ſimpliciter judico ita eſſe vel fuiſſe, quamvis cum formidine; ita in præſenti, propoſito illo objecto ſub illa conditione, poteſt intellectus ex conjecturis abſolute judicare, hoc eſſe eventurum, ſi illud fiat: hoc ergo ipſum poteſt ſimpliciter illis propoſitionibus ſignificari. Imo, ſi res attente conſideretur, cum ille modus, qui ſignificatur, cum dicitur hoc eſſe probabile vel veriſimile, non ſit intrinſecus ipſe rei vel propoſitioni, quæ dicitur probabilis, ſed extrinſecus pertinens ad manifeſtationem vel cogitationem ejus, ſupponit aliquam veritatem ſeu propoſitionem de ineſſe, quæ denominetur probabilis aut veriſimilis; ergo poteſt illa ſimpliciter ſignificari ſine tali modo: & hoc fit in illis locutionibus.

10 Sed inſtabit forte aliquis interrogans more ſophiſtico, an ea propoſitio in prædicto ſenſu appellanda ſit categorica, vel hypothetica: neutra enim videtur eſſe. Reſpondetur tamen, non eſſe multum in verbis immorandum, quando res ſatis concipitur, & per ſe evidenter conſtat, prædictum ſenſum poſſe affirmativa locutione ſignificari, ſive eam quis vocet categoricam, ſive hypotheticam. Addo vero formaliter, & ex vi verborum, illam eſſe hypotheticam: quia ex hypotheſi tantum affirmat, & quia illa hypotheſis non ſignificatur, ut punctoda in re, ideo habet formam & modum conditionalis: & ita nos de illa loquimur: non tamen ex illis conditionalibus, quæ fundantur in formali illatione, & quæ affirmant neceſſariam conſecutionem unius ab alio: ſed ex illis, quæ affirmant tantum conjunctionem ſeu dimanationem unius ab alio: non ut neceſſariam, ſed ut futuram tantum, ſi alterum ponatur. Ex in hoc participant hæ propoſitiones rationem conditionalium locutionum, quia non abſolute ſignificant aliquid fore, ſed ex hypotheſi: & requirunt bonam illationem & conſecutionem non formalem, ut ſic dicam, ſed materialem: ideoque non neceſſariam ex vi talis cauſæ, ſed ſolum ita futuram ex determinatione ejuſdem cauſæ. Neque hic modus conditionalium fuit incognitus Dialecticis: nam ipſi ponunt conditionales, quas vocant promiſſivas, quæ non ſignificant neceſſariam illationẽ, & alias etiam vocant per ſe probabiles. Quoad ſenſum autem æquivalent hæ propoſitiones propoſitionibus categoricis, in quibus unum ſimpliciter de alio affirmatur: ſolumque differunt, quod in his prædicatum non dicitur de ſubjecto abſolute concepto, ſed ſolum poſito ſub hac aut illa conditione.

An Categoricæ ſint an hypotheticæ hæ propoſitiones.

Illatio pro impugnanda prima ſententia.

11 Ex hoc principio manifeſte infertur contra primam ſententiam, has propoſitiones non eſſe intrinſece falſas & impoſſibiles; quod ſatis probatum manet deſtructo fundamento ſententiæ illius, quia hæ propoſitiones non ſignificant neceſſariam connexionem vel illationem: ſed ex hac ſola poſſunt habere intrinſecam falſitatem. Ergo item, quod hoc poſito, ſequatur illud, ſicut non eſt neceſſarium, ita nec impoſſibile: ergo propoſitio, quæ affirmat, hoc poſito illud eſſe futurum cum non affirmet neceſſario futurum, ſed tantum, futurum, non habet unde ſit impoſſibilis: quia ſola illa propoſitio affirmans eſt impoſſibilis: quæ aliquid impoſſibile affirmat. Deinde declarari hoc poteſt, nam quacunque ratione certo conſtet, Petrum, verbi gratia, peccaturum tali die, ſi quis ex hac cognitione vel revelatione ſic proferat, ſi Petrus vivit, tali die peccabit, non proferet falſum ex forma & modo locutionis, ut per ſe conſtat; ergo ſignum eſt, locutionem illam non eſſe ex terminis intrinſece falſam, & impoſſibilem, nam quæ talis eſt, nunquam poteſt eſſe vera. Et hoc exemplum etiam confirmat, per illum modum loquendi non ſignificari neceſſariam illationem. Præterea hoc etiam confirmat communis modus concipiendi omniũ etiam virorum ſapientium: nam auditis his propoſitionibus non ſtatim apprehendimus illas; ut falſas, vel ut impoſſibiles, ſed ut ambiguas & incertas nobis; & ideo plures de illis quæſtiones tractamus; ut ſi duraret ſtatus innocentiæ, an peccarent homines, &c. Quin potius (quod maxime urget) Deus ſæpe in Scriptura hæc affirmat, & revelat, ut jam oſtendimus. Quod ſi dicas ſolum revelari ut veriſſimiles ex conjecturis. Reſpondetur, licet hoc daremus (quod revera falſum eſt) præſenti intentioni ſufficere; quia ſaltem ad hoc neceſſe eſt, ut non ſint impoſſibiles, nec intrinſece falſæ: alias nec veriſimiles eſſe poſſent Deo ex conjecturis: nam, licet reſpectu noſtri aliquid, quod ex ſe eſt impoſſibile, & intrinſece falſum, eſſe poſſit probabile aut veriſimile per media valde extrinſeca, ut eſt auctoritas vel aliquid ſimile; reſpectu tamen Dei, qui res omnes cognoſcit prout ſunt, id, quod eſt in ſe impoſſibile, non poteſt apprehendi, ut probabile aut veriſimile: ergo quomodocunque Deus revelet hujuſmodi conditionales, vel ut ſemper veras, vel ſaltem ut in plurimum, recte concluditur, illas non eſſe per ſe impoſſibiles.

Occurritur objectioni.

Sed objicitur, quia hujuſmodi propoſitiones ex vi & modo ſuæ ſignificationis ſunt affirmativæ, & de ſubjecto non ſupponente, quod ex vi talis propoſitionis, nec eſt, nec fuit, nec erit: ſed juxta regulas Dialecticæ propoſitio affirmans de ſubjecto non ſupponente eſt falſa: ergo. Reſpondetur in primis. Sumantur propoſitiones negativæ, ſeu de negativo effectu; ut, ſi Petrus in tali occaſione vocetur a Deo, non convertetur; in hac enim nihil affirmatur, ſed potius negatur aliquid de tali ſubjecto: ergo quamvis demus eſſe de ſubjecto non ſupponente, poterit eſſe vera aut non falſa. Secundo, & ad rem dicitur; in unaquaque locutione ut vera ſit, ſubjectum debere ſupponere juxta exigentiam copulæ. Unde in propoſitionibus, quæ dicuntur abſtrahere a tempore, non requiritur, ut ſubjectum ſupponat pro re, quæ aliquando eſt, fuit, vel erit, ſed ſolum ſecundum eſſe eſſentiæ ſeu poſſibile: ſic ergo in præſenti, quia hæ propoſitiones non ſignificant aliquid abſolute futurum, neq; affirmant exiſtentiam unius, vel alterius extremi, ſed ſolam conjunctionem unius cum alio, ſi alterum ineſſe ponatur, ideo non requirunt abſolutam ſuppoſitionem pro re aliquando exiſtente, ſed ſolum conditionalem prout per copulam ſignificatur.

Objectio.

Solvitur.

13 Addendum præterea eſt contra ſecundam ſententiam, has propoſitiones non eſſe indeterminatas & quaſi ſuſpenſas quoad veritatem vel falſitatem, ſed alteram determinate habere in ſe, & aliquando

Rejicitur ſecunda ſententia.

eſſe veras, aliquando falſas, juxta conformitatem vel difformitatem ad id, quod ſignificant. Probatur, quia in primis, quantum attinet ad modum ſignificandi earum, ita enuntiant unum de alio, ut ſufficere poſſit ad verum vel falſum ſignificandum: nam hæc affirmatio vel negatio non ſolum per modum indicativi, ſed etiam aliis modis fieri poteſt, ut Ariſt. ſentit 1. de interpe. cap. 4. Et patet ex communi modo loquendi, quando enim quis dicit, *ſi veniſſes, hoc feciſſem*, aliquid ſine dubio affirmat, in quo poteſt dicere verum aut falſum. Item oratio illa non relinquit animum ſuſpenſum, unde interdum negamus, admittimuſve, quod ſic aſſeritur. Denique in illo modo ſignificandi eſſe poteſt aliqua contradictio; in omni autem contradictione neceſſe eſt unam partem eſſe veram, & alteram falſam: ergo, quantum eſt ex ſignificandi modo, eſt ibi ſufficiens fundamentum ad veritatem, vel falſitatem determinatam. Quod vero neque ex parte rei ſignificatæ poſſit eſſe hæc ſuſpenſio vel indeterminatio probari poteſt omnibus rationibus, quibus id de abſolute futuris oſtendimus, eſt quippe eadem fere ratio; quandoquidem futura etiam abſoluta, quamdiu non ſunt, nihil ſunt, nec in ſuis cauſis habent determinationem: & quia conditionalis in hac materia non differt ab abſoluta niſi in conditione, qua completa propoſitio redditur abſoluta; ergo cum proportione ſic eſt determinata veritas in conditionatis ſicut in abſolutis locutionibus. Explicatur deinde in hunc modum, quia ſi Petrus conſtitueretur in tali occaſione & cum tali contentione, neceſſario peccaturus erat, aut non peccaturus; & ita illa conditionalis de diſjuncto extremo ſine ulla controverſia eſt vera, quia eſt neceſſaria: non poterat autem Petrus utrumque efficere: ergo in re unum erat effecturus, quod in ſe determinatum eſſet, quamvis nos lateat, quid illud ſit: ergo, ſi nunc per illam propoſitionem id affirmatur, quod facturus erat, illa affirmatio eſt vera, & contradictoria falſa. Vel e contrario ſi non erat facturus, affirmatio erat falſa, & negatio vera: ergo in re ſemper una pars eſt determinata, etſi nos lateat.

Et confirmatur, ac declaratur amplius: nam, ſi Deus (verbi gratia) poſtquam voluit Petrum creare, & in tali opportunitate conſtituere aut permittere, vidit illum peccaturum, jam de illo conditionalis eſt vera: *Si Petrus creatur in tali occaſione peccabit*: ergo etiam ſi intelligeretur illa oratio proferri prius ratione, quam Deus vellet Petrum creare, etiam illa propoſitio eſſet vera determinate. Probatur conſequentia: quia jam habuiſſet ex tunc conformitatem cum re ſignificata: hanc enim non fecit ſed oſtendit potius & manifeſtavit effectus ſubſecutos, poſtquam Deus voluit Petrum creare, &c. ergo eadem ratione omnis conditionalis ſimilis intellecta vel cogitata in illo ſigno antequam Deus aliquid decrevit aut voluerit de illo antecedente ſub conditione ſumpto, eſt determinate vera, aut determinate falſa: quia ſtatim ac Deus ponere vult in eſſe illud antecedens, abſolute determinatum eſt, quid ex illo ſequendum ſit vel non ſit: ergo illud ipſum antea ſub conditione prolatum, erat determinate verum, aut determinate falſum, juxta exigentiam objecti. Et confirmatur, nam ita intelligimus ſe habere illam conditionalem ſecundum illam anteceſſionem ad effectum abſolute futurũ, ſicut ſe habet ipſum futurum, ut futurum ad ſeipſum, ut præſens in ſuo tempore: ſicut ergo hoc ipſo, quod res pro aliqua differentia temporis habet eſſe in æternitate & ab æterno; ita etiam propoſitio conditionalis de tali re futura, ſi Deus velit cauſam ejus in re ponere, eſt abſolute & determinate vera, etiamſi intelligatur prius ratione proferri aut concipi, quam Deus aliquid eorum determinate velit, quia revera ita futurum eſt, ſicut per illam ſignificatur.

Quod ſi reſpectu eorum, quæ aliquando futura ſunt, hoc recte intelligitur, pari ratione etiam iis, quæ de facto non ſunt futura, intelligimus ſimilem veritatem conditionalem ineſſe, etiamſi conditio nunquam ſit ponenda: nam eſt eadem omnium ratio, & quantum eſt ex ſe, eodem modo ſe habent in illo ſigno rationis, in quo apprehenduntur ante voluntatis Dei determinationem ad hoc vel illud efficiendum. Tandem adjungi poſſunt generales rationes, quia fieri non poteſt, quin ex duabus contradictoriis, altera ſit vera, & altera falſa. Item, quia in omni disjunctiva vera, una pars ſaltem debet eſſe vera; illa autem disjunctiva, *Petrus in tali occaſione, ſi illi offeretur, peccaret, vel non peccaret*, eſt ſimpliciter vera: ergo. Item, quia nulla eſt ratio ad hoc negandum, quia, quod nos lateat in qua illarum partium ſit veritas aut falſitas determinata, nullum argumentum eſt, quod in re non ſit determinata: neq; enim requiritur exiſtentia rei ſignificatæ vel præſens, vel abſolute futura in aliqua differentia temporis, quia non hac ratione ſumitur in prædicto modo enunciandi, ſatis enim eſt exiſtentia conditionate ſumpta, cui conjungendus revera eſſet talis vel talis effectus, ſi in re poneretur talis exiſtentia; quod quidem objectum & veritas ejus, quamvis nihil reale ſit actu exiſtens: hoc tamen non obſtat, quominus eſſe poſſit aliquid objective exiſtens in aliquo intellectu, quod ſatis eſt ad rationem entis veri, ſeu veritatis, ut Ariſt. dixit 5. Metaphyſ. cap. 7. & l. 9. cap. ult. & videri etiam poteſt apud D. Th. opuſ. 30. c. 1. & opuſ. 42. c. 3. & patebit amplius ex dicendis de ſcientia Dei circa hæc futura.

Atque, ex his tandem concluditur, in his orationibus conditionalibus de rebus contingentibus eſſe ſufficiens fundamentum, ut, quantum in ipſis eſt, cognoſci ac ſciri poſſint, ſi ex parte cognoſcentis ſit ſufficiens vis & facultas cognoſcendi. Atque ita fit, ut hæc objecta ex ſe ſint ſcibilia, cum omnis veritas ex ſe ſit ſcibilis. Quod amplius inferius cap. 7. declarabitur, ac confirmabitur.

CAPUT VI.

Solvuntur objectiones contra prædictam ſententiam.

1 QUæ ab auctoritate Scripturæ, vel Patrum aut Scholaſticorum contra prædictam ſententiam objici poſſunt, quod facilia eſſent, in ſuperioribus ſunt obiter expedita. Ratio etiam potiſſima, quæ ex indeterminatione objecti confici ſolet in proximo ſuperiori capite ex profeſſo diſſoluta eſt, & revera vix habet majorem difficultatem, quam ſit abſoluta ſcientia, & determinata veritate futurorum contingentium. Proponam nihilominus rationes, quæ difficiliores exiſtimantur, ut magis veritas confirmetur.

2 Prima ſit interrogando: cur potius Deus cognoſcat voluntatem, verbi gratia, Petri in tali occaſione hoc facturam fuiſſe, quam oppoſitum? non eſt enim major ratio hujus, quam illius: ergo neutrum cognoſci poteſt, quia certum eſt, utrumque cognoſci non poſſe. Secunda ratio ſit; quia, ſi Deus hujuſmodi conditionales noſceret, etiam cognoſceret omnes, quæ a noſtro intellectu fingi aut excogitari poſſunt: ergo cognoſceret etiam omnino diſparatas, in quibus nulla eſt neque connexio, neq; cauſalitas inter extrema, ut ſi Petrus ambularet, volaſſet leo. Item cognoſceret has conditionales, etiamſi in communi proferantur abſtrahendo a ſingularibus perſonis vel circumſtantiis, ut, ſi homo creatur, erit albus, & ſimiles: conſequens eſt falſum: ergo. Sequela patet, quia ad omnes has propoſitiones poſſunt applicari rationes factæ: in eis enim poſſunt contradictoriæ formari: ergo altera tunc erit vera determinate: ergo cognoſcibilis: ergo cognita a Deo. Conſequens autem videtur per ſe manifeſte falſum, quia propoſitionibus omnino diſparatis non apparet, quomodo poſſit cognoſci veritas. Tertio ſequitur, ex prædicta ſcientia habere Deum de aliquibus effectibus creatis ſcientiam aliquam contingentem, & independentem a voluntate divina, quod videtur valde abſurdum. Sequela declaratur: quia, ſi Deus ſcit, Petrum in tali occaſione poſitum peccaturum, quamvis poſſit Deus velle vel nolle permittere Petrum conſtitui in tali occaſione, tamen, quod in tali occaſione poſitus non peccet, non poteſt Deus ipſe impedire, quia ſupponitur præſciviſſe ita facturum fore, qua ſuppoſitione facta non poteſt illi repugnari. Argumen. contra ſuperiorem ſententiã.

4 Quarto ex alio capite, non minori difficultate, objicitur: quia non videtur hæc ſcientia poſſe deſervire ad explicandam rationem divinæ providentiæ etiam in operibus gratiæ, & libertatis creatæ: nam ad hoc neceſſarium eſt, ut ponatur hæc ſcientia prius ſecundum ratio-

tionem, quam ſit libera determinatio voluntatis divinæ circa res ad extra agendas: conſequens autem non eſt verum: tum quia hæc ſcientia, ſi eſt in Deo, non eſt mere neceſſaria, ſed contingens ſeu libera: ergo ſupponit ex parte objecti liberam determinationem, ſaltem ut futuram aliquo modo: ergo multo magis ſupponit in ipſamet voluntate Dei liberam determinationem, non ſolum ut futuram ſed etiam ut præſentem, & æternam. Patet hæc ultima conſequentia, quia tam neceſſaria eſt voluntas divina actu exiſtens ſub omni conditione ſuæ actualis exiſtentiæ, ſicut eſt voluntas creata in eſſe poſſibili, ſeu ſub quacunque conditione vel occaſione poſſibili. Unde in quocunque ſigno rationis intelligitur cognita a Deo voluntas creata, ut poſſibilis in hac vel illa occaſione, intelligitur voluntas increata ut exiſtens ita diſpoſita ad volendum: ergo, ſicut ante illam ſcientiam voluntatis creatæ ſupponitur, ut futurum quid faceret illa voluntas in tali occaſione, ita & in voluntate increata ſupponitur quid faciat & quid vult: quia jam tota illa cauſa non ponitur ſub conditione, ſed ut exiſtens.

5 Quinto, quia ſaltem ſequitur præſcire Deum de ſua voluntate, quid ſit volitura, prius ratione, quam intelligatur voluntas ipſa jam determinata ad volendum de præſenti: quod habet multa incommoda. Præſertim videtur hoc repugnare libertati Dei: quia non poterit Deus voluntate ſua ſcientiæ ſuæ reſiſtere; & alioqui illa ſcientia eſt diſpoſitio intrinſeca ipſi, ut volentis: & ideo determinans libertatem ejus. Unde etiam ſequitur, omnia futura prius eſſe determinata in ſcientia Dei, quam in ipſius voluntate. Ac denique ſequitur, in eo etiam ſigno non tantum futura conditionata, ſed etiam abſoluta contingentia ſciri.

Sexto videtur valde incommode explicari illo modo negotium gratiæ efficacis, permiſſionis, prædeſtinationis, & reprobationis divinæ. Nam hinc videtur ſequi, aliquam præſcientiam meritorum fuiſſe rationem prædeſtinationis, ſaltem ut conditionem ſine qua non. Ulterius vero ſequi videtur, ſine cauſa & quodammodo contra pietatem & miſericordiam, Deum creaſſe aliquos, atque ita limitaſſe auxilia, prout vidit futura fuiſſe occaſionem damnationis eorum: nam videtur ex intentione ſua creaſſe illos ad gehennam. Rurſus ſequitur, fortaſſe non potuiſſe Deum efficaciter velle aliquem ſalvare, vel convertere, toto etiam tempore vitæ ejus: quia fortaſſe non prævidit, illum bene uſurum aliquo præveniente auxilio: hoc enim eſt, quod contingens cum ſimpliciter pendeat ex libero arbitrio: non ergo repugnantia ita fuiſſe eventurum in actu: ſi ergo id conſtituamus, non poterit Deus illum eligere, vel efficaciter vocare. E contrario vero ſequitur, hoc modo poſſe Deum prædefinire etiam mala: quia ſi præſciuntur futura, ſi hoc vel illud quod alias bonum eſt, fiat, & Deus poteſt velle totum hoc antecedens, cur non poteſt etiam velle id, quod certo ſcit eventurum ex illo antecedente.

Ad primum.

MUlta ex his argumentis ex dictis in ſuperioribus libris de auxiliis ſunt diſſoluta: ea tamen omnia proponere hic libuit, ut omnibus ſatisfaciamus: & quia in eorum ſolutione nihil fere ex ſuperius dictis repetemus: & veritatem propoſitam amplius declarabimus & confirmabimus. Ad primum ergo reſpondetur. Si in eo quæratur ratio ex parte Dei, cur cognoſcat ex duobus contradictoriis unum eſſe futurum potius quam aliud; reſpondetur ex parte Dei non eſſe quærendam rationem: quia ejus virtus ſeu lumen de ſe indifferens eſt ad judicandum & ſciendum quidquid in re ſit futurum, ſive hoc ſit, ſive illud: indifferentia (inquam) eminenti ſeu virtuali, & ad omnia ſufficiente juxta exigentiã objectorum. Si vero ex parte objecti quæratur ratio, ob quam hoc potius, quam illud ſit ſcibile, hæc non eſt alia, niſi quia in re hoc potius futurum eſt, quam illud. Quod ſi ulterius hujus ratio inquiratur, cur ſcilicet hoc potius quam illud, futurum dicatur, cum cauſa ſit æque indifferens. Reſpondetur, imo, quia eſt indifferens, pro libertate ſua eſſe ad alterutram partem in ea occaſione determinandam; & hæc pars, una & determinata futura eſt, quam ipſa velit, ſeu volitura ſit: ſola ergo libertas & uſus ejus eſt ratio talis futuritionis ex parte objecti. Quod ſi tandem urgeatur & inquiratur, unde conſtare poſſit, quæ ſit illa pars, ad quam eſſet talis voluntas determinanda: reſpondetur, hoc jam eſſe inquirere modum ſeu medium illius ſcientiæ, de quo in ſequenti capite dicendum eſt. Nunc ergo breviter dico, nobis non conſtare, Deo autem per ſe notum eſſe ſuo infinito lumine, quo intuens omnes rerum complexiones, & compoſſitiones poſſibiles, ſimul intuetur quæ ſint vel eſſent futuræ, & quæ non. Denique (quod tam in hoc, quam in cæteris argumentis notandum eſt,) omnes fere hæ interrogationes fieri poſſunt de futuris contingentib. abſolutis priuſquam in re exiſtant; & ideo dixi fere nullam majorem difficultatem eſſe in his, de quibus agimus, quam in illis.

4 Ad ſecundum aliqui abſolute negant, Deum cognoſcere hujuſmodi complexiones conditionatas, in quibus antecedens nullo modo conducit ad eſſe conſequentis, neque ex neceſſitate, neque ex aliqua cauſalitate. quia tunc eſſe unius nullo modo refert ad eſſe alterius. Quod autem affirmatur ſub conditione, ſaltem debet habere cum illa talem connexionem, ut, illa poſita, ipſum ponatur, quæ connexio eſſe non poteſt inter ea, quæ omnino diſparata ſunt. Et eadem ratione idem videtur dicendum de his conditionatis ſumptis ſub terminis communibus: quia, cum cauſalitas non ſit niſi in particulari, & cum determinatis conditionibus, donec ad has deſcendatur, non poteſt cognoſci determinatio futura cauſæ liberæ. Mihi tamen dicendum videtur, quoad hanc poſteriorem partem verum eſſe, hujuſmodi conditionales indefinitas non cognoſci a Deo, niſi quatenus in ſuis ſingularibus & ratione illorum veritatem habent; tum quia, ut Ariſt. alias dixit, hujuſmodi prædicata contingentia non conveniunt ſpeciei niſi quatenus conveniunt alicui individuo: tum etiam, quia Deus nihil confuſe intuetur, ſed diſtinctiſſime & intuitive prout eſt, aut futurum eſt, aut eſſet in re: hoc autem modo nihil horum videtur, niſi prout in ſingulari exiſtit. Viſis autem omnibus ſingularibus, etiam in illis videt Deus naturas communes, & quidquid nos poſſumus de illis conceptis in confuſo vere prædicare. Atq; hoc modo, quacunq; ratione hæ conditionales a nobis concipiantur non ſubterfugiunt ſcientiam Dei. Unde, quod ad priorem partem attinet, ſi in illa connexione rerum inter ſe (ut ſic loquar) diſparatarũ importetur dimanatio unius ab alia, clarum eſt, propoſitiones eſſe falſas, & non eſſe ſcibiles: & hoc ſolum probant rationes factæ. Si autem importetur ſola concomitantia, ſeu coexiſtentia illarum duarum rerum in ordine ad eandem durationem, hoc modo poteſt in eis eſſe veritas, nihilq; hoc ſenſu eſt conciabile etiam conditionaliter, de quo Deus non ſciat an verum vel falſum ſit. Sicut in futuris abſolutis verum eſt dicere: *Tali die quando Petrus peccabit, Joannes pœnitentiam aget*: quia ſolum ſignificatur coexiſtentia illorum duorum futurorum. Si ergo illud ipſum prius ratione conditionaliter ſignificetur, erit etiam verum: nam ſolum fit hic ſenſus, Si Petrus & Joan. tali die exiſtant, alter peccabit, alter pœnitentiam aget; & ſic de reliquis. Nec in hoc invenio novam rationem dubitandi, quæ ad rem ſpectat: an vero locutio ſub conditione poſſit in propria ſignificatione illum ſenſum reddere, ad modum loquendi ſpectat: & melius quidem ſignificatur illa concomitantia per adverbium temporale, *quando hoc fuerit, &c.* quam per notam conditionalem: aliquando tamen hoc eſt in uſu, ut 4. Reg. 13. dixit Eliſeus regi Syriæ: *Si percuſſiſſes quinquies aut ſexies, ſive ſepties, percuſſiſſes Syriam uſq; ad conſummationem*: ubi non eſt connexio cauſalis, ut per ſe patet, ſed eſt concomitantia ex voluntate Dei, Prophetæ revelata.

Ad 2.

Deus cognoſcit cõplexiones rerum quæ diſparatæ ſunt, & quomodo.

5 Ad tertium reſpondetur, primo concedendo ſequelam, quia illa eſt neceſſitas conditionata tantum, & ex ſuppoſitione futuræ determinationis cauſæ liberæ, & nullo modo eſt neceſſitas abſoluta. Neq; hoc eſt ulla imperfectio, ſed potius pertinet ad perfectionem Dei unumquodq; cognoſcere, quale eſt. Idemque argumentum fieri poteſt in futuris abſolutis: nam ſtatim ac Deus voluit Adam creare cum tali diſpoſitione, &c. & relinquere illum ſuæ libertati, ſtatim prævidit illum peccaturum; & quoad hoc non habuit illa ſcientia aliam dependentiam a voluntate Dei, ſed neceſſario ſecuta eſt ſuppoſita priori voluntate, & futura determinatione

Ad 3.

vo-

voluntatis Adæ: quod ergo hic ſecundum realem exiſtentiam contingit, invenitur in futuris conditionatis ſecundum exiſtentiam apprehenſam ſeu cognitam, & ſub tali conditione poſitam. Addo præterea, ſimpliciter totum hunc effectum pendere a voluntate Dei, ut abſolute ſit vel non ſit, & conſequenter etiam in illis conditionatis debere in antecedente includi voluntatem divinam, ſcilicet ſi ipſa velit talem effectum, vel ſaltem velit illum permittere & ad illum concurrere; & hoc modo etiam illa ſcientia habet habitudinem ad voluntatem divinam ſub prædicta conditione.

Ad 4. & 5. 6 Ad quartum reſpondetur, hanc ſcientiam antecedere in Deo ſecundum rationem ad determinationem liberam divinæ voluntatis, ut actu jam poſita in æternitate; quod quidem ſi ita non eſſet, non poſſet illa ſcientia eſſe utilis ad diſpoſitioné liberam Dei circa res creatas; ut recte argumentum probat, quamvis licet in ea non eſſet talis utilitas, non propterea eſſet neganda; quia per ſe & ratione ſcientiæ neceſſaria eſt, ſicut ſcientia futurorum abſolute in aliqua temporis differentia, licet prout eſt ſimplex intuitio non habeat cauſalitatem, nihilominus ea Dei perfectione neceſſaria eſt. Contra hanc autem anteceſſionem rationis nihil probat illa objectio, ſed ad ſummum concludit in eo ſigno rationis, in quo Deus præſcit de omnibus voluntatibus creatis, futuris ſeu poſſibilibus, quid facturę eſſent ſub quacunq; conditione cognoſcere etiam de ſua voluntate quidquid volitura eſt libere, vel abſolute in æternitate, ſi talis determinatio libera tantum ſupponit ea, quæ intrinſece ac neceſſario conveniunt ipſi Deo; vel certe ſub conditione, ſi ſupponit aliquid aliud libere futurum in creatura: utrumque autem horum verum eſt. Nec inde ſequitur, quod libertas divinæ voluntatis deſtruatur, ut inferius cap. 8. diſputabitur, ubi omnia quæ in hac reſponſione tacta ſunt, exponentur latius. Et ideo hæc nunc etiam de quinta objectione ſufficiant.

Reſpondetur ad ſextum, explicaturque quantum deſerviat hæc ſcientia ad explicandam gratiæ efficaciam.

AD ſextum vero reſpondetur, imo optime hac ratione intelligi efficaciam gratiæ vocantis, ſeu excitantis: aut enim neganda eſt efficax gratia ex vi vocationis & excitationis, prout a Deo fit, quod non cenſeo dicendum propter ea, quæ ſupra attuli; vel certe non poteſt alia ratione commodius explicari, ut in ſuperioribus oſtenſum eſt. Ad id vero quod de prædeſtinatione tangitur, fatendum eſt (quod in omni ſana ſententia eſt neceſſarium) neminem a Deo eligi ad gloriam, niſi prius ratione Deus in ſe habeat cognitam viá & modum, quo poſſit illum electum ad gloriam perducere. Et, quia electio non eſt ad gloriam utcumque, ſed ad gloriam, ut ad coronam & præmium, ſaltem reſpectu adultorum, ideo talis electio etiam ſupponit in Deo ſcientiam meritorum, non ut futurorum ſimpliciter, ſed ut poſſibilium ex gratia Dei, & conſequenter futurorũ, ſub conditione, id eſt, ſi Deus velit hominem creare, & talem gratiam, vocationem & auxiliũ conferre. Quod totum conſtat ex illa ratione generali ſuprafacta, quod intentio efficax finis ſupponit præſcientiam mediorum, ut poſſibilium, & efficacium reſpectu intendentis. Hinc vero non fit, electionem aut prædeſtinationem eſſe propter merita, ſi illud *propter* dicat cauſam moventem; ſed ſolum ſequitur, merita eſſe neceſſaria media ad executionem illius intentionis, ſine quorum præcognitione, ut explicata eſt, nemo poſſet prudenter intendere. Et ſimiliter, quamvis Deus quem efficaciter vult convertere, tunc & tali modo illum vocet, quando & quomodo ſcit illum cooperaturum, non tamen inde ſequitur, ita illum vocare, quia cooperaturus eſt, quæ cauſalis ſignificat rationem moventem Deum: ſed ſequitur, Deum vocare ipſum ut cooperetur, quod ſignificat proximam finalem cauſam talis vocationis. Quomodo ponderavit Auguſtin. dixiſſe Paulum: *Elegit nos in ipſo, ut eſſemus Sancti*, non quia futuri eramus: quia in altero finalis cauſa, in altero vero meritoria ſignificatur.

8 Non tamen eſt idem de reprobatione; quamvis ſine cauſa Catherinus id imponat Auguſtino l. 2. de prædeſt. dicens, juxta Auguſtin. Deum non miſiſſe Tyriis & Sidoniis prædicatores, quia ſciebat eſſe credituros, & ipſe nolebat ut crederent: & eodem modo dicit, ex ſententia Auguſtini ſe habuiſſe Deum circa ultimam damnationem, ſcilicet Deum noluiſſe dare reprobis auxilia, quibus ſcivit fore ſalvandos, quia damnare decreverat. Quod tamen & falſo tribuitur Auguſtino, ut conſtat ex reſponſionibus ejus ad articulos ſibi falſo impoſitos; & ex ſe falſiſſimum eſt, & alienum a divina bonitate & pietate, & ab illa voluntate, qua vult omnes homines ſalvos fieri. Unde in Concilio Valentino ſub Lothario cap. 2. inter alia dicitur, neminem ex Dei præjudicio condemnari, de qua re plura diximus l. 2. Quãvis ergo in utroque negotio præſcientia ſit eadem, tamen Dei voluntas & intentio non eſt eadem: nihil enim repugnat, quod aliquid ſciatur futurum, quod tamen non ſit volitum nec intentum. Deus ergo non dat auxilia, quibus videt hominem abuſurum, nec negat majora, quibus videt hominem bene uſurum, ut homo non convertatur vel pereat, ſed ſufficientia auxilia dat, quibus, quantum eſt ex parte Dei, convertatur homo, majora denegat, vel aliquando in pœnam prioris mali, vel quia illi nemini debet: & oſtendere vult ſe gratis dare, cui dat, vel ut permittat libertatem & naturam ſuo modo operari, vel propter alias rationes providentiæ ſuæ, juxta quas ex infinitis rationibus, quibus Deus prævidit poſſe ſe gubernare homines, & ad finem ſupernaturalem dirigere, in quibus fere omnibus prævidit, ſi hunc eligeret vel illum, illos fuiſſe damnandos, illos vero ſalvandos, ex ſola ſua libertate hunc eligit modum gratis eligendo omnes, qui juxta hanc rationem providentiæ ſalvandi ſunt: reliquos vero permittendo damnari, quamvis hoc ipſe non intendat. Nec fere potuit aliter fieri niſi Deus vellet, & communem uſum libertatis valde immutare, vel omnibus hominibus extraordinaria dona gratiæ conferre: quod non oportebat.

Oſtenditur non eſſe Aug. opinionem quam ei ponit Catherinus.

9 Et juxta hæc facilis eſt etiam reſponſio ad alteram partem, quod ſi Deus prævidiſſet hominem numquam cooperaturum gratiæ ejus, non poſſet illum eligere, vel actus ejus præfinire: hæc enim conditionalis in omnĩ ſententia vera eſt; tamen antecedens, quoad omne tempus vitæ, & quoad omnia auxilia & omnes modos, quibus Deus poteſt hominem ad ſe trahere, eſt plane impoſſibile; multo magis, quam impoſſibile ſit hominem lapſum & divina gratia deſtitutum, & longo tempore a dæmone vexatum, non cadere aliquando: quia potentior eſt divina gratia, & plures modos ac efficaciores novit Deus permovendi & trahendi voluntatem hominis, ut in bonis conſentiat, quam ſit tota fragilitas naturæ, vel potentia dæmonis ad perdendum hominem.

10 Denique, quod de prędefinitione peccati dicebatur, eodem modo expediendum eſt, quo ſimile de probatione eſt diſſolutum: ex vi enim libertatis non repugnaret, peccatum præfiniri: quia ſuppoſita hac ſcientia, non propterea tolleretur libertas, tamen aliunde repugnat divinæ bonitati propter objecti turpitudinem, ut in ſuperioribus tractatum eſt.

CAPUT VII.

Declaratur modus, quo Deus hæc futura cognoſcit.

1 IN hac re declaranda, eadem nobis occurrit difficultas: quæ ſeſe offert Theologis omnibus in explicando modo, quo Deus cognoſcat contingentia, quę revera in aliqua temporis differentia futura ſunt: & tota poſita eſt in explicando, quonam medio ex parte objecti veluti utatur Deus ad hæc futura cognoſcenda: nam ex parte principii ſeu cognoſcentis nulla eſt difficultas: certum eſt enim Deum ſeipſo, ſuaque eſſentia hæc omnia cognoſcere, ſive illa per modum intellectualis luminis, ſive per modum ſpeciei intelligibilis, ſive per modum actus intelligendi a nobis conſideretur.

2 At vero ex parte objecti res eſt obſcuriſſima: quia omne objectum aut eſt per ſe notum, ut in ſe cognoſcatur immediate & per ſeipſum, aut medio aliquo indiget, quo cognoſcatur juxta analyticam doctrinam: hæ autem conditionales contingentes, neque ex terminis per ſe notæ ſunt, ut manifeſte conſtat: quia nec ſunt

Ratio difficultatis proponitur.

veri-

Google

veritates neceſſariæ, nec termini earum ſeipſis habent immediatam & intrinſecam connexionem; neque eſt ullum medium quo cognoſcatur. Aut enim hoc medium eſſet extrinſecum, ut auctoritas dicentis; & hoc non habet locum in cognitione divina; tum quia pertinet ad imperfectam cognitionem; tum quia non habet Deus ſuperiorem a quo diſcat, vel cui fidem adhibeat. Aut tale medium eſſet effectus aliquis, & hoc etiam confert imperfectam cognitionem; & non habet locum in præſenti: quia res futura antequam ſit, non habet effectum; niſi forte futurum ab ipſa, & conſequenter magis occultum quam ipſa. Aut denique medium eſt cauſa aliqua: & hæc nulla excogitari poſſe videtur, ex qua certo & infallibiliter cognoſcantur hæc futura: quia nulla eſt, cum qua habeant neceſſariam connexionem. Et hæc quidem communia ſunt his futuris conditionatis cum abſolutis. Illud autem eſt horum proprium, in quo poſita eſt ſpecialis difficultas, quod illa, quæ aliquando futura ſunt habitura ſunt verum eſſe reale pro aliqua differentia temporis, ratione cujus poſſunt terminare æternum intuitum divinæ ſcientiæ; & ita illa ſciuntur a Deo non aliquo medio, ſed in ſeipſis; & per modum ſimplicis intuitionis, non quia neceſſariam connexionem habeant, ſed quia realé & exiſtentem connexionem habent, quæ videatur. At vero hæc conditionata, quia nunquam habitura ſunt eſſe, nec hoc modo poſſunt in ſeipſis videri, nec vere habent in ſe connexionem, vel determinationem, quæ in ſe videri poſſit, ideo nullum relinqui videtur medium, nullusque modus quo cognoſci poſſunt.

Prima ſententia.

3 Antequam noſtram ſententiam aperiamus, duo ſunt examinandi modi, quibus hęc ſcientia declarari ſolet omiſſis aliis, quæ nullam auctoritatem vel probabilitatem habent; & in futuris etiam abſolutis ab omnibus rejiciuntur. Prima itaque ſententia affirmat, ſcire Deum hæc futura in ſuis cauſis proximis, & perfecta comprehenſione noſtri liberi arbitrii, & eorum omnium quæ poſſunt illud determinare, vel impedire: nam licet liberum arbitrium nude ſumptum indifferens ſit; & ideo in illo ut ſic non poſſit effectus determinatus cognoſci, tamen adjunctis omnibus circumſtantiis occaſionibus, cauſis & cogitationibus, quæ hic & nunc illud circumſtant, infallibiliter in ejus comprehenſione cognoſcitur, ad quid ſit determinandum. Quod ſi hoc verum eſt de libero arbitrio actu exiſtente, vel aliquando futuro, idem proculdubio erit de illo apprehenſo ſub ea conditione, ſi in tali occaſione & circumſtantiis conſtituatur. Atque hac ratione merito tribui poteſt hæc opinio Durandi in 1. diſt. 38. quæſt. 3. Thom. de Arg. in 2. diſt. 40. art. 3. ad arg. & aliis, qui dixerunt, Deum hoc modo cognoſcere ea contingentia, quæ revera ſunt aliquando futura. Quæ ſententia tribui ſolet Div. Thom. 1. cont. Gent. cap. 67. ratione 3. Sed ibi non agit de cauſis liberis, ſed de aliis, ut etiam Ferrata intellexit. Poteſt tamen in hujus ſententiæ confirmationem adduci Auguſt. nam pluribus in locis explicat vocationem efficacem; quia datur modo congruo, id eſt, prout Deus novit eſſe ita accommodatam affectui, & diſpoſitioni talis voluntatis, ut in ea habitura ſit effectum, ut conſtat ex quæſtione 2. ad Simplicianum, & aliis locis ſupra citatis. Unde libro 4. de anima & ejus origine c. 7. dicit, nos non cognoſcere, quibus tentationibus vincenda ſit noſtra voluntas, vel quibus ſit reſtitura, quia illam non comprehendimus: ergo e contrario Deus id cognoſcit, quia illa omnia comprehendit. Ratio vero eſſe poteſt, quia cum hæc quæ nunquam ſunt futura, non poſſint per æternitatis præſentiam cognoſci, non videtur ſupereſſe alius modus, quo cognoſci poſſint. Et alioqui non videtur hic modus impoſſibilis, ſpectata infinito exceſſu inter divinam & angelicam, vel humanam tum ſcientiam tum voluntatem. Poteſt autem angelus ſua ſcientia, magna & vehementer conjectura ſuſpicari, quid hominis voluntas velit in tali occaſione, ſolum ea cognitione ipſius voluntatis, & naturæ ejus: ergo Deus poterit ex hoc medio ſcientiam certam illius effectus habere.

Refellitur.

4 Hæc ſententia, ſicut in contingentibus abſolute futuris a gravioribus Scholaſticis rejicitur, ita & conditionalibus eſt a nobis rejicienda: militat enim eadem ratio, ut ſæpe dictum eſt. Improbant autem illam D. Th. 1. part. qu. 14. art. 13. & q. 57. art. 3. & q. 86. art. 4. 2. 2. qu. 171. art. 6. ad 2. & 1. cont. Gen. c. 66. & 67. Cajetan. & Ferrata his locis Capreolus in 1. diſt. 38. qu. 1. ubi in hoc conveniunt: Scotus cum ſuis, Ockham cum Nominalibus, & denique reliqui Theologi. Et mihi eſt indubitata ſententia. Ratio vero generalis eſt, quia effectus in cauſa cognoſci non poteſt, niſi ſecundum eſſe, quod habet in illa; ſed effectus contingens in cauſa ſua proxima, etiam proxime diſpoſita ad operandum cum omnibus prærequiſitis, non habet eſſe certum, & determinatum ſed indifferens; quia virtus cauſæ neque eſt ex ſe ad illum determinata, neq; ex omnibus adiunctis ſufficienter determinatur: ergo non poteſt talis effectus in tali cauſa cum certitudine cognoſci. Major cum conſequentia per ſe nota videtur. Minor conſtat ex ſupra tractatis de eſſentia cauſæ liberæ: eſt enim de ratione ejus, ut, poſitis omnibus prærequiſitis, ad agendum adhuc maneat indifferent: cauſa autem propria & proxima horum effectuum contingentium eſt cauſa libera. Declaratur præterea, in communi hoc modo: quia hæc cauſa eſt voluntas, & in illa præciſe ſumpta certum eſt & conſtans, hoc non poſſe cognoſci: ſummo ergo omnia quæ adiunguntur voluntati, & dicuntur ita determinare illam in actu primo, ut jam poſſit in ea cognoſci effectus: & interrogo, an illa omnia ex neceſſitate naturæ eveniant, ita ut voluntas non contingenter ſed neceſſitate quadam naturali in illo ſtatu conſtituatur? vel cum contingentia & libertate? Si hoc ſecundum dicatur, reſtabit quęrendum quomodo cognoſcatur, voluntatem eſſe conſtituendam in eo ſtatu, cum quid contingens ſit; & ſi hoc ipſum dicatur cognoſci in aliqua priori cauſa, rurſus idem de illa interrogabimus & nullus erit quæſtioni finis, niſi vel ſiſtamus in cauſa neceſſario agente, vel in effectu, qui non poſſit cognoſci in cauſa ſua. Si autem concurſus illorum omnium, quæ determinant voluntatem dicatur neceſſitate quadam naturali evenire, perit libertas: quia cauſæ, quæ neceſſitate naturæ determinata eſt ad unum, non agit libere: nam hæc duo ſunt contradictoria: ſed talis cauſa neceſſitate naturæ determinata eſt ad unum, quia neceſſitate naturæ dicuntur illi adiungi vel ſuperaddi, quæ illam determinant ad unum: ergo.

5 Vel aliter poteſt hoc dilemma proponi: nam vel concurſus omnium illarum conditionum, quę dicuntur determinare libertatem, provenit ab extrinſeco, ipſa voluntate ſolum paſſive ſe habente; vel medio influxu libero ipſiuſmet voluntatis. Si primum dicatur, ſequitur impediri ſemper ſeu tolli uſum libertatis, cum voluntas ab alio ad unum determinetur, prius quam ipſa libertate ſua utatur, quæ illatio ſæpe eſt in ſuperioribus probata libro primo, & tertio. Nec refert, ſi quis dicat poſſe hanc determinationem voluntatis eſſe moralem, & non phyſicam, ideoque non impedire libertatem. Hoc (inquam) non obſtat, quia illa determinatio moralis, qualis eſſe poteſt, non eſt neceſſaria, nec ſemper, imo raro occurrit: hæc autem futura conditionata non ſolum cognoſcuntur in his effectibus, qui proveniunt a voluntate ſic determinata, ſed etiam in his, quæ ſunt a voluntate omnino indifferente: imo & interdum in his quæ ſunt a voluntate in oppoſitam partem magis propenſa, ut de peccato Adæ, & de aliis ſimilibus dicebamus: tum etiam quia illa determinatio, licet fortaſſis talis ſit, ut actus ſit ſuo modo infallibilis, non tamen eſt tanta, ut repugnet omnino, & implicet contradictionem, aliter evenire, quam judicatum eſt; quod tamen in veritate divinæ ſcientiæ reperiri neceſſe eſt, ut eſt etiam in ſuperioribus tactum.

Si vero dicatur: in illis conditionibus includi aliquẽ influxum liberum ipſiuſmet voluntatis, facile rejicitur talis reſponſio. Quia influxus liber voluntatis proxime non eſt niſi in aliquem actum ſecundum ab ipſa voluntate elicitum; & mediante illo in aliquem alium effectum: ergo talis influxus liber non eſt unum ex prærequiſitis in cauſa libera ad actum liberum efficiendum, ſed eſt ipſa affectio actus liberi. Unde cognoſcere actũ liberum futurum in tali effectione futura, non eſt cognoſcere in cauſa, ſed in ſe. Niſi fortaſſe ſermo ſit de aliquo poſteriori actu, qui in alio priori cognoſcatur, quod nil refert ad quæſtionem, de qua tractamus, quia non dubitamus, quando, ſuppoſito uno actu libero, Occurritur reſponſioni.

poſſis

Digitized by Google

poſſit in eo alius cognoſci, ſub hac conditionali (v. g.) ſi quis amet & non habeat, deſiderabit: hoc autem modo non cognoſcitur contingens, ut ſic, ſed neceſſarium ex ſuppoſitione, & ſub ea ratione qua neceſſarium eſt, & tunc relinquitur quæſtio eadem de illa ſuppoſitione libera quomodo cognoſcatur eſſe futura, ſi cauſa ejus in tali diſpoſitione conſtituatur. Atque item illa reſponſio non habet locum in primo actu ſeu primo influxu libero, quomodo ſcilicet, ſub ea conditione cognoſci poſſit, cum tamen tota difficultas ſit de primo actu, & prima effectione libera: nam hæc ſcientia ad iſta omnia extenditur, ut ex probationibus ſuperius adductis conſtat.

Præterea declaratur in hunc modum: nam ſi hoc modo hæ conditionales cognoſcuntur, ſeu ea cognoſcuntur in vi illationis; quia cognoſcitur conſequens in antecedente, quia cognoſcitur ex vi ejus infallibiliter futurum: ergo & ex neceſſitate; nam infallibilitas, quæ oritur ex vi antecedentis per ſe ſumpti, nulla alia facta ſuppoſitione ex parte conſequentis, ſequitur neceſſitatem in cauſa prout antecedit uſum libertatis: talis autē neceſſitas eſt neceſſitas ſimpliciter, & libertati repugnat. Confirmatur etiam a poſteriori, quia, ſi ex repreheñſione cauſæ poſſet cognoſci futuritio talis effectus, angelus poſſet hujuſmodi conditionalem propoſitionem cognoſcere, quia comprehendit humanam voluntatem, quoad poteſtatem ejus, & quoad omnes conditiones requiſitam ad operandum ante uſum libertatis: ergo etiam cognoſcet, quid faciet, his vel illis conditionibus poſitis. Reſpondent quidam, non eſſe paritatem rationem; quia, licet angelus comprehendat, non tamen ſuper comprehendit ſicut Deus. Sed contra: quia aut

Præcluditur evaſio quædam.

hæc vox importat exceſſum perfectionis cognitione ſolum ex parte cognoſcentis, aut ex parte rei cognitæ. Primum ſolum, nihil refert; quia ſi cognitio æque manifeſtat totum, id quod eſt in objecto, & quantum ex parte objecti cognoſcibile eſt, etiam manifeſtat quidquid ex vi talis objecti cognoſci poteſt, imo hoc pertinet ad rationem comprehenſionis: & ille exceſſus ex parte cognoſcentis ſolum quaſi materialiter ſe habet ad cognoſcendum unum in alio, ſeu ex alio. Unde ſi comprehenſa tali cauſa cum omnibus conditionibus ejus, ex vi ejus non cognoſcitur quid faciet, quantumcunque ex parte cognoſcentis ſuper comprehendatur, id eſt, licet perfectiori ac perfectiori actu comprehendatur, nunquam poterit talis effectus ex vi talis cauſæ cognoſci. Si autem dicatur alterum, aperte ſequitur alteram illarum cognitionum non eſſe comprehenſionem: quia id comprehenditur, quod omnino eſt (ut ſic dicam) intra comprehendentem, ita ut ex parte objecti nihil illum lateat: repugnat ergo eſſe comprehenſionem, & ſuperari ex parte objecti ab alia cognitione.

Reſpondetur ad Aug.

7 Neque teſtimonia aut locutiones Auguſtini illi favent ſententiæ: aliud eſt enim, ad cognoſcendos hos actus liberos de cauſa ſua, ſeu de voluntate, in tali occaſione applicata, neceſſarium eſſe comprehendere cauſam ipſam ſeu voluntatem, & omnia quę illum circumſtant: aliud vero ex vi comprehenſionis cauſæ cognoſcere talem effectum. Primum eſt verum, quia cognitio talis effectus ſupponit & requirit perfectam cognitionem cauſæ: ſecundum autem eſt falſum, ut oſtenſum eſt: neq; ſequitur ex primo, quia poteſt effectus cognoſci de cauſa ſeu emanaturus a cauſa, non in ipſa cauſa, ſed in ipſamet emanatione in ſe cognita, velut præſente, vel ut futura abſolute, vel ſub conditione. Auguſtinus ergo affirmat primum, non autem ſecundum.

Secunda ſententia declaratur.

8 SEcunda ſententia eſt, cognoſcere Deum hujuſmodi conditionata, futura in decreto ſuæ voluntatis. Quod ſi objicias Deum nihil de his ſua voluntate decreviſſe, cum ſimpliciter futura non ſint: reſpondent hujus ſententiæ auctores, Deum non cognoſcere hæc in abſoluto decreto, quo voluerit, illa eſſe aut fieri, ſed in decreto includente eandem conditionem in objecto. Itaq; fingit hęc ſententia, Deum pręter ea, quæ abſolute decrevit fieri a cauſis liberis, decreviſſe etiā omnia, quæ a quacunq; voluntate poſſibili futura eſſent, ſi ſub hac vel illa conditione crearetur, imo & omnia, quæ ipſamet voluntas divina faceret, ſi aliæ occaſiones, vel circumſtantiæ ad operandum, ſe illi offerrent. Hanc ſententiam docuere nonnulli ex his auctoribus modernis, qui prædefinitionem Dei requirunt ut cauſam ſimpliciter neceſſariam & eſſentialem actuum humanorum, confundentes prædefinitionem cum concurſu. Inter antiquos vero poteſt hæc opinio attribui Scoto & aliis, qui dixerunt, cognoſcere Deū contingentia, quę aliquando ſunt futura in decreto aliquo ſuæ voluntatis, quanquam illi de hoc conditionato decreto nihil expreſſerint.

Conc.,a.s.

9 Alii vero tantum ab hac ſententia diſſident, ut impoſſibile eis videatur habere Deum hujuſmodi conditionata decreta. Quia voluntas illa non poteſt eſſe neceſſaria in Deo quoad ſpecificationem (ut ſic dicam) quia voluntas divina non eſt ex ſe determinata ad volendū hoc potius quam illud circa creaturam liberam quacunq; conditione poſita, & ſecluſa alia priori voluntate vel permiſſione Dei. Neq; etiam eſt neceſſaria quoad exercitium: quia Deus circa creaturas nullam neceſſariam voluntatem habet, niſi fortaſſe ſimplicem complacentiam de illis, ut poſſibiles ſunt, quatenus hac ratione connexionem habent cum ſua omnipotentia, ſub quacunq; autem alia ratione, ſub qua non habent talem connexionem, vel cum omnipotentia, vel cum bonitate, aut beatitudine Dei, non eſt cur Deus neceſſario exerceat aliquem actum voluntatis circa illas. Rurſus nec talis actus poteſt eſſe liber, quia non poteſt intelligi actus liber in Deo, niſi ex eo reſultet pro aliquo tempore mutatio in creatura; ſed ex illa voluntate conditionata, nulla reſultat mutatio in creatura aliquo tempore futura: quia ex vi talis voluntatis creatura nunquam erit abſolute loquendo, & conditionalis nihil ponit in eſſe: ergo talis voluntas non eſt poſſibilis. Major patet, quia talis voluntas non poteſt eſſe in Deo per mutationem Dei: ergo oportet ut ſit cum mutatione creaturæ, quia, cum inter illa duo extrema, ſcil. voluntatem Dei, & creaturam mediet nova relatio ſaltem rationis, neceſſe eſt ut illa ſaltem remote fundetur in mutatione alterius extremi, quia illa relatio non eſt conficta ſine aliquo fundamento in re.

Ratio contra ſuperiorē ſententiam.

10 Sed ego non cenſeo, hujuſmodi voluntatem eſſe ſimpliciter impoſſibilem in Deo, tam circa volenda ab ipſo Deo, quam a voluntate creata. Cur enim non poteſt Deus nunc habere hanc voluntatem: ſi crearem talem angelum, prædeſtinarem illum: aut, ſi Adam non peccaſſet, Spiritus ſanctus fieret homo? cum neq; ex parte objecti ſit repugnantia, neq; etiam ex parte actus divini. Ut enim intelligatur determinatio libera ad aliquod objectum, non ſemper neceſſaria eſt realis mutatio phyſica in illo objecto, ut latius 1. parte qu. 19. oſtenditur. Et patet breviter, primo exemplis: quia voluntas qua Deus vult aliquem obligare, nullam mutationem ponit in illo formaliter, & ex vi ſua. Item voluntas, qua vult dare concurſum ſufficientem, quantum eſt ex parte ſua, in nulla re ponit neceſſario mutationem realem, & ſic de aliis. Ratio vero eſt, quia, quidquid homo poteſt velle per mutationem ſui, ſi aliunde non repugnet, poteſt etiam Deus velle ſine ſui mutatione propter ſummam eminentiam actus ſuæ voluntatis. Poteſt autem homo velle aliquid, etiamſi in illo abſolute nolit mutationem efficere: cur ergo non poterit idem Deus facere? Unde reſpectus ille rationis non ſemper fundatur in phyſica mutatione aliquando futura, ſed ſufficit interdum mutatio moralis, quæ ſumitur in ordine ad prudentem rerum æſtimationem: & in præſenti dici poteſt illa mutatio conditionalis, quia nimirum ex vi illius decreti ita jam compararetur effectus ad talem cauſam, quod poſita illa, omnino eſſet futurus ex vi talis decreti, cum tamen alioqui de ſe non ita eſſe futurus.

Non probatur præcedens diſcurſus.

11 Sed, quamvis hæc voluntas abſolute & in univerſum non ſit impoſſibilis in Deo, tamen, cum ſit libera & non neceſſaria, ut bene probant argumenta facta, nullo ſufficienti fundamento affirmatur, Deum habere tale decretum liberum circa omnia hæc conditionata objecta: ſupponit ergo hic modus explicandi prædictam ſententiam aliquid incertum; maxime cum hujuſmodi actus nihil conferat ad rerum gubernationem, nec per eum Deus aliquid diſponat circa res a ſe gerendas.

Secunda ſententia probatur.

Digitized by Google

das, eſt ergo talis actus ſine cauſa confictus. Quocirca, ſi liber eſt, potuit non eſſe in Deo: unde, illo caſu poſito, non poſſet Deus habere ſcientiam conditionalium: conſequens autem eſt falſum: quia tunc procedunt rationes factæ, quod etiam tunc aliqua pars conditionalis inter contradictorias, eſſet vera: ergo cognoſceretur ex vi perfectionis ſcientię Dei. Deinde illud decretum, prædicto modo excogitatum circa conditionata, non pertinet ad intrinſecam perfectionem Dei, cum ſit liberum formaliter: hæc autem ſcientia ſuppoſita veritate objecti, per ſe pertinet ad perfectionem Dei, ſeu neceſſario comitatur illam.

12 Propter hæc dicunt aliqui, quamvis Deus nunc
Evaſio. non habeat neceſſario tale decretum circa omnia objecta conditionalia, cognoſcere tamen quid ſua voluntas decretura eſſet circa creatas voluntates in omnibus illis occaſionibus, quæ ſub illis omnibus conditionibus apprehenduntur, & hoc modo ſemper ſcire de omnibus voluntatibus creatis, quid eſſent volituræ.

Sed hæc reſponſio, præter alias difficultates infra attingendas, relinquit nobis eandem quęſtionem de ipſamet voluntate divina, quomodo ſcil. de ipſa cum omnino libera ſit, cognoſcatur quid eſſet volitura in tali occaſione, ſi nunc non intelligitur habere actuale propoſitum illud faciendi in illa occaſione. Reſpondent aliqui etiam ex modernis Scriptoribus, hoc cognoſcere Deum de ſua voluntate in comprehenſione ſuę eſſentię, & omnium quę in illa repręſentantur, & pręſertim in ſuo judicio & ratione ęterna, per quam cognoſcit, quid ſit melius facere, velle, aut permittere in omni occaſione; & conſequenter ſcit, voluntatem ſuam id fuiſſe volituram. Alii vero diſtinctione utuntur: nam vel conditio (inquiunt) talis eſt, ut nullam habeat connexionem neque ordinem ad voluntatem, id eſt, quod de ſe neque confert quidquam ad illam movendam, determinandam ſeu impediendam, vel ad hoc aliquid confert. In priori eventu negant Deum cognoſcere quid eſſet voliturus, ut (v. g.) in hac propoſitione, ſi Adam non peccaret, an decerneret Deus ut Spiritus Sanctus fieret homo: quia illa conditio nihil omnino confert ad hanc voluntatem: imo aliqui exiſtimant, non potuiſſe Deum habere hoc actualem decretum circa illam conditionalem propter eandem rationem. At vero in poſteriori caſu ajunt, Deum cognoſcere ſuum decretum, vel prędicto modo, vel in ipſa rerum connexione; ut in illa conditionali, ſi in Tyro & Sidone fierent ſigna, crederent, cognoſcit Deus, quod etiam ipſe concurreret cum illis ad credendum, vel cerneret, ut crederent; quia ex natura rei ille effectus haberet aliquam connexionem cum voluntate Tyriorum & Sidoniorum, & conſequenter cum concurſu & decreto ipſius Dei.

13 Sed hęc omnia falſa ſunt, & difficiliorem ac ob-
Refellitur ſcuriorem reddunt hanc rem: nam in primis quod dicebatur de cognitione decreti divini in judicio & comprehenſione intellectus, repugnat divinæ libertati; quia illud judicium eſt mere naturale: ergo ſi ea vi ejus voluntas eſt determinanda ad hoc potius quam ad illud, non libere, ſed neceſſario determinatur per influxum neceſſarium a cauſa, vel conditione neceſſaria. Conſequentia nota eſt ex dictis: antecedens patet; quia illa divina comprehenſio ut antecedit voluntatem, non eſt unde habeat ullam indifferentiam, ſed eſt omnino naturalis. Præterea oſtenditur, id eſſe falſum, quia omne bonum extra Deum, etiamſi ſit melius & utilius creaturæ, ipſi tamen Deo neceſſarium non eſt, neque ad perfectionem virtutis ejus pertinet illud velle: ergo nullum judicium, quantumvis comprehenſivum de hujuſmodi bonis determinat voluntatem Dei ad volendum hoc vel illud.

Hinc conſequenter conſtat inutilem eſſe illam diſtinctionem, licet ſit connexio inter conditionem propoſitam, & effectum, dummodo non ſit neceſſaria habitudo, ſed cum indifferentia libertatis non poteſt ex vi talis connexionis futurum decretum cognoſci, ut in exemplo de Sidoniis, quamvis effectus credendi eſſet accommodatus voluntati Sidoniorum in tali opportunitate conſtitutæ, non inde fit, Deum concurſurum cum illis, aut effecturum ut ipſi crederent, etiamſi vellet, ut talis conditio in re conſtitueretur. Neque vero e converſo dici poteſt, quod, videndo eſſe futuram voluntatem Sidoniorum, ſi talis conditio adeſſet, vidit conſequenter ſuum concurſum ſeu ſuum decretum vel abſolute futurum; quia ille effectus ſeu actus voluntatis Sidoniorum ſupponit maxime juxta hanc ſententiam, decretum divinæ voluntatis volentis, vel actum, vel ſaltem concurrere ad actum: non ergo poteſt hoc decretum a Deo in illo effectu cognoſci. Altera vero pars, ſcil. quando conditio & decretum Dei non habent connexionem, eſt in aliquo ſenſu vera; non tamen in alio ſupra declarato; ſcil. ſi ſolum judicetur concomitantia, quia nihil repugnat, quod vel nunc Deus habeat tale decretum, vel cognoſcat, an haberet illud poſita hac vel illa conditione.

14 His ergo modis non recte explicatur hęc ſcientia per ordinem ad decretum divinę voluntatis. Et accedunt pręterea difficultates omnes ſupra factę contra ſententiam aſſerentem, prædeterminare Deum voluntatem efficaciter ad ſuos actus, & hujuſmodi pręfeterminationem eſſe neceſſariam ad operandum: quoniam hæc ſententia manifeſte ſupponit & continet illam. Unde ſequitur juxta hanc opinionem, Deum pręſciviſſe illam conditionalem: ſi Adam creatur, &c. peccabit, quia pręſcivit decretum voluntatis ſuæ determinandi Adam ad actum peccati, ſi in tali occaſione conſtitueretur, quod quã ſit alienum a veritate & pietate, ſupra dictum eſt. Et præterea quando Sancti inquirunt, cur Deus creaverit Adam, quem pręſciebat caſurum: certe ſupponunt, non fuiſſe caſurum ex determinatione Dei, alioqui non haberet locum illa quæſtio, ſed alia magis perplexa, ſcil. cur divina voluntas ſuo decreto determinare deberet voluntatem Adæ ad talem actum & conſenſum, cum voluntas Adæ ſine hac determinatione cadere non poſſet? Unde præterea inquiro an talis determinatio ſit neceſſaria ad veritatem illius conditionalis, necne? Si eſt neceſſaria, tollitur libertas ad nõ agendum in habentibus illam, & ad agendum in non habentibus, ut ſupra late deductum eſt. Quare hoc modo explicatę hujus ſcientiæ nulla eſt utilitas ad declarandam præfinitionem Dei, & alia ſupra dicta. Si vero non eſt neceſſaria, adhuc habet locum hęc conditionalis: ſi homo creetur a Deo in tali occaſione, & non determinetur ad hoc vel illud a Deo faciet hoc vel illud, in quo altera pars eſt vera: ergo illa ſciri poteſt ſine illo decreto, cum in ipſamet excludatur.

Vera ſententia.

15 Dicendum ergo eſt, Deum cognoſcere hęc futura conditionata ſua infinita virtute intelligendi, penetrando immediate veritatem, quæ in ipſis eſt, ſeu concipi poteſt; neque indigere aliquo alio medio, ut illa cognoſcat. Qui modus dicendi, eſt conſentaneus his auctoribus, qui dicunt: Deum cognoſcere futura contingentia immediate intuendo veritatem eorum, quos ſupra c. 3. citavimus, & in idem fere cedit, quod alii dicunt, cognoſcere Deum futura ex vi infinitæ repræſentationis ſuarum idearum. Declaratur autem in hunc
modum: nam, ut dixi, ex parte Dei & principii cognoſcendi non oportet quærere alium modum vel rationẽ cognoſcendi, quam ipſum lumen infinitum Dei, & perfectionem ac æternitatẽ ſcientiæ ejus; ita vi cujus apprehenſa quacunque re, ſeu quacunq; complexione rerum a nobis enunciabili, naturaliter ex efficacia luminis judicat, quid veritatis ſit in unaquaque re, ſeu in quocunque objecto cognoſcibili: & in hoc ſenſu vere loquuntur, qui dicunt, Deum cognoſcere hæc omnia per ſuas rationes æternas, & ex vi earum. Vere etiam dici poteſt, ſcientiam Dei ex vi ſuæ ęternitatis ad hęc omnia cognoſcenda extendi; quia illud immutabile judicium Dei tale eſt, ut non ſolum attingat, quidquid futurum eſt in aliqua differentia temporis realiter futura, ſed etiam quidquid futurum eſſet in quacunque differentia temporis poſſibilis, ſi Deus voluiſſet creare illud. Ex parte autem objecti, ſeu rei cognoſcendæ, neque oportet, ut aliquod medium intercedat, quia veritas ipſa in ſe & ſine alio medio videtur a Deo; quia nullum medium habet, & unumquodque cognoſcitur a Deo ſicut eſt: neque etiam requirit entitatem aliquam realem, præter eam, quam habet objective in intellectu divino: Probatur.

Digitized by Google

no: quia, ut dixi, non concurrit ad illam cognitionem ut principium eius, ſed mere terminando; & ad hoc non requiritur actualis exiſtentia, ſi alioqui in cognoſcente ſit ſufficiens virtus & principium talis cognitionis.

16 Unde obiter conſtat (quod multum hanc ſententiam confirmat) fere non eſſe maiorem difficultatem in hac ſcientia conditionatorum, quam abſolutorum contingentium: quia in utriuſque cognoſcitur veritas rei, licet in cauſis ſuis videatur eſſe indeterminata, & a parte rei nondum exiſtat: cognoſcitur autem per conformitatem & comparationem ad rem, prout in tali tẽpore & modo exiſtet, vel abſolute, vel ſub conditione: ergo ſcientia divina ad omnes has veritates extenditur ex vi ſuæ infinitæ comprehenſionis. Nec refert, quod res abſolute futura, aliquando habitura ſit realem exiſtentiam, non vero res ſub conditione tantum propoſita; quia illa realis exiſtentia vere non eſt, antequam in propria duratione, & menſura res producatur, ſed ſolum per ordinem ad illam, propoſitio de futuro habet veritatem, & divinus intuitus æternus ratione ſuæ immenſitatis ad illam terminatur, ac ſi jam vere exiſteret. Sic ergo in præſenti, licet res actu non exiſtat, nec abſolute extitura ſit, propoſitio conditionata habet veritatem per habitudinem & conformitatem ad illam ſub ea exiſtentia apprehenſam cum prædicta conditione; & divinus intuitus ratione ſuæ infinitatis extendi poterit ad videndum, quid tali rei coniungeretur, aut quid ab illa prodiret, ſi tali modo conſtitueretur. Eſt ergo in his futuris omnibus idem cognitionis modus.

CAPUT VIII.

Quomodo cognoſcat Deus hæc futura in decretis liberis ſuæ voluntatis.

1 QUæ hactenus diximus, præcipue procedunt de actibus voluntatis creatæ, qui proprie futuri ſunt: in Deo enim, propter æternitatem & ſimplicitatem ſuam nihil videtur eſſe proprie futurum; licet nos ita loquamur, quia divinas res ad modum creatarum concipimus & declaramus. Et quidem ad intentionem præſentis operis ſufficere videbuntur ea, quę de ſcientia horum futurorum in voluntatibus creatis dictæ ſunt: ad materiæ tamen complementum, & ut difficultatibus omnibus plene ſatisfactum ſit, neceſſarium viſum eſt hanc ſcientiam etiam in divina voluntate declarare.

2 Ut autem difficultas intelligatur, advertendum eſt, in divina voluntate, eo quod vere libera ſit, quædam decreta libera a Theologis conſiderari, quæ prout libera ſunt, id eſt, prout ad talia obiecta libere terminantur, poſſunt non eſſe in Deo ex æternitate, quamvis, poſtquam ſemel fuere, variari non poſſint propter Dei immutabilitatem. De quibus decretis controverſia eſt inter Theologos, addantne aliquid actui neceſſario divinæ voluntatis, vel tantum aliquid rationis: ea vero quęſtio nihil ad rem præſentem attinet: utroque enim modo locum habet difficultas quam tractamus: & ideo ab illa nunc abſtrahimus, quam in diſputatione decimanona Metaphyſ. copioſe tractavimus, & ex ibi dictis ſupponimus, hæc decreta nullum realem modum Deo addere, etiamſi de illis nos ita loquamur, ac ſi illum adderent, quia non poſſumus aliter loqui.

Prima ſententia. 3 De his ergo divinis decretis docuerunt aliqui viri docti, non poſſe Deum illa ſciri ad modum futurorum contingentium, vel abſolute, vel ſub conditione, etiamſi actus liberos creatos Deus ita cognoſcat.

Ratio. Rationem autem differentiæ reddunt aliqui ex principio tacto capite ſuperiori de modo cognoſcendi hæc futura in cauſæ, ſeu in voluntatis cognitione. Dicunt enim, hanc cognitionem cauſæ debere eſſe talem, ut non ſolum ſit voluntatis comprehẽſio, ſed etiam ſupercomprehenſio: at vero Deus creatas voluntates non ſolum comprehendit, ſed etiam excedit illa infinite, quod eſt ſupercomprehendere, voluntatem tamen propriam, licet comprehendat, non tamen excedendo, ſed adæquando tantum; & ideo non ſupercomprehendit, nec cognoſcit hæc futura de tali voluntate.

Refellitur ratio. Hæc vero ratio mihi nullo modo probari poteſt: in primis enim ſupponit falſam ſententiam, hæc ſcil. futura cognoſci in virtute ſeu diſpoſitione voluntatis per comprehenſionem eius. Deinde, priuſquam conſideremus virtutem & facultatem ex parte cognoſcentis, inquiram de veritate & connexione ex parte obiecti cognoſcibilis: aut enim in voluntate libera creata ſic diſpoſita cognoſcibile eſt quid actura ſit vel eſſet, ſi ita eſſet diſpoſita: vel non eſt cognoſcibile. Si non eſt, ergo, quantumvis ſupercomprehendatur talis voluntas, nunquam in illa id cognoſcetur. Si vero eſt cognoſcibile, ergo, quantum eſt ex vi obiecti, etiam in volũtate increata erit cognoſcibile, quam determinationem liberam ſit habitura in hoc vel illo eventu: quia præciſe conſiderando objectum non eſt major ratio nec connexio in uno, quam in alio: ergo etiam ex parte virtutis cognoſcitivæ divinæ, tam poterit cognoſci unum, quam aliud; alias aliquid ex ſe cognoſcibile non caderet ſub cognitione Dei ex defectu virtutis cognoſcentis, quod eſt manifeſte falſum. Declaratur tandem in hunc modum ex ſupradictis; quia, quantum ad hanc rationem comprehenſionis, quæ eſt cognoſcere rem, quantum cognoſcibilis eſt, tam perfecte cognoſcit Deus ſuam voluntatem, quam creatam: ſi quis autem eſt exceſſus in divina ſcientia reſpectu voluntatis creatæ, ſolum eſt, vel quaſi materialis in genere entis, vel quia divina ſcientia plura poſſet comprehendere in illa voluntate, ſi plura in illa continerentur: ſed iſta differentia ſolum eſt per accidens, ut in una voluntate potius cognoſcatur determinatio libera, quam in alia: igitur.

4 Ut ergo hæc opinio aliquo modo veriſimilis fiat, non ex parte virtutis cognoſcentis ſeu ex illius exceſſu, ſed ex parte objecti reddenda eſt ratio, videl. quia nec reipſa, nec ſecundum rationem poteſt Deus videre hæc futura decreta libera, prius quam ſint præſentia actu in ſeipſis. Itaque, propoſitio (ut more noſtro loquamur) in qua Deo attribuitur aliquod decretum liberum, ut velle creare mundum, non prius habet determinatam veritatem, quam Deus intelligatur actu habere in ſua æternitate illud decretum, & ideo non objicitur divinæ ſcientiæ ut exhibendum, ſed ut etiam exhibitum. Quod aliter contingit in voluntatibus creatis; & ideo eſt in his locus cognoſcendi futura, vel abſoluta, vel conditionata, priuſquam in ſe ipſis actu ſint, non tamen in decreto libero voluntatis Dei. Aſſumptum declaratur primo, quia in aliquo ſigno æternitatis intelligimus Deũ, ut ſcientem & comprehendentem ſe ipſum, & nondum ſcientem ſuas determinationes liberas etiam ut futuras, vel abſolute, vel conditionaliter: ergo in illo ſigno non deeſt determinata veritas in illo objecto. Antecedens patet de illo ſigno æternitatis, in quo intelligimus, Patrem generare Filium: producit enim illum ex comprehenſione ſui, & non ex aliqua ſcientia ſui decreti liberi: quia hæc non eſt ſimpliciter neceſſaria: Filius autem ſolum per ſcientiam omnino neceſſariam producitur: ergo in illo ſigno non intelligimus in Deo ſcientiam ſui liberi decreti. Prima vero conſequentia probatur, quia in nullo ſigno eſt obiectum cognoſcibile, in quo non cognoſcatur a Deo: ergo, ſi in illo ſigno non ſcitur, neque illud obiectum ſcibile eſt: ergo non habet determinatam veritatem. At vero poſt ſignum illud intelligitur voluntas divina actu jam libere decreviſſe: ergo nullum ſignum relinquitur, in quo poſſit illud liberum decretum ut futurum cognoſci. Probatur minor, quia liberum hoc decretum Dei non habet dependentiam (ut ita dicam) ſeu non præſupponit, nec requirit aliam ſcientiam præter illam neceſſariam: ergo ſtatim poſt illam concipi debet ut actu præſens: nam cum in æternitate omnia ſint ſimul, hæc ſigna rationis ſolum diſtinguuntur ſecundum præſuppoſitionem obiectorum, vel rationum formalium ineſſe: ergo ſecluſa hac præſuppoſitione, nulla eſt ratio ordinis, nec fundamentum ad fingendum illa ſigna. Confirmatur, quia, ſicut hæc ſcientia non eſt ſimpliciter neceſſaria, ita etiam nec liberum decretum: ergo ex hac parte non habent ordinem, & aliunde decretum voluntatis eſt formaliter liberum, & ab illo prorſus reſultat denominatio libertatis in ſcientia: ergo ex hac parte in aliquo ſigno rationis prius debet intelligi actualis voluntas, quam ſcientia ejuſdem voluntatis ut futuræ. Ac denique confirmatur, quia alias prius ſciviſſet Deus ut futura omnia libera decreta, quæ nunc habet, quam viderit præſentia: ergo vidit illa, non tantum ut conditionate fu- Alio modo imponitur dicta ſententia.

tura,

Digitized by Google

tura, ſed ut abſolute, quia ſolum præſupponunt naturalem diſpoſitionem divinæ ſcientiæ voluntatis, bonitatis, & potentiæ. conſequens autem videtur falſum; tum quia rei æternæ videtur repugnare illa anteceſſio futuri; tum etiam quia alias in illo ſigno ante actuale decretum ſuæ voluntatis, haberet Deus ſcientiam de effectibus futuris a voluntate creata, non tantum conditionatam, ſed abſolutam vel viſionis; tum denique propter illud inconveniens, quia impediretur libertas Dei: nam poſita illa ſcientia, jam non potuiſſet Deus non habere illa decreta: ſicut ſolent dicere Sancti, Luciferum vel Adam non præſciviſſe ſuum lapſum: quia ſi præſciviſſent, non potuiſſent non cadere, ut videre licet in Anſelmo de caſu diab. c. 21. Euſeb. l. 6. de præparatio. Evangel. cap. 9. Theodor. in id Jerem. 26. *Ne auferas Verbum, fortaſſe audient.*

Vera ſententia.

1 Dicendum nihilominus eſt hanc ſcientiã, quantũ ad id, quod eſt perfectionis in illa, extendi ad libera decreta Dei, ita ut Deus ea intueatur non ſolum ad modum rerum præſentium, ſed etiam admodum futurarum, ſeu eadem vi & ratione, qua creata futura cognoſcit; & hoc ſenſu dici poſſe, cognoſcere illa ut futura vel abſolute, vel ſub conditione. Fundamentum hujus aſſertionis idem omnino eſſe debet, quod de reliquis actibus liberis; addendo ſolum, nullam ſufficientem rationem differentiæ reddi poſſe inter divinam & creatã voluntatem, ut in altera hæc futura poſſint cognoſci, & non in alia. Quod primo oſtendo in his decretis liberis, quæ de facto non ſunt in divina voluntate; poſſent autẽ eſſe, ſi alia non fuiſſent, vel ſi hoc vel illud accidiſſet. Ut (v. g.) nunc Deus non prædeſtinavit homines, qui ex Adamo non ſunt generandi; ſi autem decreviſſet Deus, producere genus humanum in alio homine, ex progenie illius alios prædeſtinaſſet, de quibus nunc nihil decreviſſet: ergo de illis hominibus poteſt nunc objici intellectui divino hoc enunciabile; ſi creaſſem humanum genus in tali homine, ex illius progenie hos vel illos elegiſſem: & ſimilia exempla poſſunt infinita cogitari de quibus habemus in Scriptura nonnullum veſtigium, Pſal. 80. *Si populus meus audiſſet me, Iſrael ſi in viis meis ambulaſſet, pro nihilo forſitan inimicos eorum humiliaſſem.* Ubi Baſilius & alii notant eſſe abſolutam prædictionem & particulam *forſitan*, non eſſe poſitam ad minuendam certitudinem. Ad idem induci poteſt illud Matth. 26. *An putas, quia non poſſum rogare Patrem meum, & ipſe exhibebit mihi pluſquam duodecim legiones angelorum?* In his ergo conditionalibus locum habent omnia argumenta ſupra facta de voluntatibus creatis: quia in illis objectis eſt determinata veritas: ergo in ſe eſt cognoſcibilis per divinam ac infinitam virtutem cognoſcendi. Item differentia de ſupercomprehenſione excluſa jam eſt. Altera vero de exiſtentia æterna decreti liberi hic locum non habet, quia hoc decretum non eſt poſitum ab æterno, ut ſupponimus. Solum ergo eſt differentia, quia ſi illud decretum poneretur in Deo, nihil adderet voluntati ejus: in voluntate autem creata non ponitur ſine additione alicujus actus. Hæc autem differentia ad præſentem impertinens eſt. Quid enim refert, quod decretum liberum addat, vel non addat, ut cognoſci poſſit? Sicut etiam præſens decretum liberum nihil addit his, quæ neceſſario ſunt in Deo, & nihilominus perfectiſſime videntur propria & intuitiva viſione. Quod vero dicunt alii, has conditionales reſpectu divinæ voluntatis non cognoſci, quia conditio nihil confert ut tale decretum ſit, vel non ſit, nihil juvat: tum quia id non eſt in univerſum verum: poteſt enim aliquando conferre, ut ſi Petrus oraturus eſſet Deum, an Deus voliturus eſſet illum exaudire: nam oratio ad inclinandam voluntatem confert; tum etiam, quia, quando conditio nihil confert, poteſt agnoſci concomitantia etiamſi non cognoſcatur cauſalitas vel ratio talis voluntatis, ut ſupra dictum eſt.

Declaratur & probatur in his decretis quæ Deus non habet.

6 Secundo de his decretis liberis, quæ de facto Deus habet præſertim de his, quæ ex ſe ſolo habet (ut ita dicã) id eſt, quæ in illo non ſupponunt ex parte voluntatis niſi proprias perfectiones, ut eſt voluntas creandi mundum; de his (inquam) clarum eſt, ſecundũ rem non potuiſſe prius conditionaliter, quam abſolute præſciri: quia omnis conditio, quæ ad illas antecedit, ſeu prærequiritur, ſupponitur, ut in re poſita, quia non eſt alia, niſi quod Deus habeat talem naturam, bonitatem, voluntatem, &c. conditionalis autem, quæ ſupponit conditionẽ in re poſitam, tranſit in abſolutam: ut voluntas creandi mundum hunc, quam Deus ab æterno habuit, nullam ſuppoſitionem liberam ſupponit: & ideo idem fuit cognoſcere Deum hanc conditionalem: *Si mea voluntas talis eſt natura, libertatis, ac bonitatis, hoc volet*; & abſolute dicere, *mea voluntas volet creare mundum*: quia illa ſuppoſitio in ſe & ut ſcita, neceſſario ſupponitur. Quod autem nihilominus hujuſmodi decretum poſſit prius ratione cognoſci ut futurum, quam ut actu præſens: ſeu (quod idem eſt) quod poſſit cognoſci eadem vi & ratione, qua cognoſcuntur alia futura conditionata, probatur: primo in hunc modum; quia, quamvis illud decretum in ſe ſit æternum & actu præſens, tamen cognoſci poteſt quaſi independenter ab illa actuali præſentia, quod per hanc hypotheſim optime explicatur, ſi per impoſſibile illud decretum non eſſet æternum, & aliquando illud habiturus eſſet Deus, nihilominus, ſemper cognoviſſet, ſuam voluntatem fore illud decretum habituram: ergo etiam ſi nunc ſit æternum, intelligitur cognoſcibile de divina voluntate ad modum futuri, & independenter ab actuali præſentia: & hoc ſolum eſt prius ratione cognoſci, ut futurum quam ut præſens; quia, ut in argumentis in contrarium tangebatur, hæc prioritas non eſt in re, ſed ad explicandam vim, & modum cognitionis, conſideratur ex ordine vel independentia objectorum. Prima probatio.

Declaratur dicta ſententia in his liberis quæ Deus habet.

7 Secundo hoc ipſum ita declaratur, quia quãvis decretum Dei liberũ æternum ſit, nihilominus prius ratione concipimus, cognoſcere Deũ voluntatem ſuam quatenus poteſt hoc vel illud libere velle, quam ut actu volentem hoc vel illud: ergo etiam prius ratione poteſt eandẽ voluntatem cognoſcere ut volituram, quam actu volentem: patet conſequentia; quia neq; ex parte objecti eſt major repugnantia in uno, quam in alio, neq; ex parte cognoſcentis poteſt ſufficiens virtus deeſſe: neq; æternitas ipſius divini decreti repugnat, vel excludit hunc ordinem ſecundũ rationem. Ut ſi Deus creaſſet ab æterno voluntatẽ angeli, & illa ex æternitate haberet actum liberum, non repugnaret, Deum cognoſcere illum actum non ſolum ut præſentem realiter, ſed etiam ut emanaturum a tali voluntate: ſi enim hoc cognoſci poteſt de re, quæ eſt in tempore futura, cur non poterit cognoſci de re æterna ſecundum quemcunq; ordinem rationis conſideretur? Atq; hoc exemplum ſatis declarat, non eſſe neceſſarium hæc futura, prout cadunt in hanc ſcientiam, dicere ordinem durationis, ſed ſufficere ordinem cauſalitatis ſeu rationis. Ratio ſecunda.

8 Tertio hoc ipſum confirmatur, ſuppoſito alio principio, in quo omnes auctores hujus ſententiæ conveniũt, ſcil. habere Deum hanc ſcientiam conditionatam de actibus voluntatis creatæ, prius ſecundum rationem, quã ipſe aliquid libere decernat circa ullam creatarum voluntatum. Ex quo argumentor in hunc modum. Prius ratione, quam Deus habeat hanc ſcientiam conditionatam de creaturis, habet ſcientiam ſimpliciter neceſſariã de omnibus, quæ poſſunt creaturæ convenire: nam juxta probabiliorem opinionem hanc ſcientiam ſimplicis intelligentiæ creaturarum habet Deus in illo primo ſigno, in quo ſe ipſum comprehendit, ſeu in quo Pater generat Filium, in quo nondũ intelligitur habere hanc ſcientiam conditionatam; quia non eſt ſimpliciter neceſſaria, ac ſcientia ſimplicis intelligentiæ; & nihilominus in alio ſigno æternitatis dicitur Deus habere illam ſcientiam conditionatam prius ratione quam circa creaturas habeat decretum liberum voluntatis: ergo admittitur in intellectu divina ſcientia non omnino neceſſaria, ſed aliquo modo libera prius ratione, quam ſit in voluntate decretum liberum: ergo eadem ratione, præcedere poteſt in intellectu divino ſimilis ſcientia aliquo modo libera habens pro objecto ipſum decretum liberum voluntatis Dei, prius ratione, quam tale decretum in re poſitum intelligatur. Patet conſequẽtia, quia neq; ex parte ſcientiæ & actus liberi eſt major ratio, neque eſt major connexio inter voluntatem creatam & actum ſuum, quam inter voluntatem divinam & ſuum Tertia ratio.

docte-

decretum: eſt enim hoc perfectiſſime liberum. Neq; aſſignari poteſt ulla ſufficiens ratio cur hoc magis repugnet in voluntate increata, quam in voluntate creata. Confirmatur: quia in illo ſecundo ſigno rationis, in quo ante decretum ſuę voluntatis actu poſitum cognoſcit Deus de voluntatibus creatis, quid ſint acturæ, ſi hoc vel illud ipſis accidat, noſtro modo intelligendi, eſt in Deo nova ſcientia circa creaturas præter eam, quæ eſt puræ ſimplicis intelligentię & comprehenſionis omnis potentiæ creaturę: ergo in eodem ſigno intelligetur Deus habere aliquam ſcientiam voluntatis ſuæ pręter ſimplicem intelligentiam, & comprehenſionem poteſtatis ejus: ergo, ſicut de voluntate creata cognoſcet quid actura ſit ex aliqua hypotheſi, ita de voluntate ſua cognoſcet quid volitura eſt ea hypotheſi, quam in ſe poſitam videt, ſcil. quod eſt talis naturæ, bonitatis, &c. Patet conſequentia, quia nulla eſt ratio, ob quam in eo ſigno nova illa connexio libera ſciri poſſit in voluntate creata, non autem in increata.

Ad fundamenta contraria ſententia.

9 NEque contra hoc obſtant rationes ſuperius factę, ſed earũ potius reſponſio veritatem hanc amplius confirmabit. Ad primam ergo & præcipuam ex ſignis ęternitatis deſumptam, dicendum in primis eſt, non eſſe univerſalem: procedit enim de liberis decretis, quæ Deus habet, non vero de illis, quę habere poſſet, vel habiturus eſſet circa aliquas res, ſi quippiam aliud circa illas diſpoſuiſſe, vel ſi illę aliter ſe geſſiſſent. Deinde dicitur, etiam in illis decretis liberis, quam nũc habet Deus, non rectè procedere diſcurſum ibi factum. Quod ut melius intelligatur, advertendũ eſt, hęc ſigna rationis, quæ in æternitate diſtinguimus, non eſſe cogitanda tanquã quædam inſtantia, in quorum uno aliquid intelligitur eſſe, quod non eſt in alio; ſed potius explicanda eſſe quaſi per abſtractionem præciſivam, vel per independentiã aut præſuppoſitionem ſecundum rationem formalem præciſam: hoc ergo ſenſu verũ eſt, ſcientiam per quam Verbum generatur, ratione antecedere ſcientiam futurum, etiam conditionatam: & in illo ſigno non habere futura contingentia, tam abſoluta, quam conditionata determinatam veritatem, quanquam illud non tam ſit ſignum in quo, quam a quo, ſeu independentiæ & majoris neceſſitatis. Per hæc ergo nihil aliud ſignificatur, quã futura contingentia non habere illam neceſſitatem, quam habet ſcientia, per quam Verbum producitur; tamen in eorum ſenſu verum etiam eſt, poſſe intercedere ſignum rationis in æternitate, inter illud primum neceſſarię ſcientię: & aliud, in quo videtur intuitive decretum liberum, tanquam actu jam habitum ſeu exiſtens: tale autem ſignum eſt illud, in quo cognoſcuntur futura libera etiam in voluntate ipſa Dei, ex aliqua hypotheſi, quę ſi nunquam ſit ponenda in eſſe, ſcientia manet pure conditionata: ſi vero conditio ſit jam poſita, illa ſcientia deſinit eſſe conditionata, & tranſit in abſolutam. Ratio vero hujus prioritatis ſecundum rationem, jam a nobis explicata eſt ex independentia objectorum: nam veritas illa ut ſumta, & fundata ſolum in tali connexione extremorum, pręſcindendo ab actuali exiſtentia pro eadem menſura vel eodem ſigno, eſt de ſe abſtractior, & independens ab illa reali pręſcientia: & ideo ut ſic eſt prius ratione cognoſcibilis. Quid vero decretum liberum non addat voluntati Dei aliquid rei, ſed reſpectum rationis tantum (in quo aliqui vim faciunt) nihil ad pręſentem cauſam refert, quia Deus non cognoſcit hęc decreta fingendo reſpectus: & licet hoc eſſet neceſſarium, poſſet ut futurus intelligi talis reſpectus.

Ad primã confirmationem. 10 Unde prima confirmatio, quæ ex formali libertate voluntatis ſumebatur, potius ſuadet oppoſitum: quia hoc ipſo, quod ſcientia non eſt in ſe libera, ſed neceſſario fertur in objectum, prout cognoſcibile eſt, intelligimus, eo jam ordine ſecundum rationem ferri, quo objectum eſt cognoſcibile: & quia ex parte objecti prius magiſq; neceſſarium eſt eſſe poſſibile; ideo ad hoc ſcientia primo terminatur. Deinde, quia etiam futurum ut ſic prius ratione eſt, quam actu exiſtens, ideo prius etiam ſecundum rationem ad illud terminari intelligitur.

Ad ſecundam autem confirmationem, cum infertur, quod etiam reſpectu creaturarum ſcientia abſoluta futurorum antecederet ad decretum liberum divinæ voluntatis, diſtinguere oportet. *Ad ſecundam.* Antecederet ad illud ut cognitum, falſum eſt: quia ſaltem neceſſarium eſt præcognoſcere decretum liberum voluntatis divinæ, ut ſecundum rationem futurum proxime poſt talem ſcientiam: nam ex illo pendent abſolute futura in creaturis. Si vero inferatur, quod illa ſcientia antecedit ad illud decretum, ut actu in ſe poſitum, ſecundum rationis ordinem; ſic concedenda eſt ſequela. Neq; hinc ſequitur aliquod inconveniens; neq; eſt imperfectio ulla, ſed potius maxima perfectio, quod nimirum Deus variis modis ratione diſtinctis hæc futura cognoſcere intelligatur, quibus hæc eſſe cognoſcibilia excogitari poteſt.

11 Ad ultimum autem inconveniens ibidem deductum, quod ſolet eſſe præcipuum fundamentum contrariæ ſententiæ, nimirum quia per hanc ſententiam impediri videtur uſus libertatis in divina voluntate, reſpondetur, negando conſecutionem. *Quomodo hæc ſcientia divinã libertatẽ non impediat.* Et in primis eadem fieri poteſt in ſcientia & libertate animę Chriſti, & ab omnibus neceſſario ſolvenda eſt. Certum eſt enim, beatam Chriſti animam ab inſtante ſuæ conceptionis vidiſſe quidquid Deus vidit ſcientia viſionis, & conſequenter vidiſſe, ſemperq; præſentes habuiſſe omnes actus ſuę voluntatis, quos per totum vitæ tempus habitura erat; & tamen hoc non abſtulit ei libertatem: ergo, quamvis in æternitate ipſa intelligamus, Deum ſecundum rationẽ præſcire quid voliturus ſit, non ideo tolletur libertas Dei. Quod ita explico; fingamus, Deum in tempore incipere velle aliquid, tunc facile intelligeretur, potuiſſe Deum ab æterno præſcire quid in tempore voliturus eſſet: & tunc intelligeremur id ſcire ſine prejudicio libertatis, ſicut in anima Chriſti Domini id intelligimus: ergo idem intelligendum eſt etiam ſi omnia ſint æterna. In utraq; ergo difficultate dicendum eſt, illam ſcientiam non auferre libertatem propter duo. Primum eſt, quia licet videatur induci neceſſitas quædam ex ſuppoſitione; tamen ipſamet ſcientia, quæ præcedere dicitur, ex parte objecti ſupponit veritatem pendentem ex libero uſu voluntatis: nam, ut diat in ſimili, Deus non eſt hoc voliturus, quia ſcit ſe hoc voliturum, ſed potius, quia voliturus eſt, ideo ſcit: & illa ſuppoſitio non eſt omnino antecedens, ut libertatem tollat. Secundum eſt, quia illa ſcientia non proponit objectum voluntatis, nec movet illam ad volendum, vel nolendum, ſed eſt quaſi mera ſpeculatio rei futuræ, ut dicere ſolent Theologi de ſcientia viſionis, & ideo non immutat modum operandi voluntatis, ſed mere extrinſece ſe habet, ſicut ſcientia vel intuitio, quæ eſt in alio.

12 Dices, hac ratione ſatis intelligi, ſcientiam illam inferre voluntati neceſſitatem quoad exercitium; videri tamen neceſſitare illam quoad ſpecificationem, ne poſſit contrarium actum habere: ſicut dici ſolet de homine habente revelationem abſolutam ſuæ damnationis, non quidem neceſſitari ad deſperandum, prorſus tamen impediri ſeu neceſſitari ne poſſit ſperare. *Occurritur objectioni.* Conſequens autem eſt plane abſurdum: primo, quia alias nunquam & reſpectu nullius objecti haberet Deus libertatem quoad ſpecificationem, quia circa omnia objecta & ſemper habet hanc ſcientiam.

Secundo, quia, ſi divina voluntas ſecundum ſe haberet hanc libertatem quoad ſpecificationem, & hęc ſciẽtia illam tolleret, deſtrueret objectum ſuum & ſeipſam, quia ſciendo de Deo talem libertatem, tolleret illam. Reſpondetur, negando ſimpliciter ſequelam propter eaſdem rationes ſupra adductas: nam ſicut hæc ſuppoſitio, quia habet conditiones ſupra declaratas, non tollit libertatem quoad exercitium, etiamſi ſtante illa non poſſit voluntas non exercere actum: eadem ratione, quamvis eadem facta ſuppoſitione, non poſſit exercere actum contrarium, non id proveniet ex neceſſitate quoad ſpecificationem, ſed ex incompoſſibilitate illarum rerum, quarum altera, ſcientia videlicet, ſupponit jam futurum decretum omnino liberum, & ideo talis ſcientia non deſtruit ſeipſam, neque objectum ſuum: quia utrumque ſimul per illam ſcitur, & voluntatem ſcilicet ex ſe omnino libere hoc facturam: & quod ſtante hac ſcientia, non poteſt cum illa componi ut aliud faciat.

BREVIS

Digitized by Google

BREVIS RESOLUTIO QUÆSTIONIS DE CONCURSU, ET EFFICACI AUXILIO DEI AD ACTUS LIBERI ARBITRII NECESSARIO.

An conſiſtat in aliqua motione, quæ ſola ſua vi, & natura phyſice prædeterminet voluntatem humanam.

CUM ſuperiorum juſſu de quæſtione propoſita ſententiam, quam veram cenſeo, confirmaturus; ac declaraturus eſſem, diu multumque cogitavi, an brevi compendio, vel prolixa diſputatione, id facere expediret, memor illius ſententiæ Auguſtini. *Laborant homines id diſcendo, & brevia non valent intelligere, & prolixa non amant legere.* Namque inter homines etiam doctiſſimos quidam rerum multitudine, & integra ac exacta diſputatione delectantur, alii brevitatem, & conciſum dicendi modum exoptant. Quamobrem ut omnibus, quod in me eſſet, ſatisfacerem, utrumque ſcribendi genus in hac re bis temporibus graviſſima amplexus ſum. Prius enim integrum opus tribus libris digeſtum confeci, in quo omnia, quæ ad hujus cauſæ perfectam intelligentiam, & examinationem conferre poterant omni diligentia congeſſi. Deinde, quoniam nonnullis tam prolixum opus perlegere fortaſſe moleſtum eſſet: aliis vero per graviores occupationes minime id liceret; decrevi hac brevi ſumma totius controverſiæ punctum attingere, ac comprehendere. Quæ in quatuor breves partes dividitur: in prima ſenſus quæſtionis aperitur: in ſecunda quorundam Theologorum nova ſententia proponitur: in tertia cauſas, & rationes ob quas illa ſententia diſpliceat mihi, referam: in quarta meam ſententiam confirmabo, & declarabo, & obiter ea, quæ contra illam obiici poſſunt, poſtquam inſinuavero, diſſolvam. Quia vero Lectori gratum erit, interdum ea, quæ breviter attinguntur, fuſius tractata perlegere, aut ea quæ ex auctoribus referuntur, ex propriis fontibus haurire, hanc diligentiam adhibui, ut ſemper in margine utraque loca indicarentur.

1 *Quæſtionis ſenſus.*

Tractamus copioſe de his auxiliis lib. 3 per ſex prima capita

2 PRincipio quæſtionis ſenſus & punctus hoc modo declaratur. Convenimus omnes, inter quos hæc controverſia verſatur, homines indigere divino auxilio ſupernaturali & gratuito, tam excitante, quam adjuvante, ad opera ſupernaturalia præſtanda. Rurſus omnes docemus, hæc auxilia in multis hominibus eſſe vere ac proprie ſufficientia, etiamſi in eis non habeant effectum: quæ idcirco dici ſolent inefficacia, quoad effectum, id eſt, non actu operantia, etiam ſi ex ſe ſint potentia ad talem effectum. In aliis vero hominibus ſunt hæc auxilia efficacia, ſatis enim per ſe conſtat, plures homines his divinis auxiliis præparatos, & adjutos converti, credere & pœnitere, alioſque ſupernaturales actus operari: atque adeo habere auxilia, non tantum ſufficientia, ſed etiam efficacia, id eſt, actu efficientia illa opera, propter quæ talia auxilia conferuntur. Punctus ergo controverſiæ eſt, quid addat hoc auxilium efficax ſupra auxilium ſufficiens? aut cur in uno habeat actualem efficaciam, & non in alio.

Prior ſententia.

3 PRior ſententia, quam nonnulli Theologi defendunt, in hoc conſiſtit. Auxilium efficax ultra id totum, quod includit auxilium ſufficiens addere quoddam aliud auxilium Dei diſtinctum ab ipſo actu libero, quo voluntas conſentit vocationi Dei; & eſt cauſa ejus, & prius natura quam ille.

4 De quo auxilio hoc docent. Primum a ſolo Deo fieri, voluntatemque ad illud recipiendum ſolum paſſive ſe habere, quia non eſt actus ejus, ſed quoddam activum principium ipſius actus, ſeu conſenſus voluntatis.

5 Secundo, nullum hominem, ſive, quum primo convertitur ad Deum, ſive, quum per habitus infuſos operatur, poſſe actus humanos ſupernaturales exercere ſine hoc auxilio, quia repugnat ſupernaturaliter agere ſine auxilio efficaci Dei.

6 Tertio, nullum, qui hoc auxilium recipit, non operari, ſeu non converti, aut non conſentire, non ex aliqua præſcientia Dei, ſed quia illud auxilium talis eſt naturæ, & talem modum actualitatis habet, ut potenter, & infallibiliter faciat voluntatem ſecum operari, & conſentire, quamvis ita ſuaviter, ut voluntas libere conſentiat.

7 Quarto, per hoc auxilium formaliter determinari voluntatem ad unum actum, & ad exercitium ejus; quia voluntas, quæ ex ſe erat indifferens ad eliciendum, vel non eliciendum talem actum; vel etiam ad eliciendum alium, affecta hoc auxilio, formaliter determinata manet ad cooperandum illi, ita ut non fiet, habere tale auxilium, & non cooperari illi, vel aliquid illi repugnans operari.

8 Quinto, voluntatem, prius natura, quam ſe determinet ad ſuum actum præſtandum, effective prædeterminari a ſolo Deo, ipſa voluntate ſolum paſſive ſe habente, quoad hanc prædeterminationem, quæ eſt quaſi in actu primo. Nam actualis operatio, ſeu actus ſecundus volendi non eſt in voluntate (etiam ex horum auctorum ſententia) abſque ejus cooperatione & vitali, & libera: eſſet enim apertus error oppoſitum aſſerere: ſed eorum ſenſus eſt inter voluntatem ipſam ex ſe omnino indifferentem & exiſtentem in actu primo, quaſi remoto, & ipſum actum volendi, qui eſt ſecundus & ultimus actus, intercedere quandam determinationem in actu primo, quam ſolus Deus facit in voluntate, infundendo illi prædictum auxilium. Hanc prædeterminationem aliqui phyſicam vocant, alii quaſi phyſicam, alii omnino ex ſe efficacem: ſed non eſt hærendum in voce; nam ſenſus eſt idem, ſcilicet hanc prædeterminationem eſſe talem, ut ex præciſa virtute ſua omnino determinet voluntatem ad actum ſeu conſenſum.

9 Sexto, huic auxilio attribuunt omnia, quæ vel Scriptura ſacra, vel Concilia, vel Sancti Patres, præſertim Auguſtinus, dicunt de divina gratia in nobis operante, ut velimus, faciamus, & conſentiamus: & de Deo, quod ipſe ſit qui in nobis operatur velle & perficere, qui diſcernit juſtum ab injuſto, qui miſeretur cujus vult: quia non eſt volentis, neque currentis, ſed Dei miſerentis, & ſimilia.

10 Septimo, hinc conſequenter ajunt, hoc auxilium dari, vel negari ex ſola divina voluntate, nam cujus vult miſeretur, & quem vult indurat. Ex quo inferunt, quod ſi Deus non decrevit dare, non eſt in poteſtate hominis habere illud, cum a ſolo Deo poſſit conferri, & nulla poſſit in homine excogitari diſpoſitio libera, per quam ſit in poteſtate ejus tale auxilium a Deo obtinere. Quia, vel illa diſpoſitio futura eſſet ex ſolis viribus naturæ, & ita diſcretio operantis, & non operantis, ſeu ha-

habentis & non habentis, auxilium efficax oritetur ex ſolo bono uſu naturali liberi arbitrii, etiam ex parte ejus qui operatur, & habet auxilium efficax, quod eſt Pelagianum: vel illa diſpoſitio eſſet ex alia priori gratia: & illam etiam ſolus Deus faciet in homine, cum ſit prior omni conſenſu libero & ſupernaturali, immo & auxilio efficaci ad illum neceſſario: ergo illa gratia non erit in poteſtate hominis, cum ad talem gratiam non poſſit alia diſpoſitio requiri, ne procedatur in infinitum, & devolvamur ſemper in eandem difficultatem: ergo ſimpliciter totum auxilium efficax, quatenus ab illa priori gratia pendet, non erit in poteſtate hominis. Itaque juxta hanc ſententiam diſtributio hujus auxilii in ſola libera Dei voluntate ponenda eſt, qui dat illud cui vult, & cui vult negat, nulla alia ſpectata ratione ex parte hominis, & ita docent, qui in ea doctrina conſequenter loquuntur. Et in hoc auxilio conſtituunt totum negotium prædeſtinationis hominum quoad infallibilem effectum ejus.

Octavo, quid ſit hoc auxilium non ſatis declarant, diviſi enim ſunt: ad duos tamen modos reducuntur omnia, quæ dicunt. Unus eſt, hoc auxilium eſſe qualitatem quandam, vel motionem, ſeu entitatem quaſi fluentem & actualem: quæ non eſt habitus, quia non eſt permanens, ceſſante actu; neque etiam illa utimur, cum volumus, ſed potius ipſa veluti utitur voluntate noſtra, & pertrahit illam infallibiliter ad conſenſum, & neceſſario, neceſſitate talis ſuppoſitionis, id eſt, talis entitatis. Neque etiam eſt actus vitalis, quia non ſit ab ipſa voluntate, ſed a ſolo Deo: nec per illam voluntas amat, odit, timet, aut aliquid hujuſmodi operatur, ſed ſolum proxime diſponitur, actuatur, & determinatur, ut amet, odio habeat, aut metuat id, ad quod a Deo movetur. Alter modus eſt, hoc auxilium non eſſe aliquid inhærens voluntati humanæ, ſed eſſe ſolum actum efficacem & abſolutum voluntatis divinæ, quo efficaciter & potenter præmovet & determinat voluntatem humanam ad id, quod vult: ſicut homo per ſuam voluntatem determinat intellectum ad credendum, vel brachium ad motum. Itaque ſupponit hic modus di-
12 cendi, Deum dare homini auxilia inhærentia, prævenientia, & excitantia per illuminationes & inſpirationes; ſed hæc tantum eſſe ſufficientia, donec accedat illa voluntas Dei, & ſuo arbitrio determinet voluntatem humanam ſic excitatam, & utatur illa tanquam inſtrumento quodam libero ad conſenſum præſtandum.

Tota hæc ſententia fuſius declarata eſt li. 1. cap. 5 li. 2. cap. 2 4. & 6 li. 3. cap. 7

13 Ultimo ſentiunt neceſſitatem hujus auxilii adæquatam, & formalem (ut ſic dicam) non oriri, vel ex fragilitate, quam ob peccatum originale homo contraxit in operando bonum, vel ex actuum ſupernaturalium perfectione, quæ vires naturales arbitrii humani ſuperat, ſed vel ex generali ſubordinatione,
14 quam voluntas creata habet ad divinam, hoc ipſo, quod cauſa creata eſt; vel ex eo quod humana voluntas, cum indifferens ſit, non eſt apta ad aliquid volendum, niſi a ſuperiori agente extrinſeco prius determinetur. Atque hinc inferunt; ſimile, vel proportionale genus auxilii divini, taliſve motionis requiri ad omnes actus voluntatis humanæ, etiam ad naturales; & aliqui dicunt, non ſolum ad bonos, ſed etiam ad malos pro materiali neceſſarium eſſe. Solum erit differentia quaſi materialis, vel in ordine & perfectione entium: quia ad actus ſupernaturales neceſſe erit, tale auxilium ſi ſit homini inhærens, eſſe majoris perfectionis in genere entis: vel ſi ſit tantum ipſa voluntas Dei, neceſſum erit, quod ſit determinata ad actum perfectiorem efficiendum. Quæ differentia, ſervata proportione, reperietur inter actus ipſos ſupernaturales, tam inter ſe, quam ad naturales actus comparatos: quia ad actum perfectiorem in uno quoque ordine determinabit Deus voluntatem humanam per aliquam perfectiorem motionem, vel per voluntatem ſuam, ut habentem vim & efficaciam perfectioris motionis. Et hoc ſenſu voco hanc differentiam quaſi materialem; nam formalis radix, ſeu ratio neceſſitatis talis auxilii, eadem eſt in omnibus actibus ordinis naturalis, quæ eſt in ſupernaturalibus. Ad hæc ergo capita videtur tota doctrina hujus ſententiæ revocari, cujus auctores in particulari viſum eſt non referre: tum quia in manibus omnium verſantur, fariſque noti ſunt; tum etiam ne aliquid alicui imponere videamur, cum in brevi ſumma non poſſimus ſingulorum ſententias referre: & præterea, quia in publicis ſcholis clarius & diſtinctius hæc ſententia propoſita eſt, quam in libris continetur.

Prædicta doctrina refellitur.

NOs in expoſitione noſtræ ſententiæ, quæ præcedenti e diametro opponitur, duo præſtamus, quæ hoc loco ad brevem ſummam redigam. Prius enim quot ac quanta incommoda in ea ſententia reperiantur, oſtendam. Deinde, quid efficax auxilium ſit, juxta Auguſt. mentem & veritatem declarabo.

15 Principio igitur argumentamur, doctrinam hanc prout in illa ſententia explicata eſt, non poſſe in concordiam redigi cum hoc principio, nimirum, dari hominibus, qui nolunt credere, aut pœnitere, auxilium ſufficiens, a ad credendum, aut pœnitentiam agendam: Atque adeo doctrinam illam ex hac parte videri divinæ gratiæ contrariam, quia non ſolum eſſe debet efficax in his qui convertuntur, & conſentiunt, ſed etiam ſufficiens in his qui non convertuntur, ac diſſentiunt. Alias, & falſum eſſet, quod velit Deus omnes homines ſalvos facere, contra Paulum b, & a contrario verum eſſet, Deum deſerere hominem priuſquam deſeratur ab ipſo, contra Conc. Trid. c
Idemque ſequitur, Deum d præcipere homini im- 16
poſſibilia, non dando illi, neque offerendo, ea quæ neceſſaria ſunt ad ea quæ præcipit implenda, contra
idem Concilium. 17

Prima ratio ex auxilio ſufficiente

a Auxilii ſufficiens eleganter deſcribunt Clemens ep. 1. Dion. c. 9 de ordo. Hierarch. Cypr. li. 4 epiſt. 7. Aug. in Euch. c. 95 & ſeq.

b 1. ad Timoth. 2

Ac denique fieret, non eſſe in poteſtate hominis implere ſupernaturalia præcepta affirmativa: unde,
vel ei non imputaretur eorum omiſſio, vel imputare- 18
tur ei, omiſiſſe quod facere non poſſet. Utrumque autem eſt contra fidem. Hæc igitur omnia videntur conſequi, ſi auxilium ſufficiens deeſt omnibus, qui efficax non recipiunt, ſeu omnibus, qui non convertuntur de facto.

c Conc. Tr. ſeſſ. 6. c. 11 & 13

d De hoc cap. 11

Supereſt declaranda prior conſequutio, quæ ex 19
ſola præcedentis ſententiæ expoſitione ſatis conſtat. Dicunt enim illi auctores, præfatum auxilium efficax eſſe neceſſarium ad operandum, & non eſſe in hominis poteſtate, donec Deus ſua ſola gratuita voluntate præbeat illud a: ergo, cui non dat, deeſt aliquid ſimpliciter neceſſarium ad operandum, quod neque habet, neque habere poteſt: qui autem non habet, neque habere poteſt, quæ neceſſaria ſunt ad operandum, non habet in ſua poteſtate operationem, cum operatio eſſe non poſſit ſine his, quæ ad illam neceſſaria ſunt.

a Hæc ratio fuſe tractata eſt lib. 2 ca. 9. & 10 & lib. 3 cap. 13

Neque eſt cur immoremur in impugnanda vulgari 20
reſponſione, qua dicere ſolent, hominem ſine hoc auxilio efficaci habere auxilium ſufficiens ut poſſit non ut faciat.

Hujuſmodi enim verba, & in ſe repugnantiam involvunt, & veritates fidei, quibus illa doctrina impugnatur non declarant. Quod oſtenditur primo; quia Deus non præcipit homini ut poſſit operari, ſed ut operetur; debet ergo dare auxilium ſufficiens non tantum ad poſſe, ſed etiam ad operandum. Secundo, quia Deus non tantum vult, ut homo
poſſit ſalvari, ſed, ut ſalvus fiat, ut Paulus dixit: 21
ergo ad hoc dat auxilium ſufficiens. Tertio, quia, qui nec habet, nec habere poteſt, quæ neceſſaria ſunt ad operandum, non ſolum non habet auxilium ut faciat, ſed nec etiam ut poſſit, moraliter & proxime loquendo: poterit quidem habere poteſtatem aliquam remotam, & fundamentalem, ac phyſicam, qualem habet viſus ad videndum, dum caret lumine, & calor ad calefaciendum carens concurſu Dei; tamen non habebit poteſtatem proximam & expeditam ad operandum, ita ut vere dici poſſit hominem habere in manu & poteſtate ſua operationem ſupernaturalem, quam omiſit: at vero hoc neceſſarium eſt, ut homini poſſit imputari ad culpam, quod non operetur. Et ideo Scriptura hoc modo tribuit homini poteſtatem operandi quando dicit; relictum eſſe in manu conſilii ſui. Quocirca in eo ſen-

De hoc re dictum eſt lib 3. c. 6 ubi late declaratur auxilium ſufficiens

ſu

ſenſu habere ſufficiens auxilium ut poſſit, & non ut operetur, aperta eſt repugnantia, cum ipſum poſſe non ſit, niſi propter operationem, & tunc vere homo dicatur poſſe, quando in ſuo arbitrio, & poteſtate habet operationem. Et hoc ſenſu dixit Concil. Trident. Deum non præcipere impoſſibilia, *ſed jubendo* (inquit) *monet facere quod poſſis, & petere quod non poſſis & adjuvat ut poſſis*. Neque illa diſtinctio in aliquo Sanctorum Patrum, vel antiquorum Theologorum, reperietur. Dixit quidem aliquando Auguſtin. primo homini datum eſſe, ut perſeverare poſſet, non vero ut perſeveraret. Nunc autem dari electis non tantum ut poſſint, ſed etiam ut perſeverent: Longe tamen alia eſt Aug. mens: non enim negat, ſed affirmat potius, auxilium datum Adæ, fuiſſe ſufficiens non tantum ad poſſe, ſed etiam ad perſeverandum, ſi vellet. Nam revera, ſicut non peccare, ita & perſeverare fuit in manu, & poteſtate ejus: tamen quia non eſt datum ei illud auxilium eo tempore & modo, quo de facto cum illo erat perſeveraturus, licet vere poſſet, idem ait Aug. non eſſe illi datum, ut perſeveraret, ſcilicet de facto & infallibiliter ex præſcientia, & intentione Dei, quomodo datur nunc electis auxilium, quo perſeverent, ut mox dicemus. Quod autem Adam cum illo auxilio non fuerit perſeveraturus, non fuit, quia auxilium ea ſe non eſſet ſufficiens ad perſeverandum, nec quia aliud majus præveniens eſſet neceſſarium, ſed, quia ipſe Adam ex ſuo arbitrio noluit illi auxilio cooperari.

22 *Concil. Trid. ſeſſ. 6. ca. 11.*

23 *Auguſt. de Corrept. & grat. cap. 12. & lib. de natur. & grat. c. 43. D. Tho. 1. 2. q. 109. art. 10. ad 3.*

24 Jam vero hac difficultate ſuperati illius ſententiæ auctores, conantur aliquo modo defendere, eſſe in poteſtate hominis habere auxilium efficax, ejuſque voluntati attribuendum eſſe, quod non habeat, quia alioqui vident, non poſſe juſte ejus voluntati attribui quod non operetur. Quomodo autem id ſit in hominis poteſtate, nec declarant, nec ſuppoſita doctrina de auxilio phyſice prædeterminante, declarari poteſt. Quod breviter ita oſtendo: nam ſi eſt in hominis poteſtate habere hoc auxilium efficax: erit ergo ejus culpæ tribuendum, quod illud non habeat, quando neceſſarium eſt credere, vel pœnitere ex præcepto: non enim poteſt alia ratione eſſe peccatum non credere, aut non pœnitere, niſi in quantum ex ſua culpa provenit carere auxilio illo efficaci ad eos actus: interrogo igitur, quænam illa culpa ſit? aut enim eſt aliquod peccatum commiſſionis vel omiſſionis. Primum dici non poteſt, quia neceſſe non eſt, ut, quoties quis peccat non credendo, aut non pœnitendo, novum aliud peccatum commiſſionis efficiat; quia non ſemper occurrit aliud præceptum negativum contra quod operetur. Unde, neque dicti auctores hoc dicunt, quia revera eſſet merum figmentum, & a ſana doctrina alienum, dicere, nunquam hominem peccare omittendo aliquod ſupernaturale præceptum, quin aliud peccatum commiſſionis faciat contra aliud præceptum negativum. De peccato item omiſſionis probatur idem: quia vel tale peccatum eſt hæc ipſa omiſſio fidei, vel pœnitentiæ: & hoc non, quia ipſamet omiſſio fidei, aut pœnitentiæ non eſt voluntaria, niſi in alio priori impedimento, quod homo ponit, ne ſibi detur auxilium efficax, quod impedimentum dicebatur eſſe alia prior omiſſio, de qua quærimus, quænam ſit. Erit ergo neceſſario dicendum, eſſe omiſſionem alterius actus prioris, quam ſi homo feciſſet, recepiſſet auxilium efficax ad fidem. Sed contra hoc inſto, interrogando, an ille prior actus omiſſus, ſit naturalis, vel ſupernaturalis? Naturalis eſſe non poteſt, quia actus naturalis non eſt diſpoſitio neceſſaria ad auxilium efficax, & ſupernaturale: alias ex ſolo bono uſu naturali liberi arbitrii, conſequeretur homo tale auxilium, quod eſt Pelagianum. Si autem eſt ſupernaturalis, interrogo an ad illum ſit neceſſarium auxilium efficax, prædeterminans, nec ne? nam, ſi neceſſarium eſt, non imputabitur homini, quod illud non habeat, vel ad alteram diſpoſitionem procedendum erit, in qua idem fiet argumentum, & in qualibet ſimili, etiamſi in infinitum procedatur; ſi vero ad illum actum non eſt neceſſarium tale auxilium efficax phyſice prædeterminans, habemus quod intendimus: nam idem dicendum erit de quolibet alio actu, cum ſit eadem prorſus ratio. Ponamus ergo, illum actum priorem eſſe actum orationis: ſi ergo homo, poſtquam a Deo eſt vocatus & excitatus ad orandum, verbi gratia, poteſt ſine tali prædeterminatione orare, & conſequenter habere auxilium ad orandum, quod non conſiſtat in illa phyſica prædeterminatione, cur non dicetur idem de actu credendi, amandi, & ſimilibus.

25 Aliter poteſt brevius confici hic diſcurſus, nam illud auxilium phyſice prædeterminans dicitur fieri in homine a ſolo Deo: ergo non poteſt eſſe immediate in poteſtate libera hominis, quia in recipiendo non eſt homo immediate liber, ſed in agendo, ut ex Concilio Tridentino conſtat, Solum ergo dici poteſt eſſe in poteſtate hominis mediante aliqua diſpoſitione, ſicut recipere gratiam habitualem eſt in poteſtate hominis, quia poteſt efficere diſpoſitionem, ad quam infallibiliter ſequitur gratia. Si ergo hoc dicatur de illo auxilio efficaci, inquiro, quænam ſit illa diſpoſitio? Naturalis enim eſſe non poteſt, ut probatum eſt ex principiis fidei. Si vero ſit ſupernaturalis, ad illam erit neceſſarium auxilium efficax. Vel ergo homo habet illud, vel non habet. Si habet, ergo etiam efficit illam diſpoſitionem: quia omne auxilium efficax habet infallibiliter actum, ad quem eſt efficax: hac enim ratione efficax dicitur. Si autem diſpoſitionem illam habet, ergo etiam recipit aliud auxilium efficax ad ulteriorem actum: ſupponimus autem, non ſe diſpoſuiſſe ad tale auxilium nec illud recepiſſe: ergo nec ad ipſam diſpoſitionem recepit prius auxilium efficax: redibit ergo argumentum de illo auxilio efficaci; & ſic procedetur in infinitum, donec ſiſtamus in aliquo auxilio prædeterminante, quod non ſit in hominis poteſtate. Quamobrem ſemper hæc mihi viſa eſt efficax ratio, ex hoc ſcilicet modo declarandi auxilium efficax, neceſſario ſequi, carere auxilio ſufficiente omnes, qui efficax non recipiunt.

16 Secundo argumentamur, auxilium in eo ſenſu efficax, repugnare libertati. Dicitur enim tale auxilium a ſolo Deo infundi, voluntatemque noſtram ſolum paſſive concurrere ad illud recipiendum, & ab eo ita determinari ad unum actum, & ad exercitium illius ſeu ad conſenſum, ut impoſſibile ſit, voluntatem recipere hoc auxilium, & non operari ac conſentire: *a* ex quo manifeſte ſit illum conſenſum non eſſe liberum. Hoc autem declaramus primo ex doctrina Anſelmi *b* recepta a D. Thoma, *c* & fere omnibus antiquis Theologis, *d* quia, licet neceſſitas ſolius conſequentiæ, quæ eſt ex ſuppoſitione conſequente, ſeu includente uſum libertatis, non tollat libertatem, quia jam illius uſum ſupponit: tamen neceſſitas ex ſuppoſitione antecedente ipſum libertatis uſum, & neceſſario inferente illum tollit omnino libertatem; quia tunc effectus, neque in ſe, neque in ſua cauſa, eſt liber. Non in ſe, quia procedit a cauſa determinata ad unum. Non in ſua cauſa, quia illa poſita eſt, & ad unum determinata independenter ab uſu libero ejuſdem cauſæ. Secundo idem declaramus ex Concilio *e* Tridentino, quod ad uſum libertatis requirit *poteſtatem diſſentiendi & repugnandi divinæ motioni*. Quæ verba plane, evidenterque reddunt ſenſum compoſitum, quia non repugnat, neque abjicit motionem, niſi qui, poſtquam illam habet, ei non præbet aſſenſum: ſi ergo motio, vel infuſio hujus auxilii talis ſit, ut ei voluntas reſiſtere non poſſit, non manet libera ad illum actum, ad quem per tale auxilium movetur. Tertio, ratione idem oſtendimus, quia voluntas non eſt libera ad recipiendum hoc auxilium, cum in pura ac ſola receptione, ſeu paſſione non ſit libertas, id quod idem Concilium Trident. ſignificavit: Deus item ſuo arbitrio illud dat vel infundit cui vult, & quando vult; ac tunc nulla voluntas ei reſiſtere poteſt, quominus, ipſo dante, ipſa recipiat. Neque etiam eſt libera ad non operandum poſt receptum tale auxilium; quia hoc talis naturæ eſſe dicitur, ut ſeparari non poſſit a ſua actuali operatione; unde ei reſiſti non poteſt. Maxime quia includit abſolutam, efficacem, ac prævenientem Dei voluntatem, cui nulla creatura reſiſtere poteſt. Et quamvis ad rationem hanc variæ excogitatæ ſunt reſponſiones, omnes tamen vel re-

26 *Secunda ratio ex libertate voluntatis.*

a Hæc ratio fuſe tractata eſt li. 1. c. 10 & 13 & lib 3. ca. 9. & 11.
b Anſ. lib. de Concor. præd & lib arbit. cap. 1. & ſæpe alias.
c D. Tho. 1. p. q. 83. art. 1. ad 1. cla rius l. 2. Phyſ. lect. 15.
d Alber. 1. d. 10. artic. 13. Alenſ. 2. p. q. 94. memb. 3. Marſilio 1. qu. 2. art 2. Vega tom. 1. doct fid. c. 13. Faver Aug. lib. 1. de contr. cap. 10.
e Con. Trid. ſeſſ. 6 can. 4. & cap. 13. f Vid ſupra.

Damaſ. l. 2 de fide c. 29 & 30. Chryſ. ho. 1 in ad Heb. & hom. 17. in Ioan. Iuſtin. q. 8. ad orth. & alios multos. Aug. l. 3. de lib. arb. cap. 18 & l. 7. de Civit. c. 30.

pugnant Concil. Trident. vel ejus doctrinam evertant, & eludunt: vel certe repugnant Scripturæ dicenti, voluntati Dei efficaci, neminem reſiſtere poſſe: vel in ſe involvunt contradictionem, dum ajunt, tale eſſe auxilium hoc ut phyſice prædeterminet voluntatem, & repugnet ei a ſua operatione ſeparari: & ſimul dicunt, voluntatem poſſe illi reſiſtere, licet nunquam reſiſtat: quo circa non video quomodo cum hac phyſica prædeterminatione libertatis uſus & exercitium poſſit conſiſtere. Quam difficultatem ſenſerunt etiam fere omnes auctores graves, qui hoc tempore

27 contra hæreticos ſcripſerunt; & ideo illi ſemper reſpondent negando hoc genus præmotionis hoc modo efficacis: quod non ſolum in ipſis, ſed etiam in antiquis Patribus obſervare licet, Damaſc. Chryſ. Juſtin. &c. Nec vero ex hoc diſcurſu inferri poteſt (ut quidam putant) Deum non poſſe prædefinire actus ſupernaturales ſine præiudicio libertatis. Eſt enim longe diverſa ratio de phyſica prædeterminatione, quæ voluntatem noſtram afficit, vel immutat: & de interna Dei prædefinitione, quæ per media accommodata, ſuavi, & morali modo voluntatem inducit, ut late alibi explicuimus: & inferius in hac ſumma, nu. 48. & ſequ. attingemur,

Tert. probatio ex auctoritate Patrum negativa, quæ latius habetur n. 8. cap. 18. g. Conc. Tri. ſeſſ. 6. ca. 5. & 6. & can 3. & 4. h Arauſ. II can 5 & ſeq.

28 Tertio aſſerimus, illum auxilii modum, nullum in Sanctis Patribus, aut Conciliis habere fundamentum, ideoque non eſſe admittendum in re tam ardua & ſupernaturali. Hoc autem oſtendimus; primo, quia omnia auxilia prævenientia, quibus Deus homines movere ſolet ad fidem, pœnitentiam, & ſimiles actus declarant Concilia, & Patres fieri a Deo in nobis per doctrinam externam & internam, perſuaſiones, illuminationes, mentiſque excitationes denique per inſpirationes & immiſſiones diverſorum affectuum bonorum, amoris, aut odii. Hoc conſtat ex Conc. Trid. g Arauſic. h II. Aug. Proſp. & aliis. i Secundo, quia nunquam Patres utuntur illo modo loquendi, quod Deus noſtras voluntates prædeterminet, multoque minus reperitur in eis veſtigium phyſicæ prædeterminationis. Dicunt quidem Deum præparare voluntatem, prævenire illam, inclinare, trahere, & facere, ut velimus faciamuſque, & ſimilia: prædeterminare autem abſolute, aut phyſice, aut efficaciter, nunquam dicunt: neque illa verba his æquivalent: quia omnia intelliguntur optime ſine tali prædeterminatione. Imo ab ipſis Patribus ita explicantur, ut non poſſint aliter intelligi: dicunt enim Deum id facere invitando, alliciendo, conſulendo, & aliis modis ſimilibus, quos Aug. duobus verbis complexus eſt, *quia Deus vel aperit, quod latebat, vel ſuave facit, quod non delectabat*. Tertio, quia nunquam reperitur in Sanctis Patribus, quod fundent neceſſitatem gratiæ in indifferentia libertatis, neque in ſola ſubordinatione cauſæ ſecundæ ad primam: ſed, vel in repugnantia appetitus, & difficultate operandi bonum ex peccato originali orta; vel in defectu & improportione naturalium virium humanæ facultatis, ſeu intellectus & voluntatis, ad finem & beatitudinem, propter quam creatus eſt homo; & ad media, per quæ ille finis comparatur, & in gravitate divinæ offenſionis, quam homo peccando incurrit, quæ niſi per divinam gratiam expelli non poteſt. Illæ autem aliæ rationes, nec a Patribus traditę ſunt, neque ab antiquis Theologis, quos ſemper ſub hac voce comprehendemus, ut brevitati

29 ſtudeamus.

a. Conc. Tr. ſeſſ. 6. c. 25 Cæleſt. Pap. epi. 1. ad Epiſ. Galliæ Aug. de Spi. & lit. c. 34. l. 1. ad Simp. qu. 1 de bon. perſeve. c. 14 & paſſim. Proſp. epiſt. ad Ruf. l. 2. de voca. Gent. c. 9. alias 26 Aug. lo. 1 de Peccat. mer. c. 18 Videatur etiam l. 3 de li. arb. c. 18. In Enchirid. c. 13

30 Quarto aſſerimus, ſententiam illam non ſolum non habere in antiquitate fundamentum, verum potius multa in antiquis Patribus reperiri, quæ huic ſententiæ manifeſte repugnant. Primo namque multi Patres interdum abſolute docent, Deum non prædefinire actus liberos, non prævenire libertatem noſtram, & ſimilia; quæ non poſſunt ab alio ſano ſenſu intelligi, niſi dicta eſſe intelligantur ad excludendam ſimilem prædeterminationem. Secundo, quia ſæpiſſime ajunt, voluntatem humanam ita eſſe conſtitutam a Deo, ut conſilio & ratione ſe determinet ad volendum, vel nolendum etiam in ſupernaturalibus; excitata quidem,

31 & adjuta divina gratia, non tamen prædeterminata; ſed ipſa ſeipſam, determinans cooperando divinæ gratiæ. Sunt autem valde oppoſita, quod optio detur voluntati, ſeu quod relinquatur in manu conſilii ſui & quod ab alio prædeterminetur. Unde, quoad hanc partem non ſolum locutiones Patrum, ſed etiam Scripturarum illi ſententiæ repugnant. Tertio, quia dicunt Patres, voluntatem eſſe liberam, & conſervari liberam a Deo in ſuis actionibus etiam ſupernaturalibus, ut poſſit omni prævenienti motioni Dei reſiſtere, ut clarius cæteris explicuit Concil. Trid. Sunt autem valde repugnantia, & oppoſita, manere voluntatem phyſice prædeterminatam ex motione prævia Dei, & poſſe illi reſiſtere; quia ipſi phyſicæ prædeterminationi non poteſt voluntas reſiſtere, vel phyſica prædeterminatio non eſt: quia, ſi ei poteſt voluntas reſiſtere, ſubiicitur ipſa uſui libero, & poteſtati ipſius voluntatis; quomodo ergo illam ad unum phyſice prædeterminat? Quarto, quia etiam dicunt eſſe in poteſtate hominis converti, & velle credere, & habere quidquid ex parte Dei ad hæc omnia neceſſarium eſt; quod in ea ſententia nullo modo conſiſtere poteſt; quia habere auxilium efficax illo modo explicatum, nullo modo eſt in poteſtate hominis, ut exponendo ipſam ſententiam ſatis declaratū eſt: idque in primo diſcurſu efficaciter oſtendimus. 33

Quarta oſtenſio ex locutionibus Patrum. Damaſ. & Chryſ. ſtl locis citatis pag. præced. Idem ſentit Anſel. lib. de Concor. præſci. capit. 2.

De hac re ſcimur late l. 1. ca. 2. & 3. & aliis locis ſupra indicatis.

32 *Con. Tri. ſeſſ. 6. can 5. & ca. 4.*

Quinta ratio ab inconvenienti de prædeterminatione actus mali.

34 Quinto videtur ex fundamento ponendi hoc auxilium phyſice prædeterminans voluntatem, ex indifferentia ipſius voluntatis deſumpto, vel ex generali ſubordinatione ad cauſam primam, ſequi Deum eſſe auctorem mali actus vere ac proprie; non prædeterminando ſolum, ſed etiam præmovendo, & prædeterminando voluntatem ad illum, quod, quam ſit abſurdum, omnibus fere Catholicis viris perſpectum eſt. Conſecutio prior probatur; quia voluntas ex ſe tam eſt indifferens ad malos actus efficiendos, ſicut ad bonos; & in eorum effectione tam ſubordinata primę cauſæ, ſicut omnis cauſa ſecunda in quolibet effectu ſuo: oportet ergo, juxta illud principium, dicere: Deum etiam ſua efficaci voluntate prædeterminare, & promovere efficaciter noſtras voluntates, ut conſentiant tentationibus, vel objectis pravis, quando ab eis invitantur: Itemque ſine tali prædeterminatione Dei nullam voluntatem habere poſſe pravum conſenſum; & poſita tali prædeterminatione non poſſe illum non habere. Rurſus dicendum etiam conſequenter eſt, Deum non ex malis meritis hominis, neque ex pravo uſu libertatis ejus dare illi talem præmotionem ad actum malum, ſed ſolum, quia vult. Itaque dum homo actu tentatur, ut conſentiat in actum præcepto contrarium, cum Deus æque poſſit prædeterminare voluntatem ejus, ut conſentiat, vel diſſentiat, Deus ex ſe & ex ſola voluntate ſua determinat illam ad conſenſum, potius quam ad diſſenſum: & ex duobus hominibus hunc facit conſentire, illum diſſentire, ſolum quia vult. 34

Quę omnia & alia ejuſdem rationis admittunt nonnulli auctores illius ſententiæ, ſeque ſatis putant exponere, vel potius eludere Scripturas & Conciliorum definitiones, adhibita diſtinctione de actu malo pro formali, vel pro materiali, Deo attribuentes materiale, & negando formale: ac ſi ſeparabile ſit, moraliter loquendo, formale a materiali, quando intentio agentis definite & abſolute tendit ad ipſum actum humanum, a quo inſeparabilis eſt deformitas: & illum vult, & decernit cum omnibus moralibus conditionibus poſitivis, a quibus eadem malitia ſeparari non poteſt: & ita illum vult, ut non velit quaſi conditionate & dependenter a voluntate creata; ſed abſolute volendo, & præfiniendo ipſam conditionem; & faciendo efficaciter, ut ipſa voluntas creata ad talem actum applicetur & determinetur. 35

Totus hic diſcurſus late tractatur l. 1. fere per totum præcipue c. 3. & 4.

Hoc ergo modo attribuere Deo efficaciam, & prędeterminationem actuum malorum, dicimus impium videri & contrarium definitionibus Concil. Trid. & Arauſic. & omnibus Scripturis, quæ negant, Deum *implantare* hominem, aut eſſe malorum tentatorem, & aliis ſimilibus. Quamobrem nonnulli ex Theologis, qui doctrinam illam de prædeterminatione phyſica in bonis actibus amplectuntur, eam

Con. Trid. ſeſſ. 6. can. 6 Arauſic II. cap. 13. & 15.

in

in malis abhorrent, & omnino negant, in quo quidem pie & religioſe loquuntur, ſed non conſequenter. Eſt enim evidens, aut illud prius ſine fundamento affirmari, aut hoc etiam ex illo fundamento neceſſario ſequi. Igitur, ſi, ob vitandum tam magnum abſurdum, ab illo fundamento recedatur, nullum ſupereſt ad ponendum auxilii efficaciam in illa phyſica prædeterminatione.

Oſtenditur non recte exponi Scripturas juxta iſtam doctrinam Zumelii.

36 Sexto hinc inferimus, magnam vim facere divinis Scripturis, quæ ſingularem Dei gratiam operantem noſtros actus ſupernaturales prædicant, qui eas de hoc auxilio phyſico, ſeu phyſice prædeterminante voluntatem, interpretantur. Nam plane ſequitur, eaſdem loquendi formulas poſſe ad actus bonos naturales, imo ad actus malos accommodari. Nam, ſi ideo dixit Chriſtus: *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater traxerit eum*, quia nemo poteſt credere, niſi per illam phyſicam motionem a Deo prædeterminetur: ergo etiam potuiſſet dicere Chriſtus: Nemo poteſt bonum opus morale facere, niſi Pater meus traxerit eum ad illud faciendum: quia etiam non poteſt facere homo tale opus, niſi Deus prædeterminet phyſice voluntatem ejus ut velit facere. Imo & dicere potuiſſet, non poteſt Judas vendere me, niſi Pater meus eum traxerit ut velit me vendere: quia omnibus his verbis non ſignificatur, niſi id quod eſt materiale in peccato interiori, ipſe, ſcil., actus voluntatis quem Judas habere non potuiſſet, niſi Deus illum traxiſſet, prædeterminando illum. Idem argumentandi modus applicari poteſt ad illa verba: *Faciam ut faciatis*: *Deus eſt, qui operatur in vobis velle & perficere*: & ſimilia, ſi hæc dicta ſunt rationes hujus phyſicæ prædeterminationis. Item applicari poteſt ad illa verba. *Non eſt volentis, neque currentis, ſed Dei miſerentis*. Similiter enim dicere poterimus: non eſt volentis, neq; currentis (utique ad malum) ſed Dei indignantis, ſeu implanantis. Similiter accommodari poteſt ad illa verba: *Quis enim te diſcernit?* nam, ſicut illa efficacia phyſica divinæ applicationis diſcernere dicitur juſtum a peccatore, ita de eadem dicere poſſumus diſcernere peccatorem, & eſſe præcipuam, vel potius totam cauſam, quæ ipſum in eo ſtatu conſtituat. At quis non videat, quam hæc ſint abſurda: aut quis non clare intueatur, quam evidenter hæc omnia ad illam poſitionem, ſeu interpretationem conſequantur? Imo ulterius ſequitur ex illa declaratione, nihil excellens, aut principale de actibus ſupernaturalibus, aut operibus divinæ gratiæ poſſe cum fundamento ex illis modis loquendi Sacræ Scripturæ colligi. Nam ex eis juxta hanc interpretationem ſolum habetur, voluntatem noſtram nihil poſſe operari ſive generali præmotione Dei ob ſubordinationem, quam ad ipſum habet, quatenus cauſa creata eſt: vel ſine prædeterminatione Dei, quia cauſa ex ſe indifferens eſt. At hæc ratio habet locum, etiamſi vel ipſi actus non ſint ſupernaturales, vel in nobis nulla ſit difficultas bene operandi ex peccato contracta. Ruit ergo totum ſupernaturalis gratiæ fundamentum, quo Concilia & Patres niſi ſunt & omnes Scripturæ prorſus enervantur. Nam, ſi aliquod Dei beneficium ex illis teſtimoniis juxta illam ſententiam colligi poteſt, ad ſummum illud erit, quod cum poſſit Deus non prædeterminare voluntatem hominis, ut velit credere, ſed ut nolit, gratuito illam determinat ad volitionem, & non ad nolitionem. At hæc quæ gratia eſt? Nonne in omnibus operibus moralibus, aut naturalibus, idem dicendum eſt, juxta prædictam ſententiam, aut fundamentum? aut quomodo huic beneficio non correſpondet in malis gratuita prædeſtinatio ad malum, quã Concilia & Patres meritiſſime ubique damnarunt?

Ad philip. 2.

Rom.

2. Corint 4.

Hæc igitur ſunt, quæ nos præcipue movent, ut illam doctrinam a veritate alienam judicemus: cupereſemuſque ab Apoſtolica ſede decerni, an in hoc noſtro judicio decipiamur: illi namque illud ſubmittimus, ſemperque ſubjecimus, paratique ſumus ejus decreto ac cenſura corrigi, ſi alicubi nos a veritate contigerit aberrare: ſub qua correctione, ſicut de prædicta ſententia, quid cenſeamus aperuimus, ita, quid de auxilio efficaci ſentiendum cenſemus, declarabimus.

Vera ſententia.

Prima propoſitio.

37 IN primis ſupponimus (quod fides Catholica contra Pelagium docet) hominem ſolis ſui liberi arbitrii viribus abſque ope divinæ gratiæ, nihil ſupernaturalis boni nullum ne pietatis opus, quod ad vitam æternam obtinendam conducat, operari poſſe: neque ipſammet naturalem legem conſtanter ſeu diuturno tempore abſque ejuſdem gratiæ auxilio ſervare. Cum autem eadem fides Catholica doceat, per hoc auxilium gratiæ, non tolli liberum arbitrium, ſed liberari, ſanari, & juvari, ita concordiam hanc libertatis, ac gratiæ declarare ſtudemus, ut integre & omni ex parte a Lutherano errore recedamus, falſaſque demonſtremus eſſe calumnias hæreticorum hoc tempore dicentium, liberum arbitrium rem eſſe de ſolo titulo, aut titulum ſine re. Itaque gratiæ neceſſitatem cum vero uſu libertatis conjungimus uſumque libertatis, ut alicujus valoris & momenti ſit apud Deum, a gratiæ operatione, & cooperatione nullo modo ſeparandum eſſe docemus, cum a Chriſto Domino dictum legamus: *Sine me nihil poteſtis facere*, &c. *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater meus traxerit eum*.

De his omnibus late lib. 1. in ſex primis capitibus.

Conc Trid. ſeſſ 6. c. 5. & 6 idem can. 3. & 4.

Secunda propoſitio.

38 Hinc ulterius, juxta Tridentini Concilii doctrinam, hoc gratiæ auxilium, non ſolum adjuvans ſed etiam excitans eſſe docemus; quia non ſolum gratia Dei nos juvat, quando operamur, ſed etiam nos prævenit, & excitat, ut bene operemur. Et ab hac Dei excitatione quam etiam vocationem & divinam inſpirationem, ac illuminationem, idem Concilium appellavit: ab hac (inquam) initium ſalutis in nobis inchoari dicimus, quam Deus incipit operari in nobis ſine nobis: id eſt, ſine noſtris meritis, & ſine noſtra libera cooperatione, vel diſpoſitione ulla, ſed ex mera ſua libertate, & gratia, ut contra Pelagian. reliquias Concil. Arauſic II. definivit. Quamvis enim Dei gratia nobis ſalutem non conferat ſine nobis (loquimur de adultis, quorum liber conſenſus, ut ſalventur, neceſſarius eſt) prævenit tamen nos vocatione ſua ſancta, & tangit corda noſtra priuſquam nos aliquod ſupernaturale bonum operari poſſimus; & antequam conſentiamus, ipſius tactum corda noſtra præſentiunt. Hæc ergo vocatio per excitantem gratiam fit; & hæc eadem eſt gratia operans, per quam Deus ſolus operatur in nobis, ut velimus; quamvis ipſum velle, non ipſe ſolus operetur in nobis, ſed cooperetur nobiſcum, ut ſæpiſſime Auguſtinus dixit.

Per totum, præſertim can. 3. & 4.

Tractatur hoc late lib. 3 c. 6.

Tertia propoſitio.

Lib. 83. qq. q. 68.

39 Tertio, cum certum ſit, vocationem hanc non in omnibus, qui vocantur habere effectum, neque enim omnes, qui ad cœnam fuerunt vocati, venire voluerunt, nihilominus vocationem illorum, qui non veniunt, ita cenſemus eſſe ſufficientem, ut vere & proprie in eorum poteſtate ac arbitrio ſit poſitum venire ſi velint. Et ut Auguſt. verbis utar, qui noluerunt venire, nec debent, nec poſſunt id alteri tribuere, ſed tantum ſibi, quoniam, ut venirent vocati, erat in libera voluntate. Quod non aliter probamus, quam rationibus in prima aſſertione contra præcedentem ſententiam inſinuatis. Illæ enim revera concludunt, niſi vocatio, quæ in re non habet effectum, ex ſe ſit prædicto modo vere & in re ſufficiens, nec ſufficientem appellari poſſe, nec ratione illius poſſe homini imputari, quod vocatus non veniat. Atque hinc fit, vocationem hanc ſimpliciter ſufficientem, tam ex parte auxilii excitantis, quam ex parte adjuvantis, debere aliquo modo includere, ſeu conferre, vel ſaltem offerre homini vocato, in poteſtate ejus conſtituere quidquid ad volendum, & conſentiendum neceſſarium eſt. Nam cum utraque illa gratia excitans, & adjuvans, juxta doctrinam Concilii Tridentini, ſit neceſſaria, exempli cauſa, ad primam voluntatem credendi, ſeu pœnitentiam agendi, ſi altera illarum gratiarum deeſſet homini, ita ut nullo modo eſſet in poteſtate ejus habere illam, ſimpliciter non haberet poteſtatem volendi credere, pœnitentiamve agendi, nec auxilium ad hos actus ſufficiens. Unde ille homo merito poſſet alteri tribuere, quod vocatus cum eſſet,

ipſe, non veneritː ei (inquam) poſſet tribuere, qui negavit majus aliquod auxilium neceſſarium ad veniendum; & nullam viam, vel modum obtinendi tale auxilium in ejus arbitrioː ſeu voluntate conſtituit.

40 Quocirca cum ex parte gratiæ excitantis non ſufficiat ſola vocatio exterior, ſed aliqua etiam interior illuminatio, & inſpiratio neceſſaria ſit, ut vocatio ſit ſufficiens, non ſatis eſt exterior doctrina, ſed oportet, ut, mediante illa, vel interdum ſine illa, Spiritus Sanctus interius operetur, & hominem excitet, ſuoque modo doceat, & vocet: cumque ante hanc vocationem nihil poſſit homo operari conferens ad ſuam ſalutem, ſi Deus daret exteriorem vocationem, & interiorem negaret, non vocaret ſufficienter: non eſt ergo vocatio ſufficiens, donec interior tactus Spiritus Sancti intercedat, qui in eo genere & ordine gratiæ excitantis ſit ſufficiens ad aliquid libere & ſupernaturaliter operandum. Atque hoc modo dicimus vocationem ſufficientem includere omnem gratiam excitantem interiorem ſimpliciter neceſſariam ad volendum.

41 Rurſus ex parte gratiæ adjuvantis intelligi poteſt neceſſarium, vel aliquod auxilium, quod ſit per modum principii, vel actus primi, ſeu quod per modum actus primi comparetur ad liberum conſenſum voluntatis, vel poteſt intelligi ipſemet concurſus actualis Dei, qui neceſſarius eſt etiam ad opera gratiæ, & proportionatus eſſe debet ipſis operibus, & ejuſdem ordinis cum illis, atque adeo ſupernaturalis etiam, & gratuitus, ſub qua ratione auxilium etiam gratiæ dici ſolet. Si ergo de priori auxilio per modum principii loquamur, neceſſe eſt, ut vocatio ſufficiens ad fidem, verbi gratia, includat omne illud auxilium, quod eſt neceſſarium principium ad eliciendam voluntatem credendi, ſive illud principium ſit ipſamet gratia excitans, ſive ſit aliqua qualitas permanens, aut tranſiens, ſive ſit ipſamet virtus divina expoſita, & quaſi præparata ad juvandum hominem, ſive quippiam aliud eſſe excogitetur: quidquid enim tale principium ſit, ſimpliciter neceſſarium eſt, ut homo velle poſſit & efficere id, ad quod vocatur: ſed is, qui ſufficienter vocatur, ſimpliciter conſtituitur potens ad volendum, alias non peccaret non volendo: & merito poſſet, non ſibi, ſed alteri tribuere, ſi non veniret vocatus, quia non ex voluntate, ſed ex impotentia, non veniret. Sicut, ſi homini non daretur lumen, vel ſpecies viſibilia, ad videndum, non poſſet ei tribui, quod videret? quia ſpecies, & lumen eſt neceſſarium principium, ut homo habeat proximam, & completam videndi facultatem. Sic igitur, ut vocatio ſit ſufficiens, neceſſe eſt ut includat omnem adjuvantem gratiam, quæ per modum principii neceſſaria eſt ad illum actum, ad quem homo vocatur.

42 Si vero de concurſu gratiæ ſermo ſit, quoniam hic non ponitur actu in homine, niſi quando homo jam vult, non poteſt hoc modo includi in vocatione ſufficiente, quam habet is, qui non operatur: neceſſarium vero eſt, ut hic concurſus cum ipſa vocatione ſufficiente ita offeratur ex parte Dei, ut ſit in hominis poteſtate illum habere ſi voluerit. Itaque, ſicut ego quando non ambulo, non habeo actu in me receptum concurſum ad ambulandum, quia hic non eſt niſi in ipſa actuali motione ſeu ambulatione, habeo tamen ita paratum illum concurſum ex parte Dei, ut in poteſtate mea ſit habere illum: alioqui non eſſet in poteſtate mea ambulare. Ad eundem modum in re Theologica philoſophandum cenſemus, ut is, qui ſufficienter vocatur ad fidem, conſtituatur ſimpliciter potens ad credendum, neceſſarium eſſe, quod ita habeat paratum a Deo accommodatum concurſum gratiæ ad ſupernaturalem fidem, ſeu voluntatem credendi, ut ſit in ejus poteſtate, ac voluntate habere illum, ſi ſeipſum velit ad credendum applicare, prout eum divina gratia poteſt. Hoc ergo modo de ſufficiente vocatione & gratia ſentiendum eſſe judicamus, ut, quæ ſacra Scriptura, Concilia, & Patres de illa docent, vera eſſent, vera eſſe poſſint, ut in prima aſſertione contra priorem ſententiam ſatis declaravimus.

Legatur Vega li 6 in Trid. ca. 7. Soto lib. 1. de nat. & gra. c 16.

43 Quarto hinc colligimus, ultra vocationem ſufficientem, prout includit omne auxilium tam excitans, quam adjuvans, quod homini dari intelligimus priuſquam actu operetur, & conſentiat, nihil eſſe ſimpliciter neceſſarium ad actu libere operandum, præter actualem gratiæ concurſum, quo Deus cum ipſa voluntate influit in actum ipſum, & conſenſum ipſius voluntatis. Probatur ex illis locis ſacræ Scripturæ: *Ego ſto ad oſtium & pulſo, ſi quis mihi aperuerit, intrabo ad illum. Vocavi, & renuiſtis. Quoties volui congregare filios tuos, & noluiſti*, ex quibus nobis conſtat poſt vocationem expectare Deum, ut homo aperiat & conſentiat: ſupponitur ergo in dictis locis, hominem eſſe jam conſtitutum in actu primo ſufficiente ad conſenſum præſtandum, ſolum indigere concurſu proportionato, quem neceſſe eſt eſſe illi paratum, eſſeque in poteſtate ejus, ut ex eiſdem locis colligitur, cum ſine illo, neque aperire, neque conſentire poſſit. Atque hinc ſumitur ratio Theologica; quia, ſi aliquid aliud eſſet neceſſarium, illud deberet 44
eſſe prævium ad actum, & aliquo modo principium ejus, vel conditio neceſſaria ad illum. Unde fit, ut homo, illa re carens qualiſcunque illa ſit, adhuc ſit impotens: & conſequenter nondum habeat auxilium ſimpliciter ſufficiens: ſi ergo ſupponitur habere ſufficiens, ut vere habet omnis qui peccat, cum vocatus non venit: neceſſe eſt, ut nihil illi deſit præter actualem concurſum. Sicut in naturalibus virtutibus illa dicitur ſufficiens ad agendum in genere cauſæ proximæ, quæ ſolum indiget concurſu cauſæ univerſalis ad agendum: nam, ſi aliqua alia re indiget, quantum ad id, eſt virtus inſufficiens vel incompleta, vel non ſatis applicata: & conſequenter non eſt proxime ſufficiens, prout neceſſarium eſt in cauſa libera ad poteſtatem ſimpliciter, ut ſit moraliter potens, ejuſque voluntati, & non impotentiæ tribuatur, ſi non operetur, vel conſentiat.

Quarta propoſitio

Ita loquitur Amb. ſer 10. in Pſal 118. tractans illud. Prævenerunt oculi mei ad te diluculo. Sumitur ex Aug. li. 83. qq. q. 68 & li. 1. Retr. cap 26.

45 Alia etiam ratione id probatur, quia, ſi aliquid aliud neceſſarium eſſet, maxime gratia aliqua, quæ de ſola & ſua vi determinaret voluntatem ante conſenſũ ejus: ſed talis gratia non ſolum neceſſaria non eſt, ſed etiam repugnat indifferentiæ, & libero uſui ipſius voluntatis, ut eſt oſtenſum: ergo nulla talis gratia eſt neceſſaria. Quocirca, conſiderando eam actionem gratiæ, quam Deus habet in homine abſque conſenſu libero ejus, excitando, inſpirando, illuminando, &c. & hoc morali modo, ut velit operando, ſi talis actio attingat gradum auxilii in eo genere immediate ſufficientis ad aliquem actum ſupernaturalem voluntatis, inter talem actionem Dei, & illam, qua concurrit cum voluntate ad ipſum aſſenſum liberum, nulla alia actio Dei intercedit, quæ neceſſaria ſit ad conſenſum liberum præſtandum; alioqui, vel illa prior gratia non poterat eſſe ſufficiens ad talem conſenſum in ratione proximi ſupernaturalis principii: vel illa alia, quæ intercedere dicitur, neceſſaria non eſt: & præterea intelligi non poteſt quomodo adhibeatur ſine præiudicio libertatis.

46 Quinto hinc ulterius concludimus, auxilium efficax, ut actu operetur conſenſum liberum in homine, ultra ſufficiens excitans, & adjuvans, & actualem ejus cooperationem cum voluntate, nihil neceſſario requirere quoad rem ipſam, ſeu nihil aliud addere ex parte Dei, præter illud auxilium gratiæ, quod in actuali concurſu proportionato conſiſtit. Hæc aſſertio ſequitur neceſſario ex præcedenti, quia omnis homo, qui actu operatur ſupernaturalem actum, habet auxilium efficax: ſed in homine prius habente auxilium ſufficiens ſine actuali operatione, & poſtea actu operante per illud auxilium, nihil neceſſario additur præter actualem concurſum, & operationem ipſam: ergo auxilium efficax nihil neceſſario addit, vel ponit in homine ultra auxilium ſufficiens præter actualem concurſum, & influxum actui ſupernaturali proportionatum. Dico autem, non neceſſario, quia fieri poteſt (& fortaſſe frequentius ita contingit ex Dei libertate, ac benevolentia) ut præter auxilia ſufficientia, quibus homo non conſentiret, quamvis poſſet, et addantur uberiora, & copioſiora auxilia excitantia, ut homo vocationi præbeat aſſenſum. Dicimus tamen, hanc uberiorem gratiam non eſſe ſimpliciter neceſſariam, ut vocatio ſit efficax, id eſt, ut habeat effectum; nam ſi id eſſet

Quinta propoſitio

neceſ-

neceſſarium, omnis gratia excitans minor illa, eſſet in ſuo genere ſufficiens.

Ius declarans concurſum Dei quam plures Theologi ſunt adducti lib. 1. c. 13. & lib. 2. c. 3.

47 Hic vero aliquis optaret exponi, per quam voluntatem Deus præbeat hunc concurſum, ſed quia in hac brevi ſumma non poſſumus omnia fuſe declarare, dicimus breviter, illam voluntatem talem eſſe debere, cui liberum arbitrium poſſit reſiſtere, quia alias illi neceſſitatem inferret, ut bene notavit Soto libro 1. de natur. & grat. capite 16. ubi propterea dicit illam voluntatem non eſſe abſolutam, & beneplaciti, ſed includere ordinem ad conſenſum liberum voluntatis creatæ. Unde neceſſe eſt, ut talis voluntas non ſit ad unum ſolum actum determinata, ſed quod ex ſe offerat concurſum in actu primo indifferentem ad multos, ut libertas voluntatis, etiam quoad hanc partem integra ſervetur. Nec tamen per hoc excluditur, quin poſſit Deus aliquos actus prædefinire, præſertim in prædeſtinatis, ut ea ſequenti puncto conſtabit.

Sexta propoſitio.

48 Addimus ergo ſexto, quamvis gratia efficax phyſice, & re ipſa nihil ex neceſſitate ponat in homine ultra ſufficientem, tamen ex parte Dei auxilium efficax (quod Auguſt. hujus fere vocis inventor, vocationem efficacem appellavit) addere ſpeciale beneficium, & quandam moralem rationem (ut ſic dicam) quæ in hoc conſiſtit, quod Deus ex ſpeciali, & efficaci propoſito, & affectu dandi homini fidem, vel gratiam, ei præbet illam vocationem, & in illo tempore, & modo, prout novit accommodatam, ut cum illa homo re ipſa, & cum affectu conſentiat, quamvis poſſit non conſentire. Et ideo Auguſtinus hanc vocationem, *congruam*, *altam*, atque *ſecretam*, appellat. Solet quidem interdum dici vocatio efficax, quæ copioſa eſt, & multo majora includit auxilia, quam ordinarie dari ſoleant, quomodo appellavit aliquando Auguſtinus vocationem Pauli efficaciſſimam: & ſimilis fuit vocatio latronis in cruce, Matthæi, Magdalenæ, & fortaſſis Apoſtolorum omnium, & innumeræ aliæ. Tamen gratia hoc modo efficax, ut dixi, non eſt neceſſaria ſimpliciter ad operandum: nos autem loquimur de efficacia gratiæ, quæ omnibus, qui actu operantur, & convertuntur, communis eſt: & ideo non poteſt hæc efficacia in illa abundantiori gratia conſtitui. Conſtituenda igitur eſt in illa congruitate morali, quam Deus infinita ſua ſapientia prænovit, & benigna miſericordia, quibus voluit, præparavit.

Libro de gra. & lib. arb. cap. 5. lib. 1. qq. ad Simpl. q. 2.

Ex Aug. ſer. 150. de temp. Cyrill. Alex. de adorat. in Spirit. & veritat. vol. 11.

49 Quid autem ſit illa congruitas, vel in quo conſiſtat, remotum eſt a ſenſibus hominis, ut Auguſtinus ait, quapropter illam vocationem, altam, atque ſecretam appellat: ideoque nos hoc tantum revocamus ad Theſauros ſapientiæ & ſcientiæ Dei, qui novit facienda antequam fiant: & de unaquaque voluntate humana prænovit quid in omnibus momentis, occaſionibus, & cum quibuslibet vocationibus operatura ſit, ſi ita vocetur aut tali tempore & modo, etiamſi mere libere, & contingenter id ſit operatura, & non ex aliqua prædeterminatione, quam ab extrinſeco agente, etiam a Deo ipſo receptura ſit.

De Prædeſt. Sanct. cap. 1.

50 Hoc autem, quod in hac ſententia affirmamus de congruitate vocationis efficacis, non aliter probamus, quam ex ipſo auctore, a quo primum hæc efficacitas & nominata, & declarata eſt; Auguſtino ſcilicet, qui ubicunque hujus gratiæ efficacis meminit, in vocatione illam ponit, eamque ita declarat: quia tali viſo, attingitur mens hominis, quo ejus voluntas moveatur ad fidem, quomodo etiam Paulum vocatum eſſe, affirmat idem Auguſtinus ad Simplicianum: & ideo ait, & congruenter, & efficaciter fuiſſe vocatum. Similiter aliis locis dicit, Deum agere viſorum ſuaſionibus, ut velimus, & ut credamus, & quando ita id ſuadet ut perſuadeat, tunc eſſe vocationem congruam & efficacem. Et ſimilia multa apud Auguſtinum leguntur, ex quibus ſatis certe conſtat, non fuiſſe aliam mentem ejus atque ſententiam.

Lib. 1. qq. ad Simpl. q. 2. ad fi. De Spi. & lit. c. 34. Lib. 83. qq. q. 68. de gra. & l. arb. c. 16. Tract. 26 in Joan. & aliis locis ſupra inſinuatis.

51 Deinde ex his quæ ad improbandam aliam ſententiam attulimus, colligimus, non poſſe gratiam efficacem in alia re conſiſtere. Aut enim gratia efficax appellatur illa, quæ actu facit converſionem noſtram, vel fidem, amorem, &c. vel quæ facit ut faciamus & velimus cum effectu, ita ut non reſiſtamus. Priori modo potius dicitur gratia actu efficiens, quam efficax: & ſic clarum eſt efficacem gratiam non eſſe ſine cooperatione noſtra, nec poſitam eſſe in ſola gratia excitante, ſeu vocatione, ſed ſimul neceſſariam eſſe cooperantem, & actu nobiſcum concurrentem. At vero neque in hoc ſenſu appellavit Auguſt. gratiam efficacem, ut ex citatis locis conſtat, neque vox ipſa *efficax*, hanc habet propriam ſignificationem, ſed majorem quandam vim & energiam indicat, ut etiam auctores cum quibus diſputamus maxime contendunt, quibus libenter id concedimus. Poſteriori ergo modo dicitur hoc loco gratia efficax, qua Deus facit ut velimus & faciamus: & hoc non facit niſi per gratiam vocationis, per illuminationes, inſpirationes, & ſimilia, ut Aug. expreſſe etiam docet: ergo in hujuſmodi vocatione eſt hæc efficacia: oſtenſum autem eſt, in vocatione non poſſe eſſe efficaciam phyſice determinandi voluntatem, imo id aperte definit Concilium Trident. ergo non poteſt eſſe alia efficacia, niſi moralis. Rurſus ſola efficacia moralis non eſt omnino certa & infallibilis, niſi præcedat ſententia in cauſa movente & inducente (id eſt, in Deo) qua ſciat obſervare opportunitatem & occaſionem congruam, in qua prænovit ſuam perſuaſionem habituram effectum: ergo efficax auxilium præveniens & inducens infallibiliter voluntatem non poteſt in re alia conſiſtere.

Citatis locis Proſper crebro in libris de vocat. Gen. præſertim lib. 2. c. 9.

Efficacia gratiæ cum arbitrii libertate conciliatur.

52 Ultimo in hujus veritatis confirmationem adjungimus primo, hoc modo optime conciliari neceſſitatem & efficaciam gratiæ cum libertate arbitrii, quod in alia ſententia difficillimum ac pene impoſſibile eſt: ergo hæc ſententia præferenda eſt & hoc tempore ab omnibus fidei defenſoribus amplectenda. Probo ſingula: & in primis in priori parte antecedentis non eſt quod circa libertatem immoremur, quia potius nobis obiicitur, quod plus nimio illi tribuamus: quam calumniam facile excludemus, alterum membrum ad gratiam pertinens declarando, & comprobando. Igitur juxta doctrinam datam exactiſſime ac propriiſſime intelliguntur, ac vera inveniuntur omnia, quæ de neceſſitate & operatione divinæ gratiæ Scriptura ſacra & Eccleſia docent. Nam juſta 53
ſententiam a nobis expoſitam, divinæ gratiæ tribuitur initium fidei & ſalutis: hæc enim a vocatione incipiunt, ut Concilium Tridentinum dixit: vocatio autem eſt opus ſolius Dei, quod ultra omne naturæ debitum, & abſque ullo merito hominibus confert. Dein- 54
de ultra vocationem hanc requirimus adjuvantem ſeu cooperantem gratiam, ratione cujus ipſa converſio, ſeu conſenſus liber hominis principaliter etiam eſt a gratia, non ſolum ut operante, ſed etiam ut cooperante. Huic vero cooperanti gratiæ adjungendam di- 55
cimus cooperationem liberam noſtræ voluntatis, in cujus poteſtate eſt impedire effectum gratiæ, & illum efficere; ſed illud prius ſe ſola poteſt præſtare, quia in defectu tantum conſiſtit: hoc autem poſterius omnino non poteſt ſine gratia, cum illa vero poteſt: & ratione hujus liberæ & moralis poteſtatis, ſi reſiſtat gratiæ, digna eſt pœna, ſi vero illi cooperetur, digna eſt laude & gloria. Nam licet uſus libertatis per ſe & naturæ viribus præſtitus, non ſit dignus præmio aut gloria apud Deum, tamen ſubjunctus & conjunctus gratiæ Dei, multum valet apud ipſum, & dignus eſt laude & gloria. Quæ omnia ita ſunt de fide certa, ut ſuperfluum cenſeam hoc loco probationes adjungere. Ad hæc ratione prædictæ vocationis ef- 56
ficacis, & omnium auxiliorum concomitantium quæ ſecum affert, Deus dicitur dare non ſolum poteſtatem operandi, ſed etiam voluntatem; imo ſub illa ratione dicitur ipſe ſolus operari in nobis ut velimus, ut Auguſtinus diſerte explicat multis in locis, quia nimirum in eo genere cauſæ moralis, prævenientis, ſuadentis, & inducentis, ſolus Deus eſt qui docet interius, & trahit hominem: quanquam in præſtando conſenſu ſemper homini relinquatur integrum jus libertatis ſuæ, ratione cujus, licet Deus ſolus operetur ut velimus, non tamen Deus ſolus operatur ipſum velle, ſed nobiſcum illud operatur, & eſt principalis, non tamen totalis cauſa ejus, ratione illius prin-

De hac re l. 1 c. 19.

In omnibus proxime citatis.

principalioris influxus dicitur operari velle & perficere, & alia hujuſmodi.

In quo conſiſtat profundū myſteriū divinæ electionis. a De bon. lib.3.c.16. b Lib.8. qq. q.68.

57 Rurſus juxta hanc ſententiam optime intelligitur, in quo conſiſtat altum & profundum myſterium divinæ electionis, *a* quod Auguſtin. *b* citatis locis ad hanc vocationem congruam revocat, quam propterea dicit: *Alta & profunda ordinationis eſſe. Sive in ſingulis hominibus, ſive in populis, atque in ipſo genere humano per temporum opportunitates operetur.* Cum enim poſſet Deus ita ſuæ gratiæ providentiam diſtribuere ut hanc congruam vocationem daret pluribus hominibus, dedit illam paucioribus, & interdum dat uni vocationem, quæ illi congrua futura non eſt, negat autem illi, cui futura eſſet accommodata, ſi ei data fuiſſet; ſicut Chriſtus de Tyro & Sidone dixit, ſi in illis; *Facta eſſent virtutes, quæ in te* (Corozain ſcilicet & Bethſaida) *facta ſunt, utique in cilicio & cinere pœnitentiam egiſſent.* Negatum ergo eſt Tyriis & Sidoniis auxilium, quod in eis fuiſſet efficax, datumque eſt Judæis, in quibus non fuit efficax. Et Deus per Ezech. *Non ad populum* (inquit) *profundi ſermonis tu mitteris*; & infra: *Si ad illos mittereris, audirent te.* Præterea ex duobus æque dignis vel indignis, alteri datur vocatio congrua, alteri non datur. Hoc ergo eſt myſterium, de quo Paulus ait: *O homo quis es tu, qui reſpondeas Deo?* Propter quod idem dicit: *O altitudo divitiarum?* Et illud: *Non eſt volentis, neque currentis, ſed Dei miſerentis.* Nam, licet, poſt vocationem acceptam, hominis ſit cum divina gratia adjuvante, quæ illi ſemper præſto eſt poſt vocationem, velle & currere: item, licet ſufficientia gratiæ ipſius vocationis, quantum ad effectum per ipſam intentum, id eſt, quantum ad conſenſum hominis, non ſit ſine homine, tamen ipſa diſtributio vocationis, quod huic detur accommodata potius quam illi, ſolius eſt voluntatis divinæ, quia ante vocationem nullum poteſt antecedere meritum ex quo talis diſtributio fiat: provenit ergo ex ſola Dei dilectione, qui gratis hunc elegit ad fidem, vel ad juſtitiam, vel ad ipſam gloriam. Et juxta hunc modum optime perficitur totus ordo prædeſtinationis, & mediorum ejus, quem Paulus ad Roman.8. deſcripſit dicens: *Quos præſcivit & prædeſtinavit, &c. hos & vocavit.* Præterea expeditur facile ex illa quæſtio: An fieri poſſit ut cum æqualibus auxiliis unus convertatur, & non alius. Itemque quo ſenſu verum ſit eum, qui conſentit ſemper recipere majus gratiæ auxilium, quam qui reſiſtit. Nam ſi ſit ſermo de auxiliis prævenientis gratiæ, ſeu quæ dantur ut principia conſenſus liberi ſupernaturalis hæc poſſunt eſſe æqualia, vel majora in genere phyſico, ſeu in reali virtute movendi, in eo qui non conſentit, quam ſint in eo, qui convertitur, quia liberum arbitrium poteſt his majoribus auxiliis reſiſtere. Et hoc ſenſu locuti ſunt, qui dixerunt fieri poſſe, ut cum æquali auxilio unus convertatur & non alius. Nihilominus tamen is qui actu convertitur, excedit in actuali concurſu & influxu gratiæ. Et præterea ipſum auxilium præveniens habet in illo rationem majoris gratiæ & beneficii, qui opportuno & congruo tempore datur ex majori Dei benevolentia.

Matth.11.

Cap.3.

Rom.9. & 11.

De bon. pers. lib.3.c.19.

Satisfit fundamentis alterius opinionis.

58 Atque ex his reſponſum eſt variis argumentis, quibus contraria ſententia fundari ſolet, quæ fuſius proponere brevitas propoſita non permittit. Neque exiſtimo eſſe neceſſarium: quia omnia reducuntur ad tria capita. Unum eſt philoſophicum, de concurſu Dei, ut primæ cauſa eſt, cujus motio & actio debet eſſe prior. Sed ad hoc jam reſponſum eſt, & demonſtratum, opera gratiæ non tribui ſpecialiter Deo ratione hujus concurſus generatim conſiderati, ſed ob alias proprias rationes, ob quas Deus in illa ſpeciali modo influit. De ipſo vero concurſu generali

59 tam naturæ, quam gratiæ, quod illam phyſicam prædeterminationem non poſtulet, certum eſt, cum ſit immediatus influxus in actionem cauſæ ſecundæ, & non in cauſam ipſam. Quæ actio ſimul eſt ab utraque cauſa, prima & ſecunda, & eſſentialiter ab utraque pendet, licet cauſa prima, ob ſuam eminentiam & independentiam, dicatur prius natura in illam influere. Aliud caput ſumitur ex quibuſdam locutionibus Scripturæ vel Auguſtini, male interpretatis, ut ſatis 60
inſinuatum hic eſt, & in alio opere copioſius eſt diſ- 61
putatum. Tandem potiſſimum argumentantur ex certitudine divinæ prædeſtinationis & electionis antecedentis omnia merita præviſa. Sed jam oſtendimus hæc omnia optime declarari ex divina voluntate, ſuppoſita prædicta conditionata ſcientia, abſque phyſica prædeterminatione.

62 Solum poteſt aliquem movere, quia ex dicta Objectio.
declaratione noſtra videtur ſequi, dari ex parte noſtra aliquod meritum hujus diſtributionis: nam in uno homine vocatio eſt efficax, quia in illo prævidetur operatura: in alio vero non eſt efficax, quia in illo operatura non eſt: ſed non eſt in illo operatura, niſi eo libere conſentiente: in hoc vero ideo non eſt operatura, quia ipſe eſt repugnaturus: ergo in hoc eſt aliquod meritum, vel aliqua ratio ex parte liberi arbi-
trii. Confirmatur, quia, niſi nos ita dicamus, in- 63
cidimus in eam difficultatem, quam alteri ſententiæ objiciebamus, ſcilicet, non eſſe in poteſtate noſtra habere vocationem congruam & efficacem: ergo, cum hæc ſit neceſſaria ad converſionem, non erit in poteſtate noſtra converti, nec nobis imputari poterit, quod non cooperemur vocationi. Rurſus incidimus in alteram difficultatem, quam ſuperiori etiam ſententiæ objiciebamus, ſcilicet, hanc gratiam hoc modo efficacem eſſe neceſſariam ad actus ordinis naturalis, præſertim ad bonos: quia etiam ad illos indiget homo excitatione, per cogitationem ſanctam, & congruam, a Deo præviſam & proviſam. Ex hoc autem ulterius fit, non poſſe probari ex his locis Scripturæ neceſſitatem gratiæ, & auxilii ſuperioris ordinis: neque etiam poſſe probari dari actus ſupernaturales: atque ita incidimus in illud inconveniens, quod contra ſuperiorem ſententiam inferebamus.

64 Reſpondetur ex Auguſtino, negando ſimplici- Reſpon.
ter priorem illationem: nam ex illa differentia non ſequitur, Deum elegiſſe eum, quem prævidit conſenſurum, ſi eum ſic vocaret, quia conſenſurus erat, ſed ut conſentiret; quæ duo valde ſunt diverſa, & illud prius dicit habitudinem & rationem cauſæ meritoriæ, quæ gratiæ repugnat: poſterius vero dicit ſolum habitudinem finis, quæ in ipſa gratia intrinſece includitur. Juxta illud ad Epheſ.2. *Creati in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in eis ambulemus.* Quomodo enim ea præparaſſet, niſi præcognoviſſet quibus modis & auxiliis ea in nobis poſſet creare, ſi vellet? Aut quomodo ea præparavit ut in eis ambulemus, niſi volens ita vocare ſuos electos, ut eos ad talia opera efficaciter, ſeu infallibiliter induceret? Ut enim Auguſtinus expoſuit lib. de prædeſtin. Sanct. cap.10. illa verba recte intelliguntur de ſpeciali providentia, qua Deus ſuis electis talia opera præparavit; de quibus ait idem Auguſtinus eodem lib. cap. 17. *Elegit ergo Deus fideles, ſed ut ſint, non quia jam futuri erant,* & infra: *Eligendo ergo facit divites in fide, ſicut hæredes regni. Recte quippe in eis eligere dicitur, quod ut in eis faciat, eos eligit.* Dixerat autem, Deum hoc facere in electis per vocationem efficacem, qualis a nobis declarata eſt. Nulla ergo eſt ratio talis vocationis ex parte hominis qui vocatur; quia licet ſit conſenſurus, ſi vocetur, tamen conditionalis nihil ponit in eſſe, nec re ipſa eſt aliquid facturus ob quod præmium mereatur, donec Deus illum vocet ut conſentiat, quod ſola ſua liberalitate, & in tempore facit, & ab æterno facere decrevit. Eo vel maxime quod de illo etiam homine, quem Deus non vocat congrua & efficaci vocatione, prænovit, quod, ſi alio tempore vel alio modo illum vocaret, conſentiret; & tamen noluit ita vocare, quod de Pharaone notavit Auguſt. libr.1. ad Simplic. quæſt. 2. Igitur hæc diſcretio fuit ex ſola voluntate Dei.

65 Nec vero hinc fit, non eſſe in poteſtate hominis habere vocationem efficacem: quia in poteſtate ejus eſt facere & operari cum ea vocatione, quam habet, quod ſi faciat & velit, illa erit in eo efficax: & ſimiliter, ſi id facturus eſſet, id Deus prævidiſſet, & conſequenter talem vocationem prævidiſſet ut congruam,

Digitized by Google

gruam, & ut efficacem moraliter reſpectu talis voluntatis. Itaque hæc efficacia & congruitas non eſt ſine reſpectu ad uſum liberum ipſius voluntatis, in quo maxime differt a phyſica prædeterminatione; & ideo licet de facto vocatio non ſit futura efficax, nihilominus eſt vere ſufficiens, ut cum illa poſſit operari voluntas, ideoque ex illius defectu provenit, quod in re non ſit efficax: nam abſolute poſſet voluntas adjuta divina gratia facere, ut nulla vocatio ſit in ea irrita, & ſine effectu. Denique minime incidimus in eam difficultatem, quod ea, quæ de neceſſitate gratiæ in Scriptura dicuntur, in actibus bonis naturalibus locum habeant. Negamus enim hoc ſequi; primo quidem, quoniam actus boni naturalis ordinis ex ſe non ſunt æque intenti ac præfiniti efficaciter a Deo, ſicut ſupernaturales actus. Secundo, quia non requirunt ſpecialem excitationem, vel motionem, quæ ſoli Deo tribuenda ſit; ſed ex generali providentia, & concurſu debito cauſæ ſecundæ ſufficienter provenire poteſt ea cogitatio bona, quæ ad actum bonum naturalem eſt neceſſaria. Quæ res fuſius tractata eſt a nobis, lib. 3. cap. 14. num. 17.

67 Supererat nonnihil dicendum de ſcientia illa, quam conditionatam appellant, quoniam ut neceſſarium fundamentum a nobis ſupponitur, ad declarandam efficacem vocationem, & totum divinæ prædeſtinationis myſterium: cum tamen non omnes Catholici illam ſcientiam in Deo admittant. Sed hujus veritatis demonſtratio longiorem poſtulat diſputationem, quam in alio opere copioſe tractatam dedimus. Nunc autem ſatis ſit, veritatem hanc fere eſſe expreſſam in Scriptura; in qua multas ſimiles veritates contingentes, futuras tantum ſub conditione, Deus revelavit, quod facere non potuiſſet, niſi illas certo noviſſet: neque enim ea, quæ revelat Deus, incerta eſſe poſſet. Sat etiam nobis ſit, quod fere omnes Patres hanc ſcientiam Deo attribuunt, multaque ex illa operari docent. Sat denique ſit, quod, cum majoris ſit perfectionis, Deo deneganda non eſt: & qui eam in Deo eſſe negaverint, probare tenentur eſſe impoſſibilem aut imperfectionem involvere: quod cum facere nequeant, ut facile oſtendi poſſet illorum argumenta ſolvendo, relinquitur, apud omnes de Deo & de fide recta ſentientes indubitatum eſſe debere: Deum hac ſcientia non carere.

Lib. 4. per totum. 1. Reg. 23. Matth. 11. Auguſt. de bon. perſe. c. 9. & 14. De corrept. & grat. c. 8. Proſp. libr. 2. de vocat. gen. c. 4. Chryſ. hom. 11. & 61 in Matth. Gregor. Naz. Orat. 12. ſub finem.

F I N I S.

RELECTIO THEOLOGICA DE LIBERTATE VOLUNTATIS DIVINÆ IN ACTIONIBUS SUIS.

IN LOCUM PAULI AD EPHES. I.

Qui operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.

1 UT Theologica diſputatio, & jucundior ſit & facilior, operæ pretium duxi eam in teſtimonio Pauli fundare ad Epheſ. 1. ubi de Deo dicit operari omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ. In duas igitur principales diſputationes præſentem relectionem diſtribuam. In priori literalem ſenſum verborum Pauli attingere conabor, ſimulque nonnulla principia fidei, & Theologicas concluſiones, quæ in eis fundari poſſunt, breviter indicabo. In poſteriori autem parte de re propoſita diſputabo, veram ejus deciſionem ex verbis Pauli eliciendo.

DISPUTATIO PRIMA.

De vero ſenſu illius ſententiæ Pauli, Deus operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.

IN hac Apoſtoli ſententia plura in Theologia fundari poſſunt, ſi ejus ſingula verba exacte pendantur, & verus illius ſenſus percipiatur. Et ideo prius literalem ejus ſenſum inquirimus: deinde veritates ibi contentas indicabimus.

SECTIO PRIMA.

Quid ſignificaverit Paulus dicens, Deum operari omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.

2 AD priorem igitur partem deveniendo cum Paulus ad Epheſ. 1. gratias Deo ageret pro beneficiis generi humano collatis per Chriſtum, & in Chriſto Domino noſtro; inter ea beneficia primo loco numerat electionem, & prædeſtinationem hominum. *Elegit* (inquit) *nos in ipſo, & prædeſtinavit nos ſecundum propoſitum voluntatis ſuæ.* Deinde vero ponit generalem modum & executionem hujus prædeſtinationis, dicens: *In quo habemus redemptionem per ſanguinem ejus, ut notum faceret nobis ſacramentum voluntatis ſuæ.* Ac tandem hanc generalem Dei beneficentiam ad ſuam ſingularem vocationem, & prædeſtinationem accommodat, dicens: *In quo & nos ſorte vocati ſumus, prædeſtinati ſecundum propoſitum ejus, qui operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.* Non poſſumus autem nunc digredi ad explicanda omnia myſteria, quæ in hoc diſcurſu Pauli continentur; tum quia impoſſibile eſſet brevi tempore omnia complecti; tum quia etiam eſſet a præſenti inſtituto alienum, ſolum enim explicare intendimus libertatem quam divina voluntas habet in operando, ejuſque radicem, quam Paulus etiam ait eſſe originem electionis, prædeſtinationis, & ſalutis omnium noſtrum, juxta conſilium tamen voluntatis ſuæ. Atque ideo ſolum explicabo, quid ſit Deum operari omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ, quidve D. Paulus his verbis ad literam intellectis nos docere voluerit.

Ratio difficultatis.

3 QUamvis autem interpretes omnes nullam de hac re dubitationem proponant, non caret tamen difficultate, nec expoſitionum varietate. Eſt autem difficultatis ratio, quia conſilium non eſt actus voluntatis, ſed rationis, ut D. Thom. tradidit 1. 2. quæſt. 14. artic. 1. ex Ariſtot. 3. Ethic. cap. 3. & Gregor. Niſſ. lib. 5. Philoſoph. cap. 4. & 5. Unde etiam Cic. lib. de invent. dixit: *Conſilium eſt aliquid faciendi, non faciendive excogitata ratio.* Quomodo ergo Paulus conſilium voluntati attribuit? Aut quid eſt Deum operari omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ? Præ-

terea duplex reſpectus vel habitudo indicari poteſt, cum dicitur quiſpiam operari ſecundum conſilium animi ſui, ſcilicet reſpectus dantis vel accipientis conſilium: ſic ergo, cum Deus dicitur operari omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ, dubium eſt quis horum reſpectuum denotetur: nam, ſi indicatur reſpectus dantis, difficile eſt ad explicandum quomodo ad voluntatem pertineat dare conſilium, ſecundum quod Deus operatur: ſi vero notetur reſpectus accipientis, ſeu ejus cui conſilium datur, ſic non divina voluntas, ſed divinum conſilium erit prima radix, & origo divinorum operum ac beneficiorum, quæ nobis confert. Hoc autem neque eſt conſentaneum Paulo ibidem dicenti, divinum propoſitum, & electionem eſſe hujuſmodi radicalem originem bonorum omnium; hæc autem ad voluntatem pertinent: neque etiam divinæ voluntatis libertas alia ratione videtur poſſe conſiſtere.

Prima expoſitio.

4 TRes igitur in hac re excogitari poſſunt interpretationes. Prima eſt, ut Deus dicatur operari omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ, id eſt, a nullo alio conſilium accipiendo, vel nullum alium conſulendo ad hoc vel illud operandum, niſi voluntatem ſuam. Juxta quem ſenſum explicatur illis verbis ſumma libertas, & ſupremum dominium divinæ voluntatis, quæ nullam habet ſuperiorem regulam, quam reſpiciat, ut recte operetur: ſed ipſa per ſeipſam eſt prima regula, & prima ratio operandi. Poteſtque hæc expoſitio ex communi & vulgari loquendi modo declarari: nam ad ſignificandum aliquem hominem in ſuis actionibus ſequi appetitum ſuum, dicimus eum operari ſecundum conſilium ſui appetitus; ſcilicet, quia ad illum tantum reſpicit, ut quicquid expetierit, ei concedat. Sic ergo Deus dicitur omnia operari, ſecundum conſilium voluntatis ſuæ, quia ſemper exequitur, quod voluntas appetit, neque aliunde conſilium accipit. Et hanc interpretationem indicat Anſelmus ſuper locum Pauli dicens: *Conſilium, quo Deus facit omnia, eſt voluntatis ſuæ id eſt, non extraneum: quia non ab alio accepit conſilium, niſi a ſua voluntate.* Eam etiam indicat D. Auguſtin. lib. 2. Hypog. cap. 6. *Numquid* (ait) *voluntatis meæ, vel tuæ, aut alterius, ut meritis conſtet? Abſit ſed ſua, quia nimirum ſuam tantum conſulit voluntatem.* Itaque verba Pauli ſecundum hanc expoſitionem, intranſitive (ut ſic dicam) erunt interpretanda: nimirum: *Secundum conſilium voluntatis ſuæ*, id eſt, ſecundum conſilium, quod eſt voluntas ſua. Favet etiam Anſelm. in Proſolog. cap. 11. quatenus ad Deum loquens, ait: *Id ſolum juſtum eſt, quod vis.* Favet etiam Juſtin. in quæſt. 3. a Chriſtianis gentibus propoſita, ubi nihil diſtinguendum cenſet inter conſilium & voluntatem divinam: & videtur loqui etiam ſecundum rationem noſtram. Neque id mirum videri debet: nam teſte Damaſc. lib. 2. de fid. cap. 22. conſilium proprie dictum, non eſt in Deo, nam conſilium ex ignorantia naſcitur. Deus igitur (inquit) omnia ſimpliciter ſciens, non conſultat. Neceſſe eſt ergo, ut Paulus voce *Conſilii*, non proprie, ſed ſecundum metaphoram utatur. Ac propterea recte ſecundum eam metaphoram ſignificata intelligitur voluntas Dei, quam divina operatio ſubſequitur: ſicut in prudente homine, ut alibi dixit Cicero, conſilia primum præcedunt, deinde actus, poſtea eventus.

Rejicitur.

5 SEd nihilominus expoſitio hæc probanda non eſt: in primis enim nimis metaphorice conſilii nomen interpretatur: ut enim recte notavit D. Thom. prima ſecundæ, quæſtione 14., articulo primo ad ſecundum: quamvis conſilium quatenus in nobis ſupponit, vel indicat motum quendam inquiſitionis, Deo attribui non poſſit, quia ſupponit ignorantiam, & includit mutationem & diſcurſum; tamen id, quod præcipuum eſt in conſilio, id eſt, judicium certum de agendis, in Deo perfectiſſime reperitur, ſine ulla inquiſitione, vel conſultatione prævia, ſed ſimpliciter intuendo omnia, & judicando de omnibus, quatenus operabilia ſunt. Cum ergo Paulus utatur nomine conſilii, aliquid pertinens ad divinum intellectum, non ad voluntatem ſignificare vult: retinenda enim eſt vocis proprietas quantum circumſtantiæ, & materia loci patiuntur. Deinde eſt hoc magis conſentaneum contextui, & intentioni Pauli: cum enim dixiſſet nos ſorte vocatos eſſe ſecundum propoſitum ejus; ne quis putaret in hoc negotio eſſe caſum & contingentiam, quæ in ſortibus inveniri ſolet: aut divinum propoſitum eſſe a ratione alienum, ſubdit Deum omnia operari ſecundum conſilium, id eſt, non caſu aut temere, ſed ſumma quadam ratione, & prudentia: ergo conſilium non voluntatem, ſed aliquid ad rationem pertinens ſignificat. Unde Hieronymus exponens eundem locum: *Univerſa* (inquit) *quæ Deus facit, conſilio facit, & voluntate, quia & ratione plena ſunt, & poteſtate facientis.* Et apertius D. Thom. in eundem locum, quaſi excludens illam expoſitionem, ait: *Non dicit ſecundum voluntatem, ne credas quod ſit irrationabilis, ſed ſecundum conſilium voluntatis, id eſt, ſecundum voluntatem, quæ eſt ex ratione, non ſecundum quod ratio importat diſcurſum, ſed ſecundum quod deſignat certum & deliberatum judicium.* Tandem cavenda eſt illa expoſitio: nam aliquibus errandi occaſio fuiſſe videtur. Dixerunt enim aliquid divinæ voluntati licitum eſſe, velle, & facere, quidquid humana voluntas velle poteſt, quantumvis reſpectu voluntatis humanæ turpe eſſe videatur: quia hoc ipſo quod divina voluntas id velit, ipſi turpe non erit, eo quod ſola ſit ſibi regula omnis rectitudinis, & honeſtatis. Ex quo principio male intellecto nonnulli Theologi in quendam errorem graviſſimum inciderunt, dicentes Deum poſſe mentiri: quia divina voluntas pro ſua libertate ſumma poteſt velle mendacium abſque alio conſilio, ſed ſolum quia vult: & quia ad rectitudinem ſatis eſt ut ipſa id velit. Hinc etiam hujus temporis hæretici in divinam voluntatem referunt omnia hominum peccata, dicentes velle Deum, ut nos peccemus; imo ſua voluntate noſtram compellere, ut hujuſmodi actiones, etiam turpiſſimas, velimus, quia Deus in volendo nullo alio conſilio regitur, niſi uſu libero ſuæ voluntatis, qui ſemper illi honeſtus eſt, quidquid in objectis diverſum eſſe appareat. Sed hæc & ſimilia hæretica ſunt & divina voluntate plane indigna, quæ ita libera eſt, ut tamen rectiſſima ſit, & prudentiſſima: ideoque velle non poteſt ea, quæ per ſe conſiderata intrinſecam includunt turpitudinem, & rectæ rationi repugnant, ad quamcumque voluntatem, vel intellectum comparentur. Unde tantum abeſt, ut hujuſmodi errores ex hac ſententia Pauli colligantur, ut potius ex illa poſſint ſufficienter confundi: quia, cum Deus omnia operetur ſecundum conſilium ſuæ voluntatis, quod conſilium eſt infinita ejus ſapientia, fieri non poteſt, ut quidquam velit, niſi quod honeſtiſſimum eſt, & ſummæ prudentiæ conſentaneum. Quam doctrinam etiam in D. Thom. reperio, 1. part. quæſt. 21. artic. 1. ubi cum docuiſſet ita Deum operari omnia ſuo arbitrio, ut tamen in omnibus operibus ſuis rationem juſtitiæ ſervet; objicit ſibi hæc verba Pauli. *In quibus* (inquit Apoſtolus) *ſignificare videtur, Deum operari omnia pro libitu voluntatis ſuæ: non ergo in operando legibus juſtitiæ aſtringatur?* Reſpondit autem Doctor ſanctus his verbis. *Cum bonum intellectum ſit objectum voluntatis impoſſibile eſt Deum velle, niſi quod ratio ſuæ ſapientiæ habet, quæ quidem eſt ſicut lex juſtitiæ, ſecundum quam ejus voluntas juſta & recta eſt. Unde quod ſecundum ſuam voluntatem facit, juſte facit, ſicut & nos quod juxta legem facimus: ſed nos quidem ſecundum legem alicujus ſuperioris, Deus autem ſibi eſt lex.* Dicitur ergo divina voluntas ſibi regula ſuarum actionum, non quia ſapientia & prudentia non regatur, ſed quia ipſa eſſentialiter eſt ſua ſapientia, & prudentia infinita. Dum autem nos de divinis humano modo loquimur, & illam ſecundum rationem diſtinguimus, dicimus divinam voluntatem ſequi intellectum in operationibus ſuis.

Secun.

Secunda expoſitio.

EX his vero, quæ contra primam hanc interpretationem diximus, poteſt quis in aliam extreme oppoſitam declinare, dicens: Deum operari omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ: quia, ſicut omnia opera Dei voluntatem ejus ſupponunt, ita voluntas Dei conſilium ejus ſupponit, id eſt, ſententiam & judicium definitum ac determinatum intellectus, cui voluntas neceſſario conformatur (vel ut ita dicam) ei naturaliter obedit. Quam expoſitionem non invenio expreſſe in ſanctis Patribus, neque in expoſitoribus Epiſtolarum Pauli. Videri autem poteſt conſentanea proprietati dictorum verborum. Ille enim veriſſime dicitur operari ſecundum conſilium alicujus, qui tam in operando, quam in volendo ſeſe accommodat, & conformat conſilio ejus. Sic ergo Deus dicitur operari ſecundum conſilium voluntatis, quia ita operatur ea voluntate, ut tamen ipſa voluntas ſemper intellectui, & judicio ejus obſequatur. Atque huic expoſitioni favent D. Hieronymus, D. Thomas, & alii dicentes, Paulum uſum fuiſſe illo modo loquendi, ut ſignificaret voluntatem Dei ſemper eſſe ex certa ratione profectam. Et præſertim, cum D. Thomas ait; ſicut nos operamur ſecundum legem ſuperioris, ita Deum operari ſecundum ſuam ſapientiam, quæ ipſi eſt veluti lex. Intercedit namque in hoc conſideranda differentia; quia voluntas noſtra ita conformatur legi, ut poſſit ab ea diſcordare, quia non eſt per ſe eſſentialiter recta: at vero divina voluntas, quia eſſentialiter recta eſt, non poteſt a ratione ſuæ ſapientiæ deflectere: & ideo ab illa determinari videtur in omnibus quæ vult. Recte ergo dicetur Deus operari omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ, quia omnia operatur ſecundum dictamen ſuæ rationis, quo ejus voluntas determinatur, ut hoc potius velit operari, quam aliud. Atque juxta hunc ſenſum videntur locuti aliqui antiqui Patres, quando dixerunt, Deum ſemper operari quod melius eſt, ut Clemens Alexand. 6. Stromat. Auguſt. lib. 3. de liber. arbitr. cap. 5. dicens: *Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, hoc ſcias feciſſe Deum, tanquam bonorum omnium conditorem*. Hujus enim ſententiæ nulla alia ratio reddi poteſt, niſi quia divinam ſapientiam latere non poteſt quid melius, ac optimum ſit, in omnibus quæ fieri poſſunt. Voluntas autem ejus, quæ ſumme bona eſt diſcordare non poteſt ab eo, quod intellectus ut optimum proponit: nam, ſi poſſet, non eſſet neceſſarium operari ſemper in omnibus, quod melius eſt. Quam rationem indicavit idem Auguſtin. lib. 1. cont. adverſ. leg. & Prophet. cap. 14. dicens. *Uſque adeo deſipiendum eſt, ut videat homo melius aliquid fieri debuiſſe, & hoc Deum vidiſſe non putet; aut putet vidiſſe, & credat facere noluiſſe?* Denique juxta hanc interpretationem videntur ſenſiſſe illi Scolaſtici, qui dixerunt, divinam voluntatem determinari ab intellectu; quia, cum per ſe ſit indifferens ad volenda omnia, quæ extra Deum ſunt, nihil certum velle poſſet, niſi ab aliquo determinaretur: non poteſt autem determinari Deus ab aliquo extra ipſum exiſtente: eſſet enim magna imperfectio: ergo determinatur a conſilio ſuo, & intellectu: quod docuiſſe videtur D. Thom. lib. 1. cont. gent. cap. 82.

Refellitur.

HÆc vero expoſitio, licet ſenſum aliquem verum habere poſſit, videlicet quoad aliquam determinationem quoad ſpecificationem, ut infra declarabimus, intellecta tamen, ut nonnulli Moderni ſignificant, de omnimoda determinatione voluntatis divinæ quoad volendum, vel nolendum quodcumque opus & ſecundum ſpeciem, & ſecundum exercitium actus falſa eſt, & a mente Pauli aliena, ejuſque intentioni contraria. Primum ita declaro, quia ſententia illa ſic expoſita, repugnat divinæ libertati, ut inter Scholaſticos melius docuit Henricus quodlib. 8. quæſt. 1. & in ſumm. art. 36. quæſt. 4. Et declaratur breviter: quia in intellectu, vel ſcientia Dei, prout noſtro modo intelligendi antecedit voluntatem nulla eſt indifferentia, vel libertas ex ſe, ſed naturali neceſſitate omnia ſcit eo modo, quo ſunt, & ita etiam de omnibus judicat: unde ſemper, & ea neceſſitate idem judicat: ergo ſi voluntas ejus naturaliter determinaretur ab ejus judicio, ſeu conſilio, nulla eſſet in Deo libertas, ſeu indifferentia; quia neque eſt in judicio, neque in voluntate obſequente & pediſſequa judicii (ut ſic dicam) ergo nullibi. Scio vulgarem eſſe reſponſionem indifferentiam eſſe in voluntate ſecundum ſe ſpectata, non vero ut jam ſupponente intellectus judicium, & ut mota ab illo, quem vocant aliqui ſenſum compoſitum, & diviſum. Sed fuga hæc, mea ſententia, nulla eſt; tum quia voluntas ſecundum ſe ſpectata nihil velle poteſt, donec ſit mota a judicio rationis, quia nihil poteſt eſſe volitum, niſi ſit præcognitum: ergo ad uſum libertatis parum refert, quod ipſa ſecundum ſe ſit indifferens, ſi ut mota ab intellectu jam non eſt indifferens, ſed determinata, cum determinatio intellectus naturalis etiam ſit, ut oſtendimus; tum etiam, quia illa indeterminatio, quæ dicitur eſſe in voluntate divina ſecundum ſe ſpectata, erit magis per modum indifferentiæ paſſivæ, quam activæ, quæ juxta ſanam doctrinam ad libertatem non ſufficit. Exemplo breviter declaratur: nam oculus, (verbi gratia) per ſe ac nude ſumptus indifferens dici poteſt ad videndum, & non videndum: quia utrumque exercere poteſt: id tamen ſatis non eſt, ut libere videat: quia poſita determinatione objecti omnino naturaliter ad videndum determinatur. Sic ergo erit plane in voluntate, ſi per intellectum omnino determinatur ad unum: nam quod modus determinationis diverſus ſit, parum refert, nam quilibet ſufficit ad indifferentiam tollendam. Poſſetque ſimilius exemplum eſſe in appetitu, qui ea apprehenſione objecti determinatur, ſine qua appetere non poſſet: & ita etiam poteſt dici ex ſe indifferens, non tamen ſuppoſita tali apprehenſione, & adhuc erit ſimilius exemplum in voluntate noſtra, quæ ſecundum ſe, & nude ſpectata dici poteſt indifferens ad amandum, & non amandum Deum: tamen ſuppoſita tali ſcientia de Deo, ſcilicet viſione ejus clara, jam non eſt indifferens, quia per eam ſcientiam ita determinatur, ut non poſſit non velle: & ideo in illo amore non eſt libertas. Sic ergo ſe habebit divina voluntas quoad determinationem: (verbi gratia) volendi creare mundum: nam ex ſe, & abſque judicio rationis non poteſt ad eum actum determinari: ſi ergo ſtante ſcientia & judicio, quo Deus ſtatuit optimum eſſe, & conſentaneum ſuæ bonitati creare mundum, ab hoc judicio determinatur omnino voluntas ut velit, nulla relinquitur indifferentia, vel libertas in illo actu: quia judicium illud naturale eſt, & neceſſarium, & voluntas pari neceſſitate, & naturali habitudine conformis eſt illi judicio: ergo nulla eſt ibi indifferentia, ſed quaſi fatalis ſeries, ac neceſſitas. Propter quod merito dixit D. Thom. 1. part. quæſt. 14. artic. 8. ſcientiam Dei ſecundum ſe eſſe indifferentem in ordine ad operationem extra ſe: determinari autem per voluntatem, & quæſt. 19. artic. 3. ad quartum & quintum, ait voluntatem divinam ſeſe determinare ad objecta creata, nam illa per ſeſe non ſufficiunt illam determinare ob imperfectionem ſuam, quod verum eſt de illis objectis, ut cognitis per ſcientiam Dei. Igitur non dicitur Deus omnia operari ſecundum conſilium voluntatis ſuæ, quia conſilium ipſum ſit tota ratio divinæ determinationis in omnibus operibus ejus.

Neque juxta mentem Pauli interpretatio habere poteſt locum: ipſe enim illa verba interpoſuit, ut tacite rationem indicaret, ob quam Deus homines veluti ſorte quadam vocat, prædeſtinat, & ordinat in vitam æternam ſecundum propoſitum voluntatis ſuæ. Cujus ratio ex parte ipſius ſcientiæ divinæ, aut conſilii, reddi poteſt nulla. Quia, ut alibi dixit Divus Thomas ſi præciſe ſpectemus divinam ſcientiam ut antecedentem ad voluntatem ejus, nulla eſt ratio, ob quam dictet potius hos homines eſſe creandos, quam illos, aut hos eſſe eligendos potius, quam alios. Sicut etiam in naturalibus ex parte ſolius in intellectus divini nulla poteſt reddi ratio, cur hæc pars materiæ

Impugnatur ex contextu.

D.Thom. 1.p. qu. 23. art. 5. ad 3.

creata

creata ſit ſub forma ignis, & illa ſub forma terræ, magis quam e converſo, cum ipſa materia ex ſe uniformis ſit. Propterea ergo Paulus ſemper adjungit voluntatem Dei, dicens: *Secundum conſilium voluntatis ejus*: quia non poteſt ratio talium operum Dei aliunde ſumi, quam a voluntate ejus: ergo in talibus operibus non ita operatur Dei voluntas ſecundum conſilium ejus, ut omnino a conſilio determinetur, ſed potius (ſi ita loqui licet) ut ipſa determinet conſilium. Nam interdum ea, quæ per conſilium repræſentantur, ſeu judicantur, ſunt ita æqualia, ut conſilium nihil aliud de eis poſſit judicare, niſi utrumque eſſet amabile, vel eligibile. Quod ergo voluntas unum eligat, altero prætermiſſo, non poteſt tribui determinationi conſilii, ſed ſoli efficacitati, dominioque ipſius voluntatis. Quin potius ſæpiſſime accidit, & in divina voluntate fere ſemper, ut licet conſilium proponat aliquid ut excellentius, & ex ſe melius, nihilominus pro ſua libertate non illud eligat, ſed aliud quod minus bonum, vel perfectum eſt. Sic enim dicunt Theologi; quamvis optimum medium ad redimendos homines fuerit Incarnationis myſterium, & hoc ipſum neceſſario dictaverit æternum Dei conſilium, nihilominus potuiſſe Deum non eligere medium illud, ſed alio modo homines ſalvare, vel etiam non ſalvare, ſed continuo ſupplicio afficere. Et in rebus naturalibus certum eſt cognoviſſe Deum alias perfectiones, & ſpecies angelorum, vel cœlorum quibus pulchrior eſſet mundus: & tamen voluntatem divinam pro libertate ſua eas creare noluiſſe, ſed alias minus perfectas. Eſtque hoc fere neceſſarium in operibus Dei, quia cum tanta ſit poteſtas ejus, ut quacumque re data poſſit facere meliorem, vix unquam poteſt eligere, quod melius eſt, cum quidquid eligat, ſemper aliud ab eo melius cognoſcatur, quod velle & facere poteſt: alioqui nihil velle aut facere potuiſſet, niſi quod eſt in Wicleffo damnatum. Quando ergo dicunt Sancti Deum ſemper velle, quod eſt optimum & convenientiſſimum, intelligitur non ex parte rerum, quas vult, ſed ex parte ipſius Dei, quia ſemper prudentiſſime ac decentiſſime operatur.

Vide Waldenſ. lib. 2. Doct. c. 25. Hugo Vict. lib. 1. de ſacramen. p. 2. cap. 22. Mag. in 1. d. 44. & ibi Doctores D. Thom. 1. p. qu. 25.

Vera expoſitio.

9 SUpereſt ut concludamus ſenſum verborum Pauli eſſe, Deum operari omnia ſecundum conſilium voluntatis, id eſt, ſecundum conſilium ſibi beneplacitum, ſeu voluntate ſua acceptatum. Eſt enim frequens modus loquendi Scripturæ juxta phraſim Hebraicam: ut loco adjectivi addatur aliud ſubſtantivum in genitivo caſu, ut ad Coloſ. 1. *Et tranſtulit in regnum filii dilectionis ſuæ, id eſt, ſibi dilectiſſimi*. Sic ergo opinor in præſenti dixiſſe: *Secundum conſilium voluntatis*: id eſt, ſecundum conſilium ſibi voluntarium, ſeu voluntate ſua ad beneplacitum acceptatum. Et juxta hanc interpretationem optime declarat Paulus in eo, quod dixerat, ſorte nos eſſe vocatos, non indicari imperfectionem caſus, & contingentiæ: quia ſummo conſilio factum eſt; ſed excludi rationem & cauſam ex parte noſtra, ob quam ſic vocati ſimus, quia conſilium illud ſolo Dei arbitrio conſummatum eſt: ac propterea ſemper in eo capite, & aliis ſimilibus conjungit Paulus cum divina ſcientia, & prædeſtinatione propoſitum voluntatis; quia ex hoc pendet omnis determinatio divinorum operum. Idemque conſtituit quodammodo divinam ſcientiam in ratione ſcientiæ practicæ, ſeu approbationis, ut Theologi loquuntur. Atque hoc modo a conſilio & voluntate divina operationes Dei proficiſcuntur. Atque hæc expoſitio, licet ſub hac verborum forma ab expoſitoribus non tradatur, eſt conſentanea Hieronymo, & D. Thomæ, quos ſupra citavi, & Chryſoſtomo homil. 2. ad Epheſ. & aliis expoſitoribus, quatenus his verbis ſignificari ajunt rationabilem ac liberam eſſe in ſuis operibus divinam voluntatem.

SECTIO II.

Quæ fidei veritates aut Theologicæ concluſiones ex prædicta ſententia eliciantur.

QUamquam, ut dixi, in prædictis verbis Pauli, ſic intellectis, multa principia fidei fundari poſſint: & variæ quæſtiones & concluſiones Theologicæ ex eiſdem poſſint ſufficiente certitudine definiri, quæ ad divinam ſcientiam, voluntatem ac potentiam pertinent: quia vero omnia nunc perſequi non poſſumus, & præcipua intentio noſtra eſt dicere de libertate divinæ voluntatis; ideo cætera omnia in ſectione hac breviter indicabimus.

Itaque ex his verbis habemus primo, quidquid Deus extra ſe operatur, per intellectum & rationem operari. Ita colligunt ex his verbis Chryſoſtomus, Hieronymus, D. Thomas, & cæteri omnes expoſitores, quia verbum illud: *Secundum conſilium*; hanc vim habet; ſcilicet, quod divina opera plena ſunt ratione, & ſapientia; quam, ut Sapiens dixit: *Effudit Deus ſuper omnia opera ſua*. Eccleſiaſt. 1. Hæc tamen veritas, nimirum quod Deus omnia per intellectum operetur, non ſolum fide conſtat, ſed etiam ratione naturali cognoſci poteſt: eamque fere omnes Philoſophi cognoverunt. Eſt tamen quædam notanda differentia, quod illi ad ſummum cognoverunt Deum operatorem per intellectum, ut artificem præconcipientem in ſe rationes omnes, quæ per ſuam facultatem operatur. De conſilio autem divino vix quidpiam locuti ſunt, quia conſilium proprium eſt ejus, qui ſua poteſtate aut arte libere utitur. Hunc autem uſum liberum vix potuerunt Philoſophi conjungere cum divina immutabilitate. Et ideo potius de illa loquuntur ut ex neceſſitate, aut naturæ impetu operante, quam ex conſilio, voluntate, & deliberatione. In quo errore multi putant verſatum fuiſſe Ariſtotelem. Sed de hoc alibi. Paulus autem ſupponens id, quod notiſſimum erat, nimirum divinam ſapientiam omnium rerum eſſe artificem, ut etiam dicitur Sapient. 7. id, quod occultius erat, & ad cauſam maxime pertinebat, de qua tractabat, docuit: ſcilicet Deum in ſuis operibus non naturali neceſſitate, ſed certo conſilio & ratione duci: non quatenus conſilium mutationem vel inquiſitionem in nobis includit, ſed quatenus claro & certo judicio proponit id, quod agendum eſt, aut agere oporteat.

Deum per intellectum operari.

3 Secundo colligitur ex dictis verbis Pauli, Deum in ſuis operibus ſumma uti poteſtate, quam omnipotentiam appellamus. Sic colligit D. Hieronymus eundem locum dicens: *Qui operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ, quod ſcilicet & ratione plena ſint, & poteſtate facientis. Nos homines plerumque volumus facere conſilio, ſed nequaquam voluntatem ſequitur effectus: illi autem nullus reſiſtere poteſt, quia omnia quæcumque voluit fecit*. Pſalm. 134. Hoc ipſum ſignificavit ibi Theodoretus dicens: *Cum nos ab initio prædeſtinaſſet, ad hanc ſortem elegit, qui, quæcumque vult facit*. Clarius vero D. Thom. in eum locum adducens illud Iſai. 46. Conſilium meum ſtabit, & omnis voluntas mea fiet. Juxta quam interpretationem illa diſtributio Pauli: *Qui operatur omnia*: non tantum accommoda, ut Dialectico more loquar, ſed eſt abſoluta, ita ut non tantum ſit ſenſus: Omnia, quæ operatur, ex conſilio operatur, quod etiam facit homo prudens, vel perfectiori modo angelus; ſed ſenſus ſit, Deum omnia, quæ ſecundum conſilium voluntatis ſuæ ſtatuit, & decrevit, efficaciter ac potenter operari. Et ſine dubio hic eſt ſenſus Pauli; tum propter rationem inſinuatam, quod hanc proprietatem tribuit Deo, ut ſingularem excellentiam ejus; tum etiam quia contextus, & intentio Pauli hoc requirit, cum illa verba interponat ad reddendam rationem, ob quam Deus pro ſua voluntate prædeſtinat, quem vult, & pro ſua poteſtate efficaciter vocat, & auxiliatur in laudem gloriæ, & gratiæ ſuæ.

Deum eſſe omnipotentem.

Google

Potentia, & operatio, quomodo a conſilio, & voluntate diſtincta.

4 HIc vero ſtatim occurrebat Theologica quæſtio, quomodo in Deo diſtinguantur illa tria, quæ in his verbis Paulus numerat, operatio, conſilium, & voluntas? Et major quæſtio eſt de potentia operandi: nam operatio ipſa rerum ad extra, ſententia mea, in rebus factis eſt, non in ipſo Deo: unde non tantum ratione, ſed re ipſa differt a conſilio, & voluntate, tanquam res quædam, vel modus creatus ab increata re, & tanquam quid temporale ab æternis: operatio enim temporalis eſt: conſilium autem, & voluntas æterna. Unde (quod notandum eſt) hæc tria reſpondent illius tribus, quæ in verbis proxime præcedentibus Paulus poſuerat dicens: *In quo & ſorte vocati ſumus prædeſtinati ſecundum propoſitum ejus, &c.* Nam vocatio reſpondet operationi, prædeſtinatio conſilio, propoſitum voluntati. Unde prædeſtinatio, & propoſitum æterna ſunt, vocatio autem temporalis eſt, & in nobis exiſtens. Quapropter, ſicut vocatio re ipſa diſtinguitur a prædeſtinatione, & propoſito, ita operatio a conſilio & ſcientia. Scio multos diſtinguere de operatione divina active & paſſive ſumpta; & poſteriori modo fateri eſſe in creatura; priori autem eſſe in Deo: nihilque aliud eſſe niſi ejus voluntatem ſeu volitionem. Tamen, quod dixi, eſt verum in philoſophico rigore; & eſt etiam magis conſentaneum illis verbis Pauli, qui de operatione Dei activa loquitur, & a conſilio & voluntate procedere ſignificat. Itaque de hac re nulla eſt difficultas, neque etiam de diſtinctione inter conſilium & voluntatem: nam ex dictis in priori expoſitione conſtat hæc aliquo modo diſtingui. Ex generali autem doctrina de divinis attributis conſtat non diſtingui re, aut actu in re ipſa, ſed ratione, ut ajunt, ratiocinata; id eſt, cum aliquo fundamento in re. De potentia item operandi eadem ratione conſtat non diſtingui actu in re a ſcientia & voluntate. An vero ratione ab illis diſtinguatur inter Theologos controverſum eſt. Sed, quoniam ad alia properamus, id nunc omittemus.

Breviter tamen mea ſententia eſt, quam etiam D. Thom. eſſe opinor in 1. part. quæſt. 19. artic. 4. ad 4. & quæſt. 25. artic. 1. ad 4. & Hugonis Victor. lib. 1. de ſacramen. part. 2. per totam, potentiam ratione diſtingui a ſcientia & voluntate, non minus, quam ſcientiam & voluntatem inter ſe: eſſeque immediatius principium exterutæ actionis, ſive executionis, quam ſit ſcientia, vel voluntas; quia in ordine ad diverſum actum illam concipimus, & nos potentias per ordinem ad actus diſtinguere ſolemus. Nec vero hoc quidquam obeſt omnipotentiæ voluntatis divinæ; tum quia, ſi ſecundum rem loquamur, ideo eſt omnipotens, quia ſecundum rem eſt ipſa omnipotentia: ſecundum rationem autem, & modo noſtro loquendi, ideo eſt omnipotens, quia potentiam habet, qua quidquid vult, efficaciter exequatur. Atque ita etiam loquitur Scriptura Sapient. 12. dicens. *Subeſt tibi, cum volueris, poſſe.*

Deum voluntarie omnia operari.

5 TErtio colligitur ex verbis Pauli, Deum omnino voluntarie facere, quidquid extra ſe operatur: hoc enim verba ipſa præ ſe ferunt. Et conſtat etiam ex ratione voluntarii ab Ariſtotele tradita 3. Ethicor. cap. 1. & a D. Thom. Damaſc. Gregor. Niſſ. & omnibus: ſcilicet voluntarium eſſe, quod eſt ab interno principio, ſeu appetitu, media cognitione; quod voluntarium tunc perfectum eſt, quando cognitio eſt perfecta; id eſt, rationalis ſeu intellectualis. Cum ergo Deus ſecundum conſilium voluntatis omnia operetur, ſine dubio perfecte voluntarie omnia operatur.

D. Thom. 1. 2. qu. 6. ubi alios Patres refert.

6 Hic vero occurrebant ſtatim duæ difficultates, quæ brevi tempore pro dignitate tractari non poſſunt: earum tamen reſolutionem breviter indicare, neque erit injucundum, neque ab inſtituto alienum. Una eſt de malis pœnæ; nam licet verum ſit Deum ſimpliciter velle hæc mala, & facere, juxta illud Amos 3. *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit.* Et conſequenter etiam conſtat Deum hæc facere voluntarie, nihilominus adhuc difficultatem habet, quomodo perfecte voluntarie ea efficiat. Illud enim perfecte voluntarium eſt, quod non habet involuntarium admiſtum: ſicut eſt perfecte calidum, quod nihil frigoris permiſtum habet: Deus autem ita vult hæc mala, ut ſecundum aliam quandam voluntatem ſint ei involuntaria: non ergo perfecte voluntarie illa operatur: ſicut qui potionem amaram ſumit, licet volens ſumat, eo quod aliter non poſſit ſalutem comparare; tamen imperfecte voluntarie ſumit, quia diſplicet illi, & nollet ſumere. Ita vero ſe habet Deus cum punit ſeu damnat peccatorem: nam diſplicet illi illa damnatio, & vellet, ſi ratio juſtitiæ id pateretur, illum non damnare, juxta illud 1. ad Tim. 2. *Vult omnes homines ſalvos fieri:* non ergo perfecte voluntarie Deus hæc vult, ſed quaſi coactus & invitus. Atque hoc modo ſe habere Deum in hujuſmodi operibus ſignificari videtur in illis modis loquendi Scripturæ Gen. 6. *Tactus dolore cordis intrinſecus: delebo, inquit, hominem quem formavi.* Iſai. 1. *Heu conſolabor ſuper hoſtibus meis.* Ubi Hieronymus optime exponit, dicens ſignificare Deum his loquendi modis, quaſi coactum & invitum punire peccatores.

An Deus omnino voluntarie infligat pœnas

7 Altera difficultas eſt de malo culpæ, ſeu de actu malo, quem ſuo etiam modo Deus operatur, cum nihil eſſe poſſit abſque influxu Dei, & tamen dicere non poſſumus Deum voluntarie, & præſertim perfecte, illum operari, quia illum odio habet, & deſiderat ut non fiat. Unde abſolute dici ſolet eſſe contra voluntatem Dei. Quapropter etiam videtur hoc opus non eſſe ſecundum conſilium voluntatis Dei, cum maxime repugnet & conſiliis, & præceptis ejus.

An Deus operetur malum culpæ ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.

Sit ne in divina voluntate actus inefficax.

8 PRior difficultas expediri facile poteſt ſi vera eſſet aliquorum Theologorum opinio, qui negant eſſe in divina voluntate aliquem verum & proprium actum, qui ſit inefficax; quem in voluntate noſtra velleitatem, vel ſimplicem complacentiam appellamus, quia talis actus videtur quandam imperfectionem involvere, ſcilicet inefficaciam & repugnantiam cum abſoluta voluntate, & deſiderium quoddam rei non obtinendæ, quod ex ſe contriſtat, & affligit animum. Atque hanc ſententiam habuiſſe videtur Auguſtinus, quem imitati ſunt Proſper, Fulgentius, Beda, & Anſelmus, qui non agnoſcentes hunc actum in voluntate Dei, generalem illam locutionem Pauli, *Deus vult omnes homines ſalvos fieri*, per diſtributionem accommodam, vel incompletam (quam vocant pro generibus ſingulorum) ad ſolos prædeſtinatos reſtringunt: quam etiam ſententiam nonnulli ex Scholaſticis ſecuti ſunt. Quo ſuppoſito facile reſpondemus, Deum quidquid operatur, ita perfecte voluntarie operari, ut nihil involuntarii admiſtum habeat; quia in voluntate ſua nullum habet actum vel ſimpliciter, vel ſecundum quid repugnantem tali operi. Atque ita, cum vult infligere malum pœnæ, ſimpliciter id vult, & nullo modo non vult, neque nollet. Quando autem hoc attribuitur Deo, quod nolens, aut dolens faciat, ſicut verbum dolendi abſque ulla controverſia metaphoricum eſt, ita intelligi debet verbum nolendi: ſignificatur autem per illam metaphoram Deum, quod in ſe eſt, paratum eſſe ad id nolendum, tantumque id velle, quia peccata hominum ita exigunt: illis tamen ſuppoſitis abſolute, & omni ratione id vult.

Auguſt. in Ench. c. 99 & 103. & de correct. & gr. c. 14 Proſp. ad cap. Gall. c. 8. Fulg. . . . . & gr. c. 11 Bed. Anſe. . . . . in Paul. Alenſ. 1. p. q. . . mem. 2 Bonav. . . . d. 46 artic. 1. q. 1 ibi Scot. & Mai. q. un. Marſ. in 1 q. 45. art. 2 Driad. lib. de conc. præſc. & lib. arb. . . . par. 4 ad 1.

9 At enim dicta ſententia, in qua hæc reſponſio fundatur, firma non eſt; neque admodum conſentanea illis verbis Pauli 1. ad Timoth. 2. *Qui vult omnes homines ſalvos fieri.* In quibus certe non de metaphorica, ſed de propria voluntate Apoſtolus loquitur, ut etiam Auguſtinus, & reliqui, qui eum ſequuntur ſupponunt. Et merito; tum propter rationem generalem, quia non eſt metaphorico ſenſu utendum, ubi neceſ-

Rejicitur prædicta opinio & locus Pauli 1. ad Tim. 2. elucidatur.

neceſſarius non eſt; tum etiam propter ſpecialem circumſtantiam loci, qui illam non patitur; cum Paulus illam Dei voluntatem erga omnes homines nobis proponat, ut eam imitemur, & pro omnibus oremus. Et hinc etiam conſtat diſtributionem illam non recte reſtringi ad prædeſtinatos, vel ad ſtatus ſeu genera hominum; quia altera diſtributio, qua Paulus ait: *Obſecro fieri obſecrationes, orationes, &c. pro omnibus hominibus*, nullam ſimilem reſtrictionem patitur: & manifeſte Paulus eas æquiparat. Igitur juxta ſententiam Pauli habet Deus veram & propriam aliquam voluntatem, qua vult omnes homines ſalvos fieri, quæ, cum talis non ſit, ut in omnibus habeat effectum, non poteſt eſſe efficax: eſt ergo ſimplex complacentia. Atque ita locum illum intellexiſſe videtur Chryſoſt. ibi homil. 7. dicens: *Imitare Deum tuum, ſi omnes ille vult ſalvos fieri, merito pro omnibus oportet orare: ſi omnes ille ſalvos fieri cupit, illius & tu concorda voluntati*: ſubditque inferius, hoc modo induxiſſe nos Paulum ad orandum pro gentilibus, & pro hæreticis, & pro omnibus hominibus, & illorum ſalutem deſiderare: *Quia per hoc illi evadimus ſimiles, dum, quæ ipſe vult, eadem volumus*. Qui propterea homil. 1. ad Epheſ. ait: *Deum valde cupere, & valde deſiderare noſtram ſalutem, etiam eorum hominum, quos propter peccatum damnat*. Circa quos diſtinguit in Deo duplicem voluntatem; unam vocat primam, aliam ſecundam; & per priorem ait velle illorum ſalutem propter ſuam bonitatem; per poſteriorem autem velle eos damnare propter eorum peccata. Quam diſtinctionem imitatur Damaſc. lib. 2. de fide cap. 29. dicens: Deum primaria voluntate velle omnes ſalvare; ſecundaria vero, quæ a noſtra cauſa eſt, velle malos punire. Cui etiam ſententiæ conſonant illa verba Pauli 1. ad Theſſ. 4. *Hæc enim voluntas Dei ſanctificatio veſtra*, quæ non ad prædeſtinatos ſed ad totum populum Chriſtianum ſcribebat. Idem Damaſc. lib. cont. Manich. Proſp. libr. 2 de voc. gent. cap. 19. & 25. alias 7. & 8. prædicta verba Pauli 1. ad Timoth. 2. de omnibus hominibus ſimpliciter intelligit, dicens; ex univerſalibus Dei beneficiis conſtare Deum velle, ſemperque voluiſſe omnes ſalvare. Idem habet in reſp. 2. ad object. Vincent. Denique hæc etiam eſt communis expoſitio Ambroſii, Theophylacti, Oecumenii, & aliorum 1. ad Timoth. 2. Chryſoſtomi, Theophylacti, & aliorum in illud Joan. 1. *Qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Tandem D. Thomas 1. part. quæſt. 19. artic. 6. ad 1. expoſitionem Damaſcen. & Chryſoſtomi circa verba Pauli 1. ad Timot. 2. magis probare videtur: quam etiam alii Theologi ſequuntur.

Durand. in 1. diſt. 46. quæſt. 1 Carthuſ. d. 46. qu. 1 Scoto ad Roman. 9. Cordub. l. 1 Quæſtio nar. qu. 16. Camerarh. in dialog. Cont. 1. 6. §. 1.

10 Eſt igitur in Deo non metaphorice, ſed vere & proprie voluntas ſalvandi eos, quos in æternum vult punire: ergo, cum hæc poſterior voluntas habeat effectum, & non illa, neceſſe eſt, ut poſterior ſit abſoluta & efficax, prior vero conditionata, ſeu per ſimplicem tantum affectum. Neque hoc eſt ullum inconveniens, quandoquidem utrumque objectum bonum eſt in ordine ad diverſas virtutes: nam ſalus & beatitudo hominum per ſe amabilis eſt, & in Dei gloriam cedens; & ad charitatem & miſericordiam pertinet, ut Deus velit illam, quantum eſt ex ſe, ut loquitur Chryſoſtomus homil. 7. in Joan. punire autem peccata pertinet ad juſtitiam; & ideo etiam amabile eſt, non tamen per ſe, & abſolute, ſed ex ſuppoſitione peccati: ergo utrumque affectum ſimul habet Deus eo modo quo ſimul haberi poteſt: non poteſt autem uterque eſſe efficax in ordine ad idem objectum, quia involvitur repugnantia: ergo quando voluntas inferendi pœnam æternam eſt efficax, manet nihilominus in Deo ſimplex affectus dandi gloriam eidem cui vult dare pœnam. Quod etiam effectus ipſi manifeſtant: nam Deus præbet tali homini ſufficientia auxilia, quibus, ſi velit, pœnam evadat, & ſalutem conſequatur: ergo ſignum eſt habere Deum verum & proprium affectum, &, ut more noſtro loquamur, deſiderium, ut talis homo non damnetur. Dicunt aliqui Deum quidem velle illum finem in mediis, & non in ſeipſo. Sed contra: nam vere Deus vult dare illa media propter illum finem in ſe, alioqui nec vellet media, ut media, neque ex propria intentione ordinaret ea in talem finem. Sicut etiam vult dare Deus homini voluntatem & concurſum ſufficientem ad actum peccati; & tamen non vult dare illa propter actum peccati ut certiſſimum eſt: cum enim vult Deus dare poſſibilitatem peccandi, nullo modo habet pro fine proximo ipſum peccatum, ſeu actum peccaminoſum, ſed potius habet pro fine meritum, quod eſſe poteſt in victoria peccati, non committendo illud, licet quia poſſet: ergo, ut Deus det poteſtatem aliquid agendi propter aliquem effectum, non ſatis eſt ut velit dare ipſam poteſtatem, niſi id velit ex proprio affectu ad talem effectum, ordinando ad illum poteſtatem, & auxilia, ſicut ad finem: ergo hoc modo vult Deus dare ſufficientia auxilia ad ſalutem, etiam iis, qui non ſalvantur: ergo habet aliquam propriam voluntatem circa eorum ſalutem.

An Deus aliquid operetur voluntarie ſimpliciter, & involuntarie ſecundum quid.

11 AD difficultatem ergo poſitam concedo, circa malum pœnæ, præſertim circa id, quod medicina non eſt, ſed pura vindicta, & pœna inimici, ut Scriptura loquitur, ita ſe gerere Deum, ut licet abſolute & efficaciter velit tale malum inferre alicui, nihilominus ſimul habeat affectum ſimplicem dandi bonum illi malo contrarium. Sicut juſtus judex efficaciter vult punire hominem, cui, quantum eſt in ſe vellet potius benefacere. Neque enim talis affectus ſimplex ullam includit imperfectionem: nam in objecto & ordine ſuo eſt perfectiſſimus; &, quod non ſit efficax, non eſt ex impotentia Dei, ſed ex libertate, & ſumma ſapientia: & ideo, cum illi non ſit debita major efficacitas, licet illam non habeat, non propterea imperfectus eſt. Neque etiam eſt ſuperfluus; tum quia eſt per ſe bonus; & hoc ſatis eſt; tum etiam, quia expedit ut divina voluntas circa nullum objectum per ſe amabile ſit quaſi ſuſpenſa, & abſque ullo affectu: & ideo ubi non vult habere efficacem affectum, habet ſaltem ſimplicem; tum denique, quia eſt neceſſarius, ut vere ac proprie Deus dicatur intendere talem finem, & habere beneplacitum, quantum eſt ex ipſo, & propter illum velle media, quæ ad illum ordinantur. Neque illa veluti repugnantia affectuum divinæ perfectioni repugnat; tum quia illa non eſt vere repugnantia: quia licet verſentur circa eandem rem, tamen ſub diverſis rationibus; tum etiam, quia uterque actus eſt ex perfectiſſimo conſilio, & deliberatione voluntatis, unde uterque eſt infinitus in ſuo ordine, & neuter alterum ullo modo impedit. Quod etiam in ſimili docere ſolent Theologi de voluntate humana Chriſti, quatenus, ut ratio, efficaciter volebat mortem, quam ut natura inefficaciter refugiebat abſque ulla propria repugnantia actuum: quia non niſi cum perfecto dominio & ordine utrumque exercebat; multo ergo magis id dicendum eſt de divina voluntate.

12 Quod vero ſpectat ad illum modum loquendi, an dicendum ſit Deum habere in hujuſmodi opere affectum voluntarium ſimpliciter, admiſſo involuntario ſecundum quid, ad modum loquendi ſpectat. Et quidem locutiones Scripturæ in priori difficultate adductæ ita indicare videntur: nam licet, ſimpliciter ſint metaphoricæ, quatenus dolorem vel pœnitudinem Deo attribuunt, tamen per eam metaphoram indicant Deo aliquo modo eſſe involuntarios hujuſmodi effectus. Item mors Chriſti fuit illi involuntaria ſecundum quid propter ſimplicem affectum, quo illam fugiebat. Item peccatum, quod eſt cauſa illius pœnæ, ſimpliciter eſt involuntarium Deo, non ſolum quia eſt contrarium voluntati ſigni, ut quidam putant: ſed etiam, quia vero ac proprio odio Deus abominatur peccatum, quod illi maxime diſplicet. Item, quia hoc involuntarium ſecundum quid non eſt in Deo ex impotentia, ſicut ſolet eſſe in hominibus, in quibus propterea imperfectionem dicit; ſed eſt ex ſumma ſapientia, & perfecta libertate. Denique tale involuntarium ſecundum quid, non excludit voluntarium ſimpliciter, & ita non repugnat præ-

Quid tenendum ſit quoad modum loquendi.

ſentt

Digitized by Google

ſenti teſtimonio Pauli, quod nunc tractamus: nam etiam in hominibus non excluditur voluntarium ſimpliciter, ob admiſtionem involuntarii ſecundum quid per ſimplicem affectum circa objectum materialiter diverſum, ut conſtat ex D. Thom. 1. 2. quæſt. 6. artic. 5. & 6. ſic exponente Philoſophum libr. 3. Ethicor. cap. 3. Quo fit ut hujuſmodi voluntarium in hominibus ſufficiat, & ad peccandum mortaliter, & ad præſtandum ſimpliciter abſolutum & efficacem conſenſum. Unde eſt etiam probabilis illa ſententia, quæ generatim affirmat, hujuſmodi voluntarium ex natura rei ſufficere ad valorem cujuſcumque contractus, vel actionis humanæ; niſi aliunde, ſcilicet vel humano jure, vel ex alia peculiari ratione impediatur: ſed de hoc alias. Itaque, licet Deus, dum peccatorem punit privando illum æterna beatitudine, affectum habeat, &, ſi ita loqui licet, deſiderium beatificandi illum, nihilominus ſecundum conſilium voluntatis ſuæ voluntarie illud operatur, tum ſimpliciter, tum etiam perfectiſſime intenſive, licet non extenſive; quia actus, quo id vult, perfectiſſimus eſt in omnibus conditionibus ad voluntarium requiſitis: nam eſt ex perfectiſſima cognitione, & omnino ab intrinſeco abſque ulla extrinſeca vi. Non eſt autem omnibus modis ille effectus voluntarius, id eſt comparatus ad omnem voluntatem Dei, tam antecedentem, quam conſequentem: & ideo dico non eſſe perfectiſſime extenſive voluntarium: quod nihil repugnat perfectioni divinæ, quia oppoſita perfectio non eſt debita tali operi, imo neque illi proportionata.

13 Hinc vero dici tandem poteſt (& fortaſſe eſt aptior loquendi modus) tale opus non eſſe ullo modo involuntarium Deo cum proprietate loquendo, ſed ſolum ſecundum metaphoram & analogiam ad noſtras operationes vel actus. Quia, ut opus dicatur involuntarium etiam ſecundum quid, non ſatis eſt ſimplex affectus voluntatis ad objectum oppoſitum, ſed neceſſe etiam ut intercedat aliqua extrinſeca vis, quæ impellat, vel aliquam neceſſitatem inferat ad aliquem ex illis affectibus, qui inter ſe pugnare videntur; & ex parte voluntatis intercedat impotentia evitandi ſeu evadendi alio modo vim illam; ut conſtat ex hujuſmodi voluntatibus, quoties in nobis contingit. Item, quia ſicut voluntarium eſſe debet ab intrinſeco, ita involuntarium poſtulat ut ſit aliquo modo ab extrinſeco. In Deo autem illa duo locum non habent; quia neque ab extrinſeco vis ei inferri poteſt, proprie loquendo, nec ex impotentia provenit quod hujuſmodi voluntates habeat, ſed ex ſe, & intrinſeca perfectione utrumque habet effectum, & ideo dici non debet operari involuntarie, etiam ſecundum quid. Loquimur autem ſemper more noſtro de illis actibus, ac ſi eſſent plures, quia ſecundum rationem noſtram illos diſtinguimus, ut eos explicare poſſimus: cum tamen actus divinæ voluntatis propter eminentiam ſuam utramque rationem unite & ſimpliciſſime complectatur.

Operetur ne Deus ſecundum conſilium voluntatis ſuæ etiam in operibus liberi arbitrii humani.

Explicatio prima 14 AD alteram difficultatem reſponderi poſſet, Paulum loqui de iis, quæ per ſe ipſum operatur: non vero de iis etiam, quæ operatur per alios præſertim per voluntatem humanam. Poſſetque hoc confirmari ex verbis Hieronymi in Comment. illius loci dicentis: *Non quod omnia, quæ in mundo fiunt, Dei voluntate & conſilio peragantur: alioquin & mala Deo poterunt imputari: ſed quod univerſa, quæ facit, conſilio faciat, & voluntate.* Sed nec verba Pau-
Rejicitur. li, nec univerſalis efficacitas divinæ voluntatis illam limitationem admittit: Deus enim vere ac proprie operatur, non ſolum ea, quæ per ſe ipſum facit, ſed etiam ea omnia, quæ operantur creaturæ, & humanæ voluntates, quatenus vera & realia opera ſunt: quia in ea verius ac perfectius influit, quam ipſæ cauſæ ſecundæ: & ideo de illo dicitur: *Omnia opera no-*
Pſal. 128. *ſtra operatus es in nobis Domine*, & illud: *Qui producit in montibus fœnum*, & ſimilia. Cum igitur verba Pauli generalia ſint, etiam hæc opera Dei comprehendunt; & ratio eſt evidens, quia hæc etiam opera non fiunt niſi Deo volente: neque ipſe influit in illa niſi voluntarie. Et ad hunc ipſum voluntarium influxum non niſi ſumma ſapientia, & conſilio determinatur. Quod etiam verum eſt de operibus peccatorum, quatenus a Deo fiunt, vel in ea Deus influit: nam quatenus eſt univerſalis proviſor, ſapienter judicat expedire tales actus permittere, & ad illos concurrere: & juſtiſſime hoc ipſum vult. Oportet tamen in peccando diſtinguere aliquid, quod a Deo fit, & aliquid, quod ab ipſo non fit: operatur enim Deus actum peccati, non malitiam ejus; & hoc eſt, quod docuit Hieronymus, & ideo non dixit: Aliquid facit Deus in mundo, & non ſecundum ſuum conſilium & voluntatem: ſed, aliquid fit in mundo, quod tamen Deus non facit, ſcilicet peccatum: ſi tamen peccatum aliquid eſſe dicendum eſt, cum potius ſit nihil, teſte Auguſtino: vocatur tamen aliquid ad modum privationis, prout etiam dicitur fieri & eſſe. Et tamen etiam ſub ea ratione, licet peccatum non fiat ex conſilio & voluntate Dei, non tamen fit ſine ejus conſilio, & voluntate permittente ut hoc malum fiat. Sed de hac re, & in univerſum de conſilio & voluntate diſponente, & operante in humanas voluntates, & actus liberos earum: multa difficilia tractari poſſent, ad quæ nunc digredi non eſt neceſſe.

Deum velle omnia extra ſe ut media.

15 QUarto principaliter infertur ex prædictis verbis Pauli, quidquid Deus extra ſe vult, velle ut medium ordinatum ad aliquem finem, nempe ad ſeipſum, propter quem omnia operatur, ut Sapiens etiam dixit. Hæc autem conſecutio fundata eſt in proprietate illius verbi, *conſilium*: quæ, ſecluſa imperfectione inquiſitionis, vel ignorantiæ, quam in nobis includit, vel potius ſupponit, ſecundum omnia alia, quæ ad perfectionem ſpectant, cum proprietate intelligenda eſt, cum Deo attribuitur juxta ſuperius dicta. At vero conſilium non eſt de fine, ſed de mediis, teſte Ariſtot. 3. Ethicor. cap. 3. & Gregorio Niſſen. lib. 5. Philoſoph. cap. 3. Et rationem reddit D. Thom. 1. 2. quæſt. 14. artic. 2. quia conſilium eſt de iis, quæ eligenda ſunt: & conſequenter eſt etiam de iis, quæ non ſeſe offerunt ut neceſſario amanda: nam circa neceſſaria nemo conſilium capit. electio autem & indifferentia proprie eſt in mediis: de iis ergo eſt proprie conſilium. Et præterea, quamvis Deus ſe perfectiſſime voluntarie amet, non dicetur ſe amare ſecundum conſilium voluntatis ſuæ, ſed potius ex naturali (ut ſic dicam) neceſſitate voluntatis ſuæ: quia non ſe amat ut medium, ſed potius ut ultimum terminum ſui amoris, ſi tamen hoc modo nobis loqui licet. Nam, ut hoc obiter advertam, Deus cum ſe amat neceſſario, non ſe amat ut finem proprie ac poſitive, ſed negative: quia, ſicut Deus non eſt a ſe poſitive, ſed negative tantum, quatenus non eſt ab alio, ita non eſt propter ſe poſitive, ſed tantum negative: quia non eſt propter aliud: eſt enim ſibi ipſi ſummum bonum ſimpliciter; & hoc modo ſe amat neceſſario. Quatenus vero ejus amor ſe extendit ad creaturas, amat ſe ut finem earum, quatenus eas amat propter ſe Proceſſiones ad intra non ſunt ſecundum conſilium voluntatis Dei.
ipſum, in quo amore jam operatur ſecundum conſilium voluntatis ſuæ, quia jam verſatur circa media in ordine ad finem. Et pari ratione Pater æternus non generat Filium ſecundum conſilium voluntatis ſuæ, nec Pater & Filius producunt Spiritum ſanctum ſecundum conſilium voluntatis, etiamſi voluntate illum producant, quia neque illum amant ut medium, neque ex amore mediorum illum producunt, ſed ex amore ſui, vel ex amore totius Trinitatis, quatenus unum ſummum bonum eſt: unde non libere, ſed naturali neceſſitate producunt. Neque propterea aliquid excipimus a generali locutione Pauli. Qui operatur omnia, &c. Nam emanationes divinæ ad intra juxta ſyncerum & proprium loquendi modum Scripturæ & Patrum, non computantur inter opera Dei: quia revera operationes non ſunt, imo neque actiones in toto etiam metaphyſico rigore: quia nullam includunt

veram

veram dependentiam, quæ eſt de ratione actionis, & operationis propriæ: ſunt ergo ſimplices emanationes, ſeu proceſſiones alterius ordinis; voluntariæ quidem, non tamen liberæ: & ideo non ex conſilio, ſed (ut ſic dicam) ex fœcunditate divinæ naturæ, ejuſque intellectus, ac voluntatis profectæ.

Ametne Deus aliquid amore amicitiæ.

16 OCcurrunt autem hoc loco duæ aliæ difficultates graves circa corollarium hoc; quarum reſolutionem breviſſime inſinuabo. Prima eſt, quia ex dicta illatione ſequitur, Deum nullam creaturam amare proprio amore amicitiæ ſeu etiam benevolentiæ; quod admittendum nullo modo eſt; nam repugnat rationi charitatis, quam Deus ad omnes habere dicitur. Repugnat etiam illis verbis Christi: *Jam non dicam vos ſervos, ſed amicos.* Repugnat etiam innumeris Scripturæ locis, in quibus hic Dei amor erga homines mirum in modum exaggeratur. Sequela vero probatur; quia de ratione amoris amicitiæ eſt velle bonum alteri propter ſe ipſum; & ideo repugnat amorem medii ut ſic, eſſe amorem amicitiæ: nam id, quod eſt medium, non amatur propter ſe, ſed propter finem, quod ſi aliquod bonum amatur medio ut medium eſt, non tam amatur illi, quam fini, propter quem totum amatur. Unde D.Thom. 1. 2. quæſt. 26. artic. 4. duplicem reſpectum in amore diſtinguit; quia per amorem volumus bonum alicui: nam amare eſt velle bonum amato, ut dixit Ariſtot. 2. Rhetor. cap.4. reſpectu ergo boni, quod amatur, dicitur amor concupiſcentiæ: reſpectu vero ejus, cui amatur, dicitur amor amicitiæ; ergo quoties bonum aliquod amatur alteri, non poteſt eſſe amor amicitiæ: cum ergo medium ametur fini, nunquam amatur ex amicitia. Imo neque ex benevolentia, ſi proprie loquamur: nam amor benevolentiæ hoc ſolum differt ab amore amicitiæ, quod hic includit ſeu connotat mutuum amorem in altero, ſeu redamationem, ut ajunt; amor autem amicitiæ dicitur, cum alteri volumus bonum propter ſe ipſum, ſive ab alio viciſſim ametur, ſive non. Hunc ergo amorem non habemus ad has res, quas propter nos amamus: tunc enim benevolentia ad nos terminatur: nam reſpectu earum rerum, quas nobis amamus potius eſt concupiſcentia: unde fit, ut, licet interdum rebus inanimatis, vel ratione carentibus bonum velimus, ut equo ſalutem, vel quid ſimile; nihilominus ad eas non dicamur habere benevolentiæ amorem; quia etiamſi bonum illud eis velimus, non tamen in eis ſiſtimus, ſed ideo eis volumus tale bonum, ut nobis ſint utiliores; ita ut unamquamque tali bonitate affectam nobis cupiamus. Si ergo Deus, quidquid creatum eſt, amat ut medium, & ſi ei vult aliquod bonum, totum illud refert ad ſe ipſum, nihil vere & proprie amat ex benevolentia: ergo neque ex amicitia, cum amicitia benevolentiam ſupponat.

17 Altera difficultas eſt, quia ſequitur, Deum in operationibus ſuis non moveri ad operandum ab intrinſeca bonitate ſeu decentia in rebus ipſis inventa, ſed ſolum ab extrinſeca bonitate finis: conſequens autem videtur aperte falſum. Sequela probatur, quia media non amantur propter intrinſecam bonitatem, ſed propter extrinſecam bonitatem finis, ut ex Metaphyſica ſuppono: ſi ergo Deus omnia, quæ operatur, vult ut media, non vult illa propter internam bonitatem, ſed ſolum propter extrinſecam bonitatem finis. Minor autem ſeu falſitas conſequentis facile oſtendi poteſt, tum exemplis, tum ratione: amat enim Deus hominem juſtum propter internam juſtitiam, vel ſanctitatem, quam habet; & propter bona opera, quæ exercet: & vult dare illi gloriam propter merita: & voluit aſſumere potius naturam hominis, quam equi, quia rationalis eſt, atque ita propter internam ejus proportionem. Ratio vero eſt, quia Deus cum ſit perfectiſſimus, unumquodque amat, prout amabile eſt: ſed multæ res creatæ ſunt amabiles propter intrinſecam bonitatem: & præſertim res intellectuales ſunt amabiles propter ſe: ergo.

18 Ad priorem difficultatem, abſolute loquendo, neganda eſt conſequentia: nam ſine ulla dubitatione dicendum eſt, Deum amare aliquas creaturas amore amicitiæ, & benevolentiæ: ſcilicet creaturas intellectuales, quas ex vera charitate diligit, juxta id: *Propter nimiam charitatem, qua dilexit nos Deus*: & illud, *Deus charitas eſt*: at charitas amicitia eſt, ut optime docuit D.Thom. 2. 2. quæſt. 23. artic. 1. Advertendum eſt autem, quod licet vera & propria amicitia non fundetur in utilitate, vel voluptate, ut ſumitur ex Ariſtotele 8. Ethicor. cap. 3. non tamen excludit ullum reſpectum vel habitudinem ad alterum, quem intrinſeca ratio honeſtatis poſtulat, & potius eſt de ratione amicitiæ ut in honeſtate fundetur, ſicut ibidem Philoſophus dixit. Et hac ratione, licet homines inter ſeſe ament amore amicitiæ, non tamen debent ab illa excludere reſpectum ad Dei gloriam & honorem: nam hoc ipſo in ſe ipſis conſtituerent ultimum finem ſuæ amicitiæ, quod eſt contra rectitudinem rationis, & honeſtatis. Imo, ſi amicitia ſit perfecta & ſupernaturalis, qualis per charitatem inter juſtos conſtituitur, intrinſece in ratione ſua includit reſpectum ad Deum, cujus ſingularis participatio eſt ipſa charitas. Sic igitur, quamvis Deus amet omnem creaturam, etiam rationalem, ut medium ad ſuam gloriam, & ad ſuam ſapientiam, & alia attributa manifeſtanda, hoc nihil obſtat, quominus creaturas intellectuales amet amore benevolentiæ & amicitiæ: nullam enim ex eis utilitatem ſibi quærit: nam bonorum noſtrorum non indiget. Propter quod dicebat Chriſtus: *Cum feceritis omnia, quæ præcepta ſunt vobis, dicite: Servi inutiles ſumus.* Itaque ſiſtendo intra rationem utilis ſeu commodi, vult Deus creaturæ intellectuali bonum propter ipſam, id eſt, propter ejus ſalutem, beatitudinem, &c. quæ omnia in alterius rei utilitatem, & commodum non refert: & ideo illa eſt propria & perfecta benevolentia. Quod ſi ex parte creaturæ reſpondeat debitus ac proportionatus amor, erit etiam amicitiæ. Cui nihil obſtat, quod Deus ad ſe referat totum illud bonum intellectualis creaturæ, etiam æternam beatitudinem ejus, quia non refert ad ſe, id eſt ad ſuum commodum & utilitatem, ſed ad gloriam & honorem ſibi debitum ut ſupremo auctori, & fini ultimo talis creaturæ, quo non potuit ſe ipſum privare, cum reſpectus ille ad perfectionem, & honeſtatem talis amicitiæ neceſſarius ſit.

Intellectuales creaturas Deus amat amore amicitiæ. Epheſ.2. 1.Joan.4

Luc.17

Quocirca, licet Deus ex infinita benignitate voluerit hujuſmodi amicitiam cum creaturis intellectualibus contrahere, non tamen eſſe potuit cum æqualitate, ut etiam Ariſtot. agnovit 9.Ethic.cap.10. quia illa æqualitas majeſtati divinæ repugnat; ſed neceſſario eſſe debuit, amicitia excellentior ex parte extremi: nam ad Deum ut ad finem ultimum, & in ejus gloriã & honorem debet totus hic amor, totumque bonum creaturæ ordinari, quamvis e converſo in ratione commodi & utilis ſiſtat in ipſa creatura: quod commodum Deus illi amat, & vult; & ideo vere ac proprie amat illam amicitiæ amore divinæ majeſtati & excellentiæ proportionato. Recte vero probat ratio facta Deum nullam aliam creaturam præter intellectualem amare proprio amore amicitiæ: quia nulla alia eſt amabilis hujuſmodi amore, ut recte docuit D. Thom. in 2. 2. loc.cit. & communiter alii Theologi.

Amicitia Dei ad creaturas quanta, & qualis.

19 Nec vero amat Deus alias creaturas amore commodi ſeu concupiſcentiæ reſpectu ſui, ſed reſpectu creaturarum rationalium; quia omnes inferiores creaturas vult propter rationalium commodum & utilitatem: atque ita talis amor, licet reſpectu creaturarum irrationalium ſit concupiſcentiæ, tamen reſpectu intellectualium eſt benevolentiæ vel amicitiæ, ut ſignificavit D.Thom. 1.part. quæſt.20. artic.2. ad 3. Et hoc modo intelligendus eſt 1.cont.gent.cap.91. Qui etiam cap.93. ratione 6. hinc optime concludit, Deum velle aliis bonum ſumma libertate: nam, licet velit aliis ſe communicare propter ſe ipſum, id eſt, quia talis actio ſibi competit ut fonti bonitatis, non tamen ſe communicat, ut inde aliquid commodi ſibi accreſcat; eadem enim eſt ratio quoad hoc, ſervata proportione de amicitia, & liberalitate: nam ſicut amicitia non reſpicit commodum amantis, ita nec liberalitas dantis, ut etiam Ariſtot. dixit 4. Ethic cap.6. Sicut autem libera-

Quo amore Deus omnes creaturas ratione carentes. D.Thom.

liberalitas non excludit, imo includit bonitatem ſeu convenientiam actionis, & conſequenter habitudinem ejus ad ultimum finem; ita & amicitia. Ac denique ſi liberalitas ſit ipſius Dei, qui eſt finis ultimus, neceſſario fieri debet cum reſpectu ad gloriam & honorem ipſiuſmet dantis, quod non eſt præjudicium liberalitatis, quia id pertinet ad honeſtatem actionis. Et idem prorſus dicendum eſt de vero amicitiæ amore.

An voluntas divina propter propriam ſolam vel etiam ob aliarum rerum bonitatem operetur.

Aliquorū hac ſuper re ſententia.

20 AD alteram partem ſunt multi Theologi, qui facile admittant conſequens, quod in illa infertur; nimirum Deum in omnibus operibus ſuis nullam aliam rationem operandi habere præter ſuam bonitatem. Et præcipue ita videtur ſentire D. Thom. 1. part. quæſt. 19. art. 2. & artic. 1. ad 3. ubi ait; divinam voluntatem non moveri ab alio, ſed a ſua bonitate, quæ eſt ipſamet, ſibique ſufficiens. *Unde*, inquit, *non fit ut nihil aliud velit, ſed ut nihil velit, niſi ratione ſuæ bonitatis*. Et idem ſentiunt Alenſis, Henricus, Gabriel, & alii. Ratio vero tacta eſt in difficultate propoſita; quia in amore mediorum voluntas non movetur niſi a fine. Unde juxta hunc modum dicendi ad rationem in contrarium, reſpondebitur, Deum quidem amare bonitatem ſeu perfectionem uniuſcujuſque creaturæ per modum objecti materialis; totam autem rationem volendi eſſe bonitatem ſolam ipſius Dei, & ita illam ſolam habere rationem finis: cætera vero omnia rationem mediorum. Alii vero Theologi aliter loquuntur, dicentes; Deum in multis operibus ſuis reſpicere ad congruentiam, & decentiam ipſorum: quod maxime videtur docere D. Thom. 1. cont. gent. cap. 86. & 87. ubi ait; quamvis non detur vera cauſa divinæ voluntatis, aut actus ejus; tum quia ejus velle non eſt a ſua voluntate diſtinctum; tum etiam, quia eodem ſimpliciſſimo actu vult quidquid vult, ut latius ipſe exponit 1. part. quæſt. 19. artic. 5. nihilominus tamen dari ex parte objectorum creatorum rationes aliquas, ob quas divina voluntas ad talia objecta libere terminatur. Quod etiam Durand. Cajetan. & alii Theologi docuerunt. Et videtur efficaciter probari ratione facta in propoſita difficultate. Et conſonant ſatis verba Pauli, quæ nunc tractamus; ſcilicet, operari Deum omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ: in illo enim æterno conſilio non tantum conſiderat Deus bonitatem ſuam, ſed etiam pulchritudinem & decentiam inventam in ipſis rebus, & ideo per voluntatem ſuam illas acceptat, aut amat. Neque hoc repugnat cum ratione mediorum, ut objiciebatur; tum quia, etiamſi id quod eſt pure medium non alliciat ad ſui amorem, proprie loquendo, ſed finis tantum alliciat ad amorem medii, tamen quando medium ita medium eſt, ut ſit etiam per ſe amabile, poteſt ſimul cum fine ad ſui dilectionem allicere: hoc autem modo poſſunt multæ creaturæ ad divinam voluntatem comparari; tum etiam quia, quod eſt medium reſpectu unius, eſt finis in ordine ad aliud: atque ita, licet omnia opera Dei ſint media reſpectu ipſius Dei, tamen inter ſe habent ordinem finis & mediorum, ſub qua etiam ratione a Deo amantur: & ideo ſimul illa reſpicit, prout ſunt per ſe amabilia, licet omnia velit, ut media ad ſeipſum.

Alenſ. 1. p. q. 28. mem. 3. art. 1. & q. 25. mem. 2. Henric. quodl. 4. q. 19. Ferr. 1. cont. gent. c. 86. Durand. de amicar. 1. p. c. 4. ad 4. Gabr. in 1. diſt. 41. q. unic. art. 2. in fine. Aliorum opinio.

21 Sed fortaſſe poſſunt hæ ſententiæ in concordiam reduci. Nam D. Thom. in hoc ſemper idem docuit, neque fuit ſibi contrarius. Aliud eſt enim loqui de prima & formaliſſima ratione volendi, aliud de proxima, quæ comparatione alterius ſe habet ut materiale ad formale. Priori modo ſola Dei bonitas eſt Deo ratio volendi omnia, quæ vult: & hoc probat difficultas tacta: quia revera ſola bonitas Dei comparatur ad Deum, ut per ſe amabilis: perfectiones autem creaturarum, quantumvis in ſe magnæ videantur, ſolum ſunt amabiles Deo per reſpectum decentiæ, aut convenientiæ ad ejus bonitatem. Poſteriori autem modo perfectiones conſideratæ ex parte rerum creatarum conferunt ad conſilium & determinationem divinæ voluntatis, quia pro ipſarum rerum diverſitate habent majorem, vel minorem convenientiam vel decentiam reſpectu divinæ voluntatis: ut myſterium Incarnationis, quia in ſe eſt altius, & in eo magis communicatur Deus, ideo in ſe eſt magis conſentaneum divinæ bonitati. Et eodem modo voluit potius dare gloriam propter merita, quam ſine illis: quia in hoc magis ejus juſtitia oſtenditur: & voluit potius perfectum condere univerſum, quam imperfectum, quia in hoc magis ejus ſapientia manifeſtatur. Hoc igitur modo rationes ſumptæ ex creaturis conferunt ad complendum (ut ſic dicam) rationem divini conſilii & voluntatis, ſemper tamen ſub reſpectu ad divinam bonitatem, ad quam veluti materialiter comparantur; quod ſatis eſt, ut rationem mediorum ſemper obtineant, quia non amantur niſi ex amore divinæ bonitatis, ac propter ipſam.

Premiſſæ ſententiæ in concordiam rediguntur.

22 Unde obiter intelligitur, quoties in duobus operibus Dei comparatis ad divinam bonitatem non invenitur ex parte eorum major convenientia, vel decentia ad ipſam Dei bonitatem in uno, quam in alio, & aliunde voluntas Dei inæqualiter ad illa ſe habet; tunc neque ex rebus ipſis, nec ex ſola divina bonitate, ſed ex ſola libertate divinæ voluntatis poſſe reddi rationem illius inæqualitatis, ut egregie docuit D. Tho. 1. part. quæſt. 23. artic. 5. ad 3. exempla ponens in electione hujus hominis ad gloriam, potius quam illius: & in electione hujus partis materiæ, ut ſit ſub forma ignis potius, quam ſub forma terræ: & ſimilia ſunt; quod voluerit creare hos angelos, potius quam alios; vel animam Chriſti ad unionem hypoſtaticam potius, quam aliam poſſibilem. Nam, cum hæc, & alia hujuſmodi æqualiter ad divinam bonitatem comparentur, non eſt unde oriatur illa diverſitas, niſi ex libertate voluntatis Dei. Et hoc eſt etiam profundum conſilium voluntatis divinæ, de quo potiſſime loquitur Paulus in verbis noſtri thematis: non quod in omnibus ſuis operibus Deus hoc conſilio utatur, ſed quod cum omnia operetur ex conſilio voluntatis, aliquando utitur illo peculiari, & profundo conſilio, veluti ſorte vocando, quos ex mera liberalitate præ aliis dilexit.

Deum extra ſe libere omnia velle.

23 EX quo tandem pervenimus ad quintam & catholicam veritatem, quæ in prædictis verbis Pauli fundata eſt, ſcilicet Deum operari omnia extra ſe, non ſolum perfecte voluntarie, ſed etiam libere. Sunt enim hæc duo valde diverſa; quamquam interdum a Doctoribus, etiam Catholicis, confundantur: oportet tamen ea diligenter diſtinguere ad vitandos errores infidelium, & hæreticorum. Nullus enim eorum negat, Deum & nos voluntarie operari: & tamen ethnici negant Deum operari libere; quod etiam de hominibus hæretici hoc tempore ſentiunt, licet aliquando ad occultandum errorem dicant nos operari libere, id eſt, non coacte. Quo ſenſu nonnulli etiam Catholicorum dixerunt, Deum Patrem & Filium, libere producere Spiritum ſanctum: libertate ſcilicet, quæ excludit coactionem, non neceſſitatem. Verumtamen illa libertas impropria eſt, & ad voluntarii rationem ſpectat, potius quam liberi. Itaque ad voluntarium ſolum requiritur, quod ſit ex interno appetitu vitæ cum cognitione: hoc autem voluntarium tunc eſt perfectum, quando eſt ex perfecta, & intellectuali cognitione, & commenſuratum ſeu proportionatum objecto. Quapropter ſi objectum ſit ſummum, ac neceſſarium bonum, perfectio voluntarii in eo amando conſiſtit in interno ac neceſſario affectu, ſeu benevolentia illius: & hac ratione, quamvis Deus ſe perfectiſſime, & ſumme voluntarie amet, non tamen libere; id eſt, cum indifferentia, ſed neceſſario ſe amat. At vero ſi objectum non ſit ſumme bonum, nec neceſſarium, perfectio voluntarii conſiſtit in hoc, quod non neceſſario, ſed indifferenter ametur; id eſt, cum facultate volendi, & non volendi illud. Et hæc eſt propria ratio libertatis, de qua hic agimus, quæ non ſolum coactionem, ſed etiam neceſſitatem, & determinationem ad unum excludit. Hanc ergo libertatem divinæ voluntatis fundari dicimus in prædictis

Voluntarium a libero diligenter diſtinguendum.

Quomodo differant liberum & voluntarium.

verbis Pauli. Primo quidem, quia conſilium non eſt de neceſſariis, ut Philoſophus dixit. Deinde, quia propriiſſima libertas eſt in electione mediorum: oſtendimus autem ex his verbis, Deum omnia extra ſe velle & operari ut media: ergo ex eiſdem manifeſte habemus Deum omnia hæc cum libertate operari. Item, quia oſtenſum eſt Deum operari ex conſilio voluntate acceptato. Denique, quia hoc Paulus adducit, ut declaret, quomodo prædeſtinati veluti ſorte vocentur ex ſolo propoſito divinæ voluntatis, in quo maxime oſtenditur libertas ejus.

Explicatur Dei indifferentia in volendo.

24 Statim vero oriebatur difficultas nunquam ſatis a Theologis exaggerata, vel declarata ob ſuam obſcuritatem, quomodo ſcilicet divina voluntas poſſit eſſe indifferens in volendo, cum puriſſimus actus ſit, & illi neque addi aliquid, neque detrahi poſſit, neque in tempore, neque in æternitate. Quam difficultatem ſuperiori anno tractavi: nunc autem conſulto eam prætermittendam duxi; tum ne illa repeterem, quæ in manibus omnium jam verſantur; tum etiam ne nimia ejus ſubtilitate, & ſpeculatione vos defatigarem. Summa vero totius rei eſt, eſſe in Deo voluntatem non per modum potentiæ activæ, vel receptivæ alicujus actus intra ſe ipſam, vel modi alicujus realis: nam hic modus voluntatis imperfectus eſt, & non per eſſentiam, ſed per participationem: eſt ergo in Deo voluntas per modum actus puriſſimi: nam, ſicut Deus eſt ipſum eſſe per eſſentiam, & ſuum intelligere, ita etiam eſt ſuum velle. Unde, ſicut abſoluta neceſſitate Deus eſt, & eadem neceſſitate intelligit, ita etiam ſimili neceſſitate vult, & habet ſuum velle ſecundum ſe, & abſolute ſpectatum, quod in ſe, nec minui, nec augeri poteſt, cum ſit purus & infinitus actus. Nihilominus tamen tanta eſt eminentia illius actus, ut illo poſſit Deus unumquodque objectum amabile juxta menſuram, & dignitatem ejus, vel neceſſario vel libere diligere, aut etiam odio habere. Nam ſe ipſum, ſuamque naturam & perſonas, cum ſit infinitum bonum, ſibique ſufficiens abſoluta neceſſitate diligit; tum quoad ſpeciem actus, quia non poteſt ſeipſum odio habere, ſed ſolum amare; tum etiam quoad exercitium, quia non magis poteſt Deus a ſui amore deſiſtere, quam eſſe deſinere: nihilominus tamen quoad terminationem ſeu ad volendum res alias extra ſe, neceſſitati non eſt ſubjectus. *Non enim*, ut eleganter dixit Gregor. Niſſen. lib. de fat. cap. ultim. *ſub neceſſitate eſt Deus: neque voluntatem ejus neceſſitati ſervire fas eſt dicere*. Eſt igitur liber actus ille quoad hoc, ut ſit ratio actualiter volendi, & operandi aliquid extra ipſum Deum. Dico autem, *volendi & operandi*, quia non ſolum operatio ipſa, quæ eſt extra Deum, libera eſt Deo, ſed etiam voluntas ipſa quatenus eſt amor talis operationis, ſeu affectus ejus. Nam Deus ideo operatur ad extra, quia vult; & ideo benefacit, quia amat, juxta verba noſtri thematis: *Qui operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ*, & illa 1. ad Corinth. 12. *Hæc autem omnia operatur unus & idem ſpiritus dividens ſingulis, prout vult*, id eſt, *pro libera voluntatis arbitrio, non pro neceſſitatis obſequio*, ut Ambroſius expoſuit lib. 2. de fide ad Grat. cap. 3. Idem ergomet actus, qui ſecundum ſuum eſſe neceſſarius eſt, in Deo habet perfectiſſimam rationem liberi arbitrii, non quia per ulteriorem actum, aut realem modum ſuperadditum, vel carentiam ejus poſſit ad hoc vel illud objectum ſecundarium terminari, aut non terminari: ſed quia per ſe ipſum poteſt Deus, aut velle, aut non velle talia objecta pro ſua eminenti virtute, aut libertate. Quod quidem difficile eſt ad intelligendum, & difficilius ad explicandum, quomodo ſit: nobis autem ſatis eſſe debet, ſi ex principiis fidei, imo etiam ex evidentibus oſtendamus ita eſſe: nam de rebus divinis raro, aut nunquam percipere poſſumus, quomodo in ſe ſint: quamquam oſtendere poſſimus nullam in eis repugnantiam involvi. Quod etiam hic præſtare poſſemus, niſi ob rationes prius inſinuatas ad alia foret properandum. Hæc ergo ſufficiant de diſputatione priori ſupra poſita.

DISPUTATIO II.

De modis neceſſariæ operationis, qui libertati Dei non repugnant.

CONcluſimus ultimo loco ex verbis Pauli Deum libere velle, quidquid extra ſe vult: quia ergo libertas hæc neceſſitati opponitur, ut conſtet quanta ſit hæc divina libertas, videndum ſupereſt, quis modus neceſſitatis in divinam voluntatem cadere poſſit, quod in hac diſputatione præſtabimus, diſtinguendo varios neceſſitatis & libertatis modos, & omnes ad duo capita neceſſitatis quoad ſpecificationem, & debita revocando.

SECTIO PRIMA.

An neceſſitas quoad ſpecificationem, in divina voluntate locum habeat.

1 INſinuandæ breviter ſunt nonnullæ diviſiones libertatis, ut prætermiſſis his, quæ certa, & clara ſunt, punctum difficultatis attingamus. Prima ergo diviſio eſt illa, quam tradidit Bernard. libr. de grat. & liber. arbitr. ubi ait aliam eſſe libertatem a neceſſitate, aliam a peccato, aliam a miſeria. Prima dicitur libertas naturæ: ſecunda gratiæ: tertia gloriæ. Quæ diviſio ad applicandam hominis libertatem, & nonnullas locutiones Scripturæ, & Patrum, utilis eſt. Nunc autem nobis non eſt neceſſaria, quia per ſe notum eſt, Deum eſſe natura ſua liberum ab omni culpa, & miſeria: quoniam per ſe bonus, & ſanctus eſt, & eſſentialiter beatus, & in omni bono immutabilis: propter quod fortaſſe ter ſanctus in Scriptura appellatur: ſcilicet & poteſtate bene agendi, & voluntate ſeu actione, & impotentia deficiendi, quæ non impotentia eſt, ſed perfectiſſima virtus, ut optime dixit Auguſt. in Enchir. cap. 5. & 22. de Civitate cap. ultim. Igitur ſolum de libertate naturæ, id eſt, quæ naturalem neceſſitatem excludit, in præſenti tractamus.

Libertatis diviſio in libertatem a neceſſitate, a peccato, & a miſeria.

2 Secunda diviſio eſt facta a Philoſopho 3. Ethicor. cap. 4. & 5. ſcilicet ut alia ſit libertas coactionem excludens: alia, quæ naturalem determinationem excludit, & internam neceſſitatem operandi. Hæc enim neceſſitas poteſt eſſe aut extrinſecus illata, aut ab intrinſeco orta ex naturali propenſione & determinatione naturæ. Et juxta hos neceſſitatis modos diſtinguitur duplex ille modus libertatis. Etenim plena libertas utramque neceſſitatem excludit: imperfecta vero eſſe poteſt cum aliqua neceſſitate, ſeu vi, aut coactione, non quidem tali, ut omnino ac phyſice determinet facultatem, alioqui tota deſtrueretur libertas, & indifferentia: ſed tali, ut moralem quandam vim, & coactionem efficiat extrinſecam. Ex qua declaratione facile intelligitur, neque diviſionem hanc nunc nobis neceſſariam eſſe: quia per ſe notum eſt, neceſſitatem coactionis non habere locum in Deo, vel divina voluntate. Quin potius ajunt Theologi neque humanam voluntatem poſſe coactionem pati. Quod verum eſt quoad actus proprios ſeu elicitos ab ipſa, & quoad coactionem ſimpliciter & abſolute: quia fieri non poteſt quin proprius & internus voluntatis modus ſit ex cognitione, & ex propria & intrinſeca efficacitate ipſius voluntatis, quæ repugnat abſolute coactioni. At vero ſecundum quid per metum cogi poteſt etiam ad actus elicitos, ſeu ad internum conſenſum: ad actus vero imperatos omnino & ſimpliciter cogi poteſt per extrinſecam vim. At vero Deus neutro ex his modis cogi poteſt, quia, cum ſit omnipotens, nullam omnino vim extrinſecus pati poteſt, ſive ad volendum, ſive ad aliquid operandum: ſed, quæ ipſe vult, illa ſemper facit. Omiſſa ergo libertate ſolius coactionis, ſolum de libertate neceſſitatis dicendum eſt.

Libertatis diviſio in libertatem a coactione, & a naturali determinatione.

3 Tertio vero diſtinguitur libertas in libertatem quoad exercitium tantum, vel etiam quoad ſpecificationem. Duobus enim modis poteſt voluntas ſubdi neceſſitati in ordine ad aliquem actum: primo ſimpliciter, ut exerceat & habeat illum, quo-

Libertatis diviſio in libertatem quoad exercitium, & quoad ſpecificationem.

modo

Digitized by Google

modo voluntas divina neceſſario amat ipſum Deum: & Pater æternus neceſſario vult producere filium voluntate concomitante: & Pater & Filius neceſſario volunt & producunt Spiritum ſanctum ſua voluntate: & omnes, qui clare vident Deum, eodem modo illum amant. Quæ neceſſitas vocatur quoad exercitium, quia neceſſario exercetur, ſeu elicitur talis actus: & quoad ſpecificationem, quia non poteſt talis actus ex neceſſitate exerceri, quin in tali ſpecie fiat. Hæc ergo neceſſitas omnem propriam libertatem indifferentiæ excludit. Aliquando vero poteſt voluntas eſſe libera ad exercendum, vel non exercendum actum: determinata vero quoad ſpeciem actus: quomodo cenſetur (juxta probabiliorem ſententiam) voluntas humana ſe habere circa bonum ſeu beatitudinem in communi: non enim ſemper actu illam diligit, quia non ſemper homo de illa cogitat: vel etiam ſi cogitet, poteſt omnino ſpeculative illam contemplari, voluntate nihil operante: ſi tamen voluntas quippiam circa illam operetur, non poteſt illam odio habere, aut nolle, ſed velle & amare: & ita habet determinationem quandam ad ſpeciem actus, libertatem vero quoad exercitium tantum. Quando vero neutra neceſſitas reperitur in actu, tunc dicitur eſſe libertas, & quoad exercitium, & quoad ſpecificationem. Cum ergo oſtenſum ſit divinam voluntatem eſſe vere & proprie liberam, ut minimum oportet habere indifferentiam quoad exercitium ſeu determinationem ſuam in amandis objectis extra ſe: & ita hoc certiſſimum eſt, quia hoc eſt, ut ita dicam, primum fundamentum veræ libertatis.

4 Aliud vero habet nonnullam dubitationem, an ſcilicet tanta ſit hæc libertas divinæ voluntatis circa objecta ſecundaria, ut nullam determinationem, etiam ſecundum ſpecificationem admittat. Videri enim poteſt hoc poſterius; tum quia creata voluntas non determinatur quoad ſpecificationem actus, niſi vel ad bonum, vel beatitudinem in communi, vel etiam ad aliquod bonum ſimpliciter neceſſarium, ſeu neceſſario connexum cum beatitudine in communi: at Deus ſe ſolo beatus eſt, & nullum bonum extra ſe reputat ſibi neceſſarium: ergo non eſt capax determinationis circa hæc objecta, etiam quoad ſpecificationem; tum etiam, quia divinæ voluntatis libertas & dominum debet eſſe ſummum ac perfectiſſimum omni modo: majus autem dominium eſt, ſi ſit in exercitio & ſpecie actus, quam ſi in altero tantum: unde nihil eſt quod privare poſſit Deum hac indifferentia, & perfecto dominio. Maxime cum velle ejus & nolle ſit regula omnis juſtitiæ, & rectitudinis: nam ut dixit Anſel. in Proſol. cap. 11. *Illud eſt juſtum quod vis: non juſtum, quod non vis.* Et hanc ſententiam videntur ſecuti qui dixerunt, voluntatem divinam poſſe velle quodcumque objectum, vel opus quantumvis turpe nobis videatur: quia nullis legibus ſubjecta eſt.

Eſſe in divina voluntate aliquam neceſſitatem quoad ſpecificationem.

SEd nihilominus dicendum eſt inveniri in divina voluntate determinationem aliquam quoad ſpecificationem; tum circa objecta aliqua communia; tum etiam circa aliqua particularia, prout ſub illis communibus continentur: & nihilominus divinam voluntatem eſſe liberam non ſolum quoad exercitium, ſed etiam quoad ſpecificationem actus ſecundum alias rationes ſeu ſpecies actuum. Priorem partem hujus aſſertionis docuit D. Thom. 1. part. quæſt. 21. artic. 1. ad 2. cujus verba ſuperius citavi, & eſt certiſſima. Et primo declaratur in objectis communibus, diſtinguendo in Deo duplicem illum affectum ſeu actum voluntatis, ſcilicet ſimplicis complacentiæ, cui diſ-
Bonum in communi non poteſt Deus nolle. plicentia opponitur, & voluntatis efficacis ſeu operativæ, cui nolitio opponitur. In primis enim circa honeſtum bonum in communi, ſive ut ab ipſo Deo, ſive ut a nobis vel angelis fieri poteſt, ſi Deus habiturus eſt aliquem ſimplicem affectum, neceſſe eſt ut ille ſit complacentiæ, & non diſplicentiæ: quia & divinæ bonitati repugnat, quod illi diſpliceat honeſtum bonum, a quocumque fiat: & tali objecto repugnat affectus diſplicentiæ, quia non poteſt diſplicere bonum, qua bonum eſt: in bono autem honeſto nulla vera ratio mali inveniri poteſt, præſertim in ordine ad divinam voluntatem, quæ ex apparente ſpecie mali moveri non poteſt. Et eadem ratione circa malum culpæ ſeu peccatum; ſi Deus habiturus eſt affectum ſimplicem, neceſſario futurus eſt diſplicentiæ, & non complacentiæ, propter oppoſitam proportionalem rationem: quia diſſonum eſt divinæ bonitati complacere in malo culpæ, cujuſcumque illud ſit; & quia tale objectum ſecundum veram & rectam rationem eſt incapax talis effectus. Unde eſt illud Sapientis dictum: *Odio eſt Deo impius, & impietas ejus.* Sapient. 14. & Eccleſ. 12. *Altiſſimus odio habet peccatores*, ſcilicet, qua peccatores ſunt, & ſimilia ſunt in Scripturis frequentia. Item certiſſimum eſt in ordine ad voluntatem efficacem, reſpectu præſertim operum, quæ Deus ipſe facturus eſt: omnia enim ſecundum aliquam rectam honeſtamque rationem operatur: nihil enim velle poteſt niſi ſecundum aliquam rationem honeſti: quo ſenſu in divina Scriptura omnes viæ Domini juſtæ, & rectæ dicuntur. Et hoc modo dixit D. Thom. ſupra, impoſſibile eſſe Deum velle, niſi quod ratio ſuæ ſapientiæ habet, quæ quidem eſt ſicut lex juſtitiæ ſecundum quam voluntas ejus recta eſt. Sic etiam dicit Anſelm. in Proſolog. capite decimo Deum juſtum eſſe, quia facit, quod decet ſumme bonum: unde, cum Deus ſumme bonus, & ſapiens ſit, ab hac rectitudine declinare non poteſt: & in hoc conſiſtit prædicta neceſſitas quoad ſpecificationem.

Malum in communi non poteſt amare Deus.

6 Atque ex illa generalitate objecti deſcendendo ad particularia, quæ illud ſub eadem ratione ſeu neceſſitate includunt, eadem neceſſitas quoad ſpecificationem in eis invenitur. Hinc enim eſt, ut, ſi Deus loqui vult neceſſario velit verum dicere, nec mentiri poſſit, quia mendacium ita eſt turpe, & intrinſece malum ut comparatum ad divinam voluntatem vel actionem non poſſit dehoneſtari. Propter quod dixit Paul. 2. ad Theſſal. 2. non magis poſſe Deum mentiri, quam ſeipſum negare: nam mentiendo negaret ac deſtrueret auctoritatem ſuam, fidelitatem, & rectitudinem. Et ideo dicitur Deuteronom. trigeſimo ſecundo: *Fidelis Deus, & abſque ulla iniquitate, juſtus, & rectus.* Quod latius proſequitur Auguſtin. libr. de mend. & cont. mend. & de fide, & ſymbolo, & decimo quinto de Trinit. capite decimo quinto, & Anſelm. libro primo. Cur Deus homo capite decimo ſecundo. In quo eſt notanda differentia inter voluntatem divinam, & creatam: nam in creata ſæpe invenitur hæc neceſſitas quoad ſpecificationem in ordine ad honeſtatem actionis, & nihilominus ex illa non oritur in tali voluntate neceſſitas ſimpliciter neceſſarium operandi, etiam ex ſuppoſitione quod operari velit. Ut, verbi gratia, in eodem exemplo, mihi nunc non eſt ſimpliciter loqui, tamen ea ſuppoſitione quod loqui velim, ad honeſtatem morum neceſſarium eſt, ut vere loquar: & nihilominus poſſum ab hac rectitudine, & neceſſitate deficere, & falſum loqui: in Deo autem ex neceſſitate quoad ſpecificationem, ut operatio voluntas recta ſit, ſequitur abſoluta neceſſitas, ut Deus non poſſit aliter illam velle, quod non aliunde naſcitur, niſi ex intrinſeca & naturali rectitudine divinæ voluntatis, quæ eſt ipſa bonitas, & virtus per eſſentiam. Et inde etiam eſt, ut licet poſſit velle permittere peccata, & concurrere ad illa: non tamen poſſit abſolute velle ut homines peccent, aut iniquas operationes exerceant, quia hoc objectum eſt per ſe turpe & abhorrens ab omni ſapientia & ratione recta. Unde eſt illud Pſalm. 5. *Non Deus volens iniquitatem tu es:* ac ſi diceret: cum ſis verus Deus, tua bonitas, & rectitudo hujuſmodi voluntatem non admittit: quod latius demonſtrat Auguſtin. lib. 2. de peccat. merit. & remiſſ. cap. 18. & de Prædeſtin. Sanct. cap. 10. Quamvis ergo neceſſarium non ſit velle Deum aliquid ab homine fieri, ſi tamen abſolute, & prædefiniendo id vult, neceſſe eſt, ut honeſtam hominis actionem velit.

Deus mentiri non poteſt.

Quæ ſit origo neceſſitatis quoad ſpecificationem in quibuſdam actibus divinæ voluntatis.

3 ATque hæc neceſsitas quoad ſpecificationem non in eo fundatur, quod Deus aliquo bono extra ſe indigeat ad ſuam beatitudinem, ſed in eſſentiali rectitudine divinæ voluntatis, poteſtque reduci ad quandam adæquationem objecti, & potentiæ. Illud enim axioma Philoſophicum, potentiam vel actum ejus non poſſe ferri extra objectum ſuum adæquatum, etiam in divina voluntate verum habet. Objectum autem adæquatum illius voluntatis aſsignari poteſt, vel ſola bonitas ejus, ſi de formali objecto ſit ſermo: quia, ut ſupra dicebamus, nihil poteſt, niſi ratione ſuæ bonitatis, vel in ordine ad illam: poteſt etiam dici objectum illud eſſe bonum amabile ſecundum regulas divinæ ſapientiæ, & conforme rationi rectæ per eſſentiam: & utroque modo ex tali objecto adæquato ſequitur illa neceſsitas quoad ſpecificationem: quia quidquid eſt extra bonitatem divinam, & ſecundum rectitudinem ſapientiæ ejus ordinari non poteſt in illam, omnino eſt extra objectum voluntatis ejus. Quod egregie nobis declarat charitas nobis infuſa, quæ eſt nobiliſsima quædam participatio rectitudinis divinæ voluntatis, & ideo vel non operatur, vel ſi in actum prodit, non poteſt niſi recte amare, juxta illud 1. Joan. 3. *Qui natus eſt ex Deo non peccat, quia ſemen ipſius manet in eo, ſed nec peccare poteſt, quoniam ex Deo natus eſt*, id eſt, ſi ſecundum eam nativitatem, hoc eſt ſecundum gratiam & charitatem operetur, ut Auguſtinus & alii expoſuerunt: ergo majori ratione Deus, qui eſt ipſa charitas, & bonitas per eſſentiam hanc habet naturalem rectitudinem, ratione cujus in ejus voluntate prædicta neceſsitas quoad ſpecificationem, invenitur. Quocirca falſum eſt reſpectu divinæ voluntatis nullum eſſe turpe objectum, eo quod nihil illi ſit propria lege prohibitum. Sunt enim quædam objecta ita per ſe mala, ut ſecluſa lege prohibente, turpia ſint, nec poſſint honeſte amari ab aliqua voluntate etiam divina: ut eſt mendacium, & quodlibet peccatum, quatenus tale eſt. Unde etiam Theologi docent hæc non eſſe mala, quia prohibita, ſed potius quia ex ſe mala ſunt, ideo eſſe prohibita: & ideo reſpectu divinæ voluntatis intelligi poſſunt eſſe mala, etiamſi prohibita illi non ſint proprie, ſed potius impoſsibilia ut amentur.

4 Ex his ergo ſatis declarata & probata eſt prior pars aſſertionis, quæ hujuſmodi neceſsitatem aſtruebat. Addidimus autem hanc neceſsitatem non eſſe exiſtimandam tam generalem, ut nunquam Deus cum libertate quoad ſpecificationem operetur: hoc enim eſt plane falſum, & repugnans perfectioni divinæ libertatis. Et declaratur breviter: nam ſub illo objecto ſecundario & materiali divinæ voluntatis poſſunt actus diverſarum rationum, imo & oppoſiti, noſtro modo concipiendi, exerceri, ſalva ratione formali propria & convenientiæ divinæ ſapientiæ, & voluntati: ut, verbi gratia, velle & nolle, ſunt actus oppoſiti, ideoque inter illos potiſsime exercetur, & relucet libertas quoad ſpecificationem reſpectu ejuſdem objecti: hos autem actus potuit divina voluntas habere circa myſterium Incarnationis, aut circa mundi creationem, ut apud Theologos certiſsimum eſt: & inter illos actus elegit potius Deus velle, quam nolle hujuſmodi opera facere: ſicut e converſo, cum potuerit alium mundum, vel alios Angelos creare, elegit potius nolle, quam velle. Sic ergo in ſuis operibus eſt libera divina voluntas etiam quoad ſpecificationem actus, quoties in utraque ſpecie actus, ut ſic loquamur, honeſtatis ratio ſervatur: nihilque indecens aut indecorum in alterutro reperitur. Atque hoc etiam convincit illa ratio de perfecto dominio, & nihil aliud: nam poteſtas perfecti dominii non poſtulat, ut ejus uſus ad turpia, & inhoneſta extendi valeat, requirit tamen ut intra latitudinem honeſti, & conſentanei rectæ rationi poſſit voluntas ſuo arbitratu libere velle, & nolle: quæ eſt libertas quoad ſpecificationem. Et hoc eſt quod D. Thom. docuit 1. part. quæſt. 62. articul. 8. ad 3. dicens. *Ad perfectionem libertatis pertinere poſſe diverſa eligere, ſervato ordine finis; poſſe autem eligere aliquid divertendo ab ordine finis, potius pertinere ad defectum libertatis: & ideo non poſſe peccare, major eſt libertas*, id eſt, (ita enim interpretor) perfectior. Nam ſine dubio in hominibus poteſtas peccandi ex libertate eſt, quamvis imperfecta, & mutabili, ut docuit Damaſcenus 2. lib. de fide cap. 17. Unde talis libertas dici etiam poteſt major extenſive: tamen quia imperfecta eſt, dicitur eſſe defectus libertatis: ac propterea in Deo locum non habet. Sic ergo conſtat quomodo diſtinctio illa quoad libertatem exercitii in divinam libertatem cadat, magiſque ex ſequenti diviſione & doctrina declarabitur.

Deus non in omnibus operatur ex neceſſitate quoad ſpecificationem.

In quibusnam operibus divina voluntas libere ſe habeat quoad ſpecificationem.

SECTIO II.

An neceſſitas ex ſuppoſitione, vel debitum in divinam voluntatem cadat.

1 QUarto dividi ſolet libertas in eam, quæ a neceſsitate naturali, ſeu determinatione ad unum, & a neceſsitate debiti, ſeu obligationis. Prior eſt, quæ proprie ac naturaliter conſtituit voluntatem liberam, & conſiſtit in indifferentia ſeu poteſtate agendi, & non agendi, ut docuit Damaſcen. lib. 2. de fid. cap. 25. & eſt communis & frequens Theologorum doctrina, & de hac nihil eſt quod dicamus: nam quæ hactenus diximus, de illa maxime procedunt. Solum adverto huic libertati non opponi neceſſitatem illam, quam vocant ex ſuppoſitione compoſita, quæ ſolet etiam neceſſitas conſequentiæ, aut conditionata appellari: & de illa dixit Ariſtoteles, rem, quando eſt, neceſſario eſſe, quod commune eſt omnibus rebus, & in actu libero ſupponit liberum uſum ejus; non ergo illum deſtruit. Et eadem ratione non repugnat huic libertati neceſſitas immutabilitatis: nam hæc etiam ſupponit determinationem liberam, & addit veluti conſtantiam & firmitatem in illa, ac proinde ad perfectionem ſimpliciter pertinet, & in divina libertate invenitur: imo, ut opinor ex illo principio, & fundamento, in quo verſamur, naſcitur, nimirum quod Deus, quidquid vult, ſummo conſilio, & prudentia vult: & ideo firma & immutabili voluntate vult. Sicut etiam ex eodem principio provenit alia neceſſitas, quæ eſt etiam ex ſuppoſitione, non ejuſdem actus, ſed alterius, cum quo alius neceſſariam habet connexionem: qualis eſt inter electionem medii neceſſarii, & intentionem finis, quam connexionem prudens conſilium repræſentat; & ideo prior intentio firma immutabilis ſuppoſita electione neceſſitatem inducit. Tota ergo hæc neceſſitas eſt tantum ſecundum quid, & non tollit, ſed ſupponit abſolutum uſum libertatis: & nullam imperfectionem includit, ſed potius ſpectat ad perfectionem voluntatis operantis ſecundum prudentiſſimum conſilium: & ideo in divina voluntate inveniri poteſt, tum quoad ſpecificationem, tum quoad exercitium actus. Neque de hoc priori membro plura dicere neceſſe eſt.

Diviſio libertatis in libertatem a neceſſitate, & a debito.

Sitne in Deo neceſſitas debiti.

2 ESt ergo alia libertas, quæ non ſolum naturalem determinationem, ſed etiam debitum & obligationem excludit. De qua dixit Paulus ad Corinth. 7. *Non habens neceſſitatem, ſed poteſtatem habens ſuæ voluntatis*, utique hoc vel illud agendi abſque ulla neceſſitate, vel obligatione ad alterutram partem cogente. E contrario vero dixit in cap. 9. *Si evangelizavero, non eſt mihi gloria, neceſſitas enim mihi incumbit*, ſcilicet obligationis & officii: quæ neceſſitas non excludit naturalem libertatem, ſed illam potius ſupponit. De hac ergo dicendum ſupereſt, an in divina voluntate locum habeat, vel repugnet perfectioni & excellentiæ voluntatis divinæ. Videri enim poteſt hoc ſecundum: primo, quia licet hoc debitum non tollat naturalem libertatem, minuit tamen illam; quæ diminutio imperfectio quædam eſt, quæ non eſt Deo attribuenda. Præſertim quod hujuſmodi debitum vel obligatio neceſſario includit obligatio-

Dubitandi ratio.

nem

Digitized by Google

nem legis: unde & debitum legale appellari ſolet: legis autem obligatio in Deum non cadit: *Omnipotens enim, neque naturæ neceſſitate, neque legis præcepto operatur*: Gregorius Niſſen. dixit. Accedit, quod hæc neceſſitas debiti in Deo tranſiret in neceſſitatem abſolutam, & quaſi naturalem, quia impoſſibile eſt ſimpliciter, & abſolute, ut Deus ſit debitor, & non ſolvat: ergo, ſi ſemel conſtituatur debitor, incumbet illi neceſſitas abſoluta ſolvendi. Præterea omne debitum repugnat ſupremo, ac perfecto dominio: impoſſibile eſt autem Deum privari ſupremo dominio: ergo impoſſibile eſt Deum conſtitui debitorem. Major probatur: nam cætera conſtant; tum quia, quantum aliquis habet debiti, tanto minus habet dominii, ut ex humanarum rerum exemplis facile conſtare poteſt; tum etiam, quia ille, qui eſt debitor, habet ligatum uſum & poteſtatem utendi re ſua: perfectum autem dominium conſiſtit in expedita, ac libera facultate utendi. Adhæc, ſi Deus eſſet debitor, cuinam deberet? an ſibi? At hoc metaphoricum eſt: nullus enim reſpectu ſui ipſius debitor conſtituitur. An vero alteri? At hoc repugnat majeſtati divinæ: quia, qui alteri eſt debitor, hoc ipſo ſecundum eam rationem inferior illi conſtituitur. Tandem, ut ex noſtro themate argumentemur: qui ſolvit debitum, non operatur ſecundum conſilium voluntatis ſuæ, ſed ſecundum neceſſitatem, & exigentiam debiti: ſi ergo Deus tam eſt liber, & dominus ſuarum operationum, ut omnia operetur ſecundum conſilium voluntatis ſuæ non operatur aliquid ex debiti neceſſitate.

Niſſen. lib. de Fato cap. ult.

Debitum, ſi non ſit fidelitatis vel juſtitiæ, non habet locum in Deo.

3 Quoniam debitum late ſumptum, prout in hominibus reperitur, multiplex eſt, ut ſolum de iis, quæ circa Deum in dubitationem venire poſſunt, tractemus, ſupponamus, tantum poſſe eſſe quæſtionem de debito promiſſionis, & juſtitiæ: nam de aliis modis evidentiſſimum eſt in Deum cadere non poſſe. Quod ita breviter declaro: nam omne debitum eſt aliquo modo ad alterum, ut quædam ratio ſuperius facta oſtendit: poteſt igitur debitum eſſe, aut ſuperioris ad inferiorem, aut inferioris ad ſuperiorem, aut inter æquales. Debitum autem inferioris ad ſuperiorem in Deum cadere non poteſt, qui ſuperiorem non habet, nec poteſt habere. Atque hinc excluditur a Deo debitum religioni, aut obſervantiæ, ſeu cultus: omnia enim hæc reſpiciunt alterum, ut ſuperiorem in aliqua excellentia, deinde excluditur etiam debitum gratitudinis: *Quis enim prior dedit illi, & retribuetur ei?* Unde etiam eſt illud, *Dixit Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges*: eſt enim Deus incapax beneficii: tum quod nullo bono indigeat; tum etiam quod is, qui beneficium ab alio ſuſcipit, vel ſupponitur illi inferior, vel ipſo beneficio ſuſcepto efficitur; tum denique, quia, quidquid homines vel angeli in Dei honorem, vel cultum faciant, innumeris titulis illi eſt debitum. Ubi autem beneficium non intervenit, nec debitum gratitudinis locum habere poteſt. Unde hoc debitum formaliter eſt inferioris ad ſuperiorem; nam, licet poſſit eſſe inter alioqui æquales, tamen, quatenus reſpicit benefactorem, ſuperiorem reſpicit. Tandem hoc titulo excluditur etiam a Deo omne debitum a lege proveniens: quia debitum legis includit debitum obedientiæ, quæ dicit habitudinem ad ſuperiorem. Neque obſtat, quod in nobis naturalis ratio dicatur habere vim legis, ut ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 17. & 90. ſumitur, & ex Ariſtot. 1. Ethicor. cap. ult. dicente: appetitum obedire rationi, rationem autem imperare. Hoc (inquam) non obſtat: eſt enim duplex notanda differentia inter voluntatem creatam, & divinam: & dictamen rationis creatæ, & divinæ: nam dictamen rationis creatæ, eſt participatio ſuperioris rationis increatæ: & ut ſic, & quaſi ejus vicem gerens, habet rationem legis & præcepti: ipſa autem ratio increata non habet ſuperiorem, & ideo reſpectu ipſius Dei non habet ſuperiorem rationem legis. Eſt etiam aliud diſcrimen comparando ipſas potentias

Ad Ro. 11.
Pſalm. 15.

Obedientiæ debitum, indignum eſt Deo.

inter ſe: nam in rebus creatis, voluntas & intellectus ſunt diverſæ potentiæ: & intellectus eſt ſuperior voluntate; & ideo poteſt illi regulam & menſuram operandi conſtituere: atque ita habere reſpectu illius rationem legis, ſeu legislatoris. In Deo autem voluntas & intellectus in re non diſtinguuntur: quare neque hoc modo poteſt proprie legis obligatio divinæ voluntati tribui: quamvis ſecundum modum noſtrum concipiendi, quatenus ſapientiam a voluntate diſtinguimus ratione, ipſa ratio ſapientiæ, (ut D. Thom. ſupra citatus dixit) ſe habeat, ſicut lex juſtitiæ, ſecundum quam Dei voluntas juſta & recta eſt.

4 Præterea omne debitum, quod eſt inter æquales, quatenus æquales ſunt non poteſt Deo tribui, cum æqualem non habeat. Neque enim inter divinas perſonas, quamvis æquales ſunt, hujuſmodi debitum intercedere poteſt: illa enim æqualitas, non in relatione aliqua reali, vel unitate imperfecta, ſed in naturæ identitate, atque adeo in unitate voluntatis, dominii, & omnipotentiæ poſita eſt: cum hac autem unitate non poteſt eſſe verum debitum: cum, quidquid eſt unius perſonæ, ſit etiam aliarum: & quidquid uni debetur, debeatur aliis: & ſi aliqua earum quidquam debere poteſt, omnes neceſſario illud debeant: quia unam, ut dixi, habent voluntatem & poteſtatem. Hoc debitum, quod æqualitatem requirit, maxime cenſetur eſſe debitum juſtitiæ commutativæ, proprie & rigoroſe ſumptæ: quæ poſtulat condiſtinctionem quandam in dominiis, ut ſumitur ex Ariſtot. 5. Ethic. cap. 6. qui proinde concludit juſtitiam illam, quæ in commutationibus conſiſtit, non poſſe Deo attribui. De qua latius alio loco dixi, & paulo inferius nonnihil attingam. Relinquitur ergo ſi aliquod debitum attribuendum eſt Deo, illud eſſe debere, vel proprium ſuperioris ad inferiorem: vel certe tale, ut de ſe ſit indifferens, & æqualitatem, aut inferioritatem non requirat.

5 Ex quo etiam infero Deum per ſe, & natura ſua præciſe ſpectatum, abſque ulla ſuppoſitione, non poſſe eſſe debitorem proprio debito, cujus ſolutio ad rectitudinem voluntatis neceſſaria ſit: de hoc enim ſermo in præſenti eſt; non poteſt enim tale debitum ex neceſſitate comitari naturam aliquam, niſi illa imperfecta ſit, & ſuperiorem recognoſcat: ergo ſi in Deum cadere poteſt debitum, ſolum eſſe poteſt ex aliqua ſuppoſitione ipſi voluntaria, ac libera; quod non poteſt eſſe, niſi promiſſio, aut pactio aliqua. Ex quibus fidelitatis, aut juſtitiæ debitum oriri ſolet. Tota ergo quæſtio, ad hoc tantum duplex debitum revocatur: de quibus variæ ſunt opiniones Theologorum. Ut tamen brevius rem expediam meam ſententiam ſtatim proferam: & inter eam explicandam, & confirmandam, aliorum placita breviter attingam: eorumque fundamenta diſſolvam.

Deum promiſſione conſtitui debitorem.

6 Primo igitur dicendum eſt, non repugnare libertati divinæ voluntatis, quin ex debito fidelitatis, quod ex ſimplici, & pura promiſſione naſcitur obligari poſſit, vel determinari ad aliquid faciendum. Sumitur hæc aſſertio ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 111. & quæſt. 114. ut poſtea latius declarabimus. Fundatur autem in duobus principiis, quæ partim revelatione, partim etiam ratione haberi poſſunt. Primum eſt, Deum aliquid promittere: quod conſtat ex innumeris locis Scripturæ ad Roman. 1. *Quod ante promiſerat per Prophetas ſuos in Scripturis ſanctis de Filio ſuo, &c.* Et ad Hebr. 6. *Abrahæ namque promittens Deus, &c.* ubi alludit ad locum Geneſ. 22. *Quia feciſti rem hanc, & non pepercisti filio tuo propter me, benedicam tibi, &c.* Unde Pſal. 104. *Memor fuit in ſæculum teſtamenti ſui, verbi quod mandavit in mille generationes: quod diſpoſuit ad Abraham, &c.* Unde promiſſio, *teſtamentum*, vel pactum juxta communem Scripturæ phraſim vocatur. Dicitur etiam, *verbum*, habens quaſi vim mandati, & legis qua ſeipſum obligavit, & Pſalm. 131. *Juravit Dominus David veritatem, & non fruſtrabitur eum, De fructu ventris tui ponam ſuper ſedem tuam.* Et ſimiles promiſſiones, ſunt frequentes in

Scriptura: quas eſſe veras promiſſiones certum videtur; tum ex proprietate verbi, quod in ſignificatione propria accipiendum eſt, niſi neceſſitas cogat uti metaphora, quæ neceſſitas hic non eſt; tum etiam ex materia, quæ moralis eſt, id eſt, pertinens ad mores hominum, & eorum ſpem confirmandam, & ideo oportebat ad eos loqui in propria ſignificatione verborum; tum præterea ex multitudine teſtimoniorum, in quibus nullum ſignum metaphoræ invenitur: imo ſæpe adduntur alia verba, quæ veritatem proprietatemque verborum oſtendunt, ut ad Hebr. 10. *Teneamus ſpei noſtræ confeſſionem indeclinabilem: fidelis eſt enim, qui repromiſit:* & ad Roman. 4. *Ideo ex fide, ut ſecundum gratiam firma ſit promiſſio omni ſemini:* Tum denique ex communi interpretatione Sanctorum, & ſenſu totius Eccleſiæ ex Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 16. dicentis: *Juſtis propoſitum eſſe vitam æternam, tanquam gratiam filiis per Chriſtum Jeſum promiſſam & tanquam mercedem ipſius Dei promiſſione bonis ipſorum operibus, & meritis reddendam fideliter.* Quæ verba inferius expendemus: ſunt enim valde notanda. Cum ergo Deus nobis revelaverit ſe promittere, & verba ejus non ſunt falſa, aut inania, ſed vera & efficacia, conſtat Deum vere promittere.

7 Quamvis autem hujuſmodi actualis promiſſio, eo quod ex libera Dei voluntate pendeat, non poſſit ratione demonſtrari abſque revelatione, tamen quod in Deo ſit poteſtas ad promittendum, & quod hujuſmodi actus ei non repugnet, ſufficienti ratione oſtendi poteſt. Primo quidem, quia, ſi donare poteſt, cur non & promittere? cum uterque ſit actus liberalitatis, & dominii; & promiſſio ſoleat ad donationem ordinari, aut permitti, quando donatio in futuro tempore facienda eſt. Expedit autem ſæpe propter juſtas cauſas illam prius promittere: quæ cauſæ etiam inter Deum, & hominem poſſunt intercedere, eæque graviſſimæ: nimirum ut hominis fides erga Deum exerceatur, & ſpes erigatur, habeatque firmum fundamentum: atque etiam ut charitas excitetur: ergo ex parte Dei eſt facultas ad promittendum: & ex parte hominum ſufficiens neceſſitas promiſſionum ejus. Neque in ea actione aliquid intervenit indignum Deo, vel imperfectionem includens: nam promiſſio & patris ad filium, & domini ad ſervum, & principis ad ſubditum eſſe poteſt: ergo & ſupremi domini ad creaturam ſuam. Etenim cum promiſſio ſit actus dominii, non repugnat ſupremo Domino, ſed potius ei in illo perfectior: neque enim talis promiſſio diminuet dominium ejus; nam, ſicut Deus donando non amittit ſuum dominium, ſed auget potius extenſive (ſi ita loqui licet) ita etiam promittendo. Item nec dominium externarum rerum perdit, ut per ſe notum eſt: Nec ſuam internam libertatem minuit: ſed ſupponit illam in ſua libera determinatione eſſe immutabilem; quod perfectionis eſt, ut latius paulo inferius declarabitur: ergo.

8 Reliquum eſt, ut aliud principium oſtendamus: nimirum, Deum ex vi hujus promiſſionis fieri vere ac proprie debitorem implendi promiſſum. Quod ex eiſdem fere Scripturæ locis primum oſtendi poteſt: ideo enim in eis conjungitur fidelitas, ſeu veritas cum promiſſione, ut oſtendatur, facta promiſſione Deum fieri debitorem ea vi fidelitatis, & veritatis. Unde eſt illud ad Hebr. decimo: *Teneamus noſtræ ſpei indeclinabilem confeſſionem: fidelis enim eſt, qui repromiſit*, & capite ſexto: *Abundantius volens Deus oſtendere pollicitationis heredibus immobilitatem conſilii ſui, interpoſuit juſjurandum, ut per duas res immobiles, quibus impoſſibile eſt mentiri Deum, fortiſſimum ſolatium habeamus.* Quibus verbis oſtenditur facta promiſſione, ita manere Deum obnoxium ſolutioni, ut non poſſit retrocedere, nec rem promiſſam negare, quin a veritate, & fidelitate ſua deficiat: hoc autem nihil eſt aliud, quam eſſe debitorem. Et quia tam impoſſibile eſt Deum deficere a veritate ſua, quam deſinere eſſe Deum, ideo ait Paulus 2. ad Timotheum 2. *Ille fidelis permanet, ſeipſum negare non poteſt.* Quem locum exponens Dionyſ. capite octavo de divin. nom. inquit: *Seipſum negare, a veritate decidere eſt: porro Deus veritas eſt, & a veritate cadere, a Deo eſt cadere: at Deus cadere a ſeipſo non poteſt, quia non eſſe non poteſt.* Hinc Sancti Patres ſine cunctatione ita loquuntur, Auguſtinus enarrat in Pſalm. 83. circa finem inquit: *Debitorem Dominus ipſe fecit ſe, non accipiendo, ſed promittendo: non ei dicitur. Redde quod accepiſti: ſed, Redde quod promiſiſti:* & ſermon. 16. de verbis Apoſtol. capite ſecundo: *In his quæ jam habemus, laudemus Deum largitorem: in his, quæ non habemus, teneamus debitorem: debitor enim factus eſt, non aliquid a nobis accipiendo, ſed quia ei placuit, promittendo.* Et Fulgentius in præfatione libri ad Monym. *Seipſum dignatus eſt ſua largitate facere debitorem:* & Cypr. lib. de oper. & eleemoſyn. de juſto loquens, ait, *Deum ſibi computat debitorem.* Quæ teſtimonia, ut minimum, probant hanc aſſertionem quanquam plus etiam probent, ut poſtea dicam.

9 Ratione etiam facile poteſt convinci, poſito priori principio: nam de ratione promiſſionis eſt inducere neceſſitatem quandam implendi promiſſum, ſine quo dictorum veritas, aut fidelitas conſiſtere non poteſt: hæc autem neceſſitas vocatur debitum, vel obligatio ex promiſſione orta: ergo. Major in primis declaratur; quia, niſi impleatur promiſſum, falſa efficitur aſſertio in promiſſione incluſa; ſcilicet futurum eſſe, vel faciendum eſſe id, quod promittitur: quia non ita fit, ſicut dictum eſt: ergo, ut veritas infallibiliter ſervetur, neceſſarium eſt promiſſionem implere: ergo cum hac neceſſitate conjunctum eſt debitum vel obligatio implendi promiſſionem. Quod ex humana promiſſione declaratur; nam, ſive homo promittat alteri homini, ſive Deo, ex utraque promiſſione aliqua obligatio naſcitur, vel juſtitiæ, vel fidelitatis, vel religionis: quia conſtantia & veritas in ſervanda fide, quæ per promiſſionem datur, eſt ita conſentanea rectæ rationi, ut ab ea deficere per ſeſe ſtatim appareat indecens, & rectæ rationi contrarium, non minus quam verbis, ab eo quod eſt in mente, diſcrepare. Hæc autem ratio honeſtatis non fundatur in aliqua imperfectione creaturæ, ſed in objecto ipſo ſecundum ſe; imo per ſe ſpectata illa ratio potius pertinet ad perfectionem; ergo ex omni promiſſione etiam divina, naſcitur illa neceſſitas, ſervandi promiſſum, ad honeſtam actionem pertinens: quæ neceſſitas, debitum, vel obligatio generaliter vocatur.

Quomodo Deus promittat.

10 SEd ut hæc veritas amplius declaretur, objicitur in hunc modum: nam ſimplex aſſertio creaturæ, natura ſua non inducit obligationem, vel debitum ullum: ſed in Deo nulla eſt promiſſio præter ſimplicem aſſertionem: ergo neque eſt promiſſio, quæ debitum vel obligationem inducat. Major declaratur ex rebus humanis: omnes enim Doctores diſtinguunt in nobis ſimplicem aſſertionem a promiſſione: & ſimplicem aſſertionem ajunt non inducere obligationem ullam in conſcientia, quamvis votum, vel promiſſio illam inducat. Et ratio eſt, quia ſimplex aſſertio tantum eſt quædam explicatio propoſiti faciendi id, quod aſſeritur: & ideo ad illius veritatem ſufficit habere tunc tale propoſitum, quale per ipſam aſſertionem explicatur. Quia vero ſolum propoſitum non inducit obligationem in futurum, ut recte docuit D. Thom. 2. 2. quæſt. 88. artic. 1. ideo nec ſimplex aſſertio, poteſt illam inducere, cum verba non habeant efficaciam, niſi ex voluntatis conſenſu: ergo eadem ratione ſimplex aſſertio divina nullam inducet obligationem in Deo. Minor vero propoſitio, ſcilicet in Deo non eſſe aliam promiſſionem præter aſſertionem ſimplicem probatur; tum quia illa ſatis eſt, ut id, quod Deus aſſerit, infallibiliter eveniat; tum etiam, quia voluntas ejus immutabilis eſt, & ideo non indiget alia promiſſione, qua veluti confirmetur, vel ſtabiliatur in eo, quod ſemel propoſuit.

11 Circa hanc difficultatem, Duran. in 2. diſtin. 27. quæſt. 2. concedit promiſſionem divinam in Scripturis ſacris non ſonare aliquam obligationem, ſed inſinuare meram diſpoſitionem libertatis divinæ. Unde ſigni- Opinio Durandi, & Grea. & aliorū.

Digitized by Google

ſignificare videtur non eſſe propriam promiſſionem, ſed ſimplicem aſſertionem, quæ nullam obligationem, aut debitum in Deo ponat: quod ipſe in tota illa quæſtione potiſſimum intendit. Quod etiam ſentit Greg. in 1. diſtinct. 17. artic. 2. in probationibus 2. concluſ. & reſpon. ad argum. Aureol. contra illam. Unde contradicere videntur concluſioni a nobis poſitæ; quamvis ipſi magis de debito juſtitiæ, quam de debito promiſſionis loquantur. Tamen, ſi utrumque excludant, plane contradicunt modo loquendi Scripturæ, & Sanctorum abſque ullo fundamento.

Reſponſio prima ad objectionem.

12 Duobus ergo modis poſſumus reſpondere difficultati tactæ. Primo negando minorem, ſcilicet promiſſionem divinam nihil aliud eſſe, quam aſſertionem ſimplicem: nam cum Scriptura ſacra ei attribuat promiſſionem, & proprie intelligenda ſit ut oſtendimus: & cum ſimplex aſſertio non ſit proprie promiſſio, non ſatis videtur explicari divina promiſſio per ſolam ſimplicem aſſertionem. Præterea eſt apparens ratio, quia multum differt inter comminationem & promiſſionem; nam per promiſſionem is, qui promittit, fit debitor ei, cui promittit: per comminationem autem minime: & inde etiam fit, ut ad valorem & efficaciam promiſſionis neceſſaria ſit voluntas, & conſenſus ejus, cui fit promiſſio: ad valorem autem, vel veritatem comminationis non ſit neceſſaria acceptatio alterius: imo ex natura ſua fit invito; itaque multum differt comminatio a promiſſione etiam in Deo: at vero comminatio eſt ſimplex aſſertio Dei, qua declarat propoſitum ſuæ voluntatis circa punitionem delicti; & quoad immutabilem veritatem promiſſioni æquiparatur. Nam licet Gregorius dixerit: *Novit Dominus mutare ſententiam, ſi tu noveris mutare delictum:* tamen illud per metaphoram dictum eſt juxta humanum morem: quia in Deum non cadit mutatio, ſed æterna diſpoſitio qua ſtatuit punire delictum vel ſit abſoluta, & efficaci voluntate quæ nunquam mutatur, nec impeditur, quo minus habeat effectum, vel ſolum ſimplici, & conditionata voluntate, quæ non habet effectum, ſi conditio non exiſtat: & hac ratione dicitur mutari non in ſe, ſed quoad effectum, ſi homo tollat perſeverantiam in delicto. Eſt ergo comminatio, quoad immutabilem veritatem æqualis promiſſioni: nam, ſi ſit abſoluta, infallibiliter habet effectum; ſi vero ſit conditionata non impletur, niſi poſita conditione. Quod idem eſt in promiſſione: nam abſoluta impletur ſemper, conditionata non ſemper, ſed ubi exiſtit conditio. Ergo quoad veritatem aſſertionis pares ſunt: ergo promiſſio non eſt ſimplex aſſertio, ſicut comminatio, ſed addit aliquid aliud, quod veram & propriam rationem promiſſionis compleat.

Comminatio eſt promiſſione differt.

Reſponſio ex ratione divinæ promiſſionis.

13 Nihilominus eſt alius modus reſpondendi, qui mihi magis probatur; admittendo promiſſionem divinam nihil aliud eſſe quam declarationem divinæ voluntatis & propoſiti de aliquo beneficio alicui præſtando, vel abſolute, vel exiſtente tali conditione juxta diverſos modos promiſſionum. Quæ ſententia præter rationes inſinuatas in objectione poſita, quæ ſatis probabiles ſunt, poteſt multis modis declarari, & perſuaderi. Primo ex modo loquendi Scripturæ: nam licet in variis locis mentionem faciat divinarum promiſſionum ſub hac appellatione, tamen ubi referuntur ipſæ promiſſiones prout a Deo fiunt, non ſunt verba promiſſiva, ſed aſſertoria, ut Geneſis duodecimo, & vigeſimo ſecundo: *Benedicentur in ſemine tuo omnes gentes terræ:* & ſecundo Regum ſeptimo. *Suſcitabo ſemen tuum poſt te*, & Pſalm. 131. *De fructu ventris tui ponam ſuper ſedem tuam.*

Alteri objectioni ſit ſatis

14 Sed reſponderi poteſt, quamvis pura aſſertio ex ſe non habeat vim & rationem promiſſionis: interdum tamen veram promiſſionem explicari per ſola verba aſſertoria: quæ licet in exteriori ſpecie non videantur plus ſignificare: tamen ex intentione proferentis, & juxta ſubjectam materiam, ac circumſtantias, continent & declarant ſufficienter veram promiſſionem in actu exercito, ut aliqui loquuntur. Quod quidem conſtat ex communi uſu omnium hominum, & ipſius etiam Scripturæ. Nam certum eſt Geneſis vigeſimo octavo. Jacob feciſſe veram promiſſionem, & votum, quamvis uſus fuerit verbis tantum aſſertoriis. *Si Dominus fuerit mecum in via, per quam ambulo, ex omnibus, quæ dederis mihi: offeram ei:* & ſimiliter Anna votum fecit 1. Regum 1. cum dixit: *Si dederis mihi ſexum virilem, dabo eum Domino omnibus diebus vitæ ejus.* Maxime autem videtur hæc aſſertio eſſe promiſſiva, quando duas conditiones, vel aliquam earum includit. Una eſt, quando fit ſub conditione, & per modum pacti, ut in exemplis proxime adductis: & perinde eſt ſi fiat, vel proferatur cum cauſa expreſſa: ſcilicet ob actionem, ſeu rem præteritam: ut, quia feciſti hoc obſequium, hoc faciam. Alia conditio eſt, ſi fiat cum juramento, ut egregie notavit Divus Thomas ſecunda ſecundæ, quæſtione octogeſima nona, articulo ſeptimo, ad primum: *Quia juramentum* (ait) *ob reverentiam divini teſtimonii obligat hominem, ut faciat eſſe verum id, quod juravit ſecundum ſuam poſſibilitatem.* Hæ autem conditiones concurrunt in prædictis aſſertionibus Dei: nam Geneſis vigeſimo ſecundo, & explicatur cauſa promiſſionis, quæ facta eſt Abrahæ, illis verbis, *Quia feciſti hanc rem, & non pepercisti filio tuo unigenito propter me, &c.* & additur juramentum, *Per memetipſum juravi, dicit Dominus:* & Pſalm. centeſimo trigeſimo primo: *Juravit Dominus David veritatem*, & Pſalm. octogeſimo octavo: *Semel juravi in Sancto meo.* Quibus locis, non refert David aliam promiſſionem, niſi eam quæ facta fuit, 2. Regum 7. & tamen ibi non legitur facta cum juramento, ſed per ſolam aſſertionem: ut vero ipſe declaret fuiſſe veram promiſſionem, per juramentum illam exponit.

Simplex Dei aſſertio juramento æquivalet.

15 Sed, licet hæc ſint diligenter conſiderata, nihilominus ex hac ipſa conſideratione elicio, promiſſionem divinam nihil aliud eſſe, quam ſimplicem Dei aſſertionem in tali materia, ſcilicet de beneficio præſtando. Quia ſimplex Dei aſſertio æquivalet aſſertioni juratæ: ergo multo magis æquivalet promiſſioni. Conſequentia patet ex prædicta doctrina Divi Thomæ, quod aſſertio jurata inducit obligationem: unde per ſe continet, vel includit vim promiſſionis. Antecedens vero patet ex prædictis duobus locis 2. Regum 7. & Pſalm. 131. inter ſe collatis: nam quod in uno loco Deus ſimpliciter aſſeruit ſe facturum, in alio juraſſe dicitur illud ipſum. Ratioque eſt clara, quia per juramentum adhibetur divinum teſtimonium in confirmationem veritatis: in omni autem aſſertione ipſius Dei idem teſtimonium adhibetur: ergo quidquid Deus aſſerit ſe facturum, quatenus auctoritate, & teſtimonio ſuo illud confirmat, dici poteſt jurare illud in actu exercito, ut ſic dicam: Quod expreſſe docuit Athanaſius loco inferius citando. Verum eſt tamen interdum etiam jurare Deum expreſſius: ut ad Abraham: quod notavit Paulus ad Hebræos ſexto: ſignificans, ac declarans illud non fieri ad augendam firmitatem, vel certitudinem aſſertionis: *Nam homines per majorem ſui jurant: Deus autem neminem habuit, per quem juraret, majorem: & ideo juravit per ſemetipſum:* Ergo tale juramentum non potuit addere firmitatem, cum non addiderit auctoritatem dicentis, & teſtificantis, cum fuerit unus, & idem. Fit ergo tale juramentum (ait Paulus) *ad oſtendendam pollicitationis heredibus immobilitatem divini conſilii, ut per duas res immobiles, quibus impoſſibile eſt mentiri Deum, fortiſſimum ſolatium habeamus.* Ubi recte etiam D. Thom. notat, hoc juramentum, quod interdum Deus addit ſuæ aſſertioni, indicare nobis illam eſſe prophetiam prædeſtinationis: id eſt, abſolutam, & oſtenſivam divini conſilii, & voluntatis efficacis: & ideo continere promiſſionem penitus immutabilem. Et fortaſſe David, ideo dicit Deum juraſſe promiſſionem ſibi factam, ut oſtenderet illam fuiſſe abſolutam, & penitus immutabilem; prout ſatis ſignificatur in illis verbis 2. Reg. 7. *Miſericordiam autem meam non auferam ab eo, &c.* Et

Cur Deus expreſſius quandoque juret.

Paulus etiam dixit duas ibi intervenire res immobiles, ſcilicet aſſertionem Dei, & juramentum; quæ quoad nos in ſignificatione caterioti duæ ſunt, in ſe tamen unum & idem teſtimonium ejuſdem aſſertionis continent: ergo ſimplex aſſertio Dei jam eſt immobilis, & obligatoria, ſicut aſſertio jurata: ergo totam habet vim & efficaciam promiſſionis: ergo in Deo hæc non diſtinguuntur.

16 Et confirmatur, & declaratur: nam promiſſio in homine neceſſaria eſt, ultra propoſitum, ut addat firmitatem, & immobilitatem propoſito, quantum in homine reperiri poteſt. Et hac ratione ajunt Theologi votum eſſe utile ad perfectionem, & ſuo modo neceſſarium ad ſtatum perfectionis, ut docuit D.Tho. 2. 2. quæſt. 88. artic.4. dicens: *Ideo votum expedire, quia per illud voluntas noſtra immobiliter firmatur ad id, quod honeſtum eſt*, & quæſt.186.artic.6. ex eodem principio concludit, obligationem voti ad perfectionis ſtatum neceſſarium eſſe: *Quia immobilitas* (ait) *ſequela Chriſti firmatur per votum*. Et eadem ratione unus homo exigit ab alio promiſſionem ultra voluntatem dandi, ut illa voluntas conſtans ſit, & humano modo immutabilis. Et ex eodem principio dixit D. Thom.2.2.quæſt.89.artic.7.ad 1. aſſertionem juratam de re aliqua in futurum facienda, inducere obligationem & conſequenter includere promiſſionem formalem, aut virtualem: quia *juramentum adhiberi non debet, niſi in re, de qua aliquis firmiter certus ſit*: & ideo inquit: *Si juramentum adhibeatur, propter reverentiam divini teſtimonii, quod invocatur, obligatur homo ut faciat eſſe verum id, quod juravit, ſecundum ſuam poſſibilitatem*. Tota ergo ratio & neceſſitas promiſſionis, vel obligationis, quæ propoſito adjungitur, eſt, ut id, quod de ſe mutabile eſt, fiat aliquo modo immutabile: at vero propoſitum divinæ voluntatis immutabile prorſus eſt in eo, quod ſemel ſtatuit, & eo modo quo illud ſtatuit, & veritas ejus infallibilis: ergo neque indiget alia promiſſione, neque eſt capax ejus: quia, quod immutabile eſt, non poteſt immutabilius fieri: quia Deus in ſuis attributis augmentum non recipit. Et declaratur a ſimili: nam de Chriſto Domino, etiam ut homine, ait D.Thom. 2. 2.quæſt. 88. artic. 4. ad 3. nihil voviſſe: quia habebat voluntatem firmatam in bono; eadem autem eſt ratio de voto, & de quacumque promiſſione, tam reſpectu æqualium, quam reſpectu inferiorum, ſi eadem firmitas in operatione ſupponatur, ſervata proportione: ergo a fortiori divina voluntas non indiget ſpeciali promiſſione ſuperaddita propoſito, & ſimplici aſſertioni, cum ex vi ſolius ſimplicis aſſertionis firmata immutabiliter ſit ad talem actionem. Tandem in hunc modum declaratur: nam in humana voluntate promiſſio præter propoſitum addit quandam veluti voluntariam legem, quam homo ſibi imponit, & qua ſe obligat ad aliquid faciendum, ut ſumitur ex D.Thom, 2.2. quæſt.88. artic.1. & 10. Hujuſmodi autem ratio, & modus legis repugnat divinæ voluntati: quia lex non imponitur, niſi ſuppoſita aliqua indifferentia ad inclinandam voluntatem ad alterutram partem, ſaltem per modum obligationis & regulæ: voluntas autem divina, licet ſit indifferens ante propoſitum, tamen ex vi propoſiti ita manet determinata, ut non poſſit mutari, vel retrocedere: ergo non habet in ea locum alia voluntaria lex, vel quaſi lex qua obligetur ad implendum, quod propoſuit: Sed ad ſummum habet locum in Deo quaſi naturalis lex veritatis, quæ eſt in dictamine ſui intellectus omnino neceſſario, quo judicat Deus, id, quod ſe facturum ſemel aſſeruit, omnino eſſe ad effectum perducendum, ut ſua veritas integra, & illæſa permaneat: ergo promiſſio divina nihil addit præter propoſitum, & hanc aſſertionem omnino veram & infallibilem.

17 Sed jam ſupereſt ſolvenda difficultas ſupra poſita. Videmur enim illi ſuccumbere, & deſtruere aſſertionem prius poſitam: nam, ſi in Deo non eſt promiſſio a ſimplici aſſertione diverſa, ut nunc dicimus quomodo verum eſt in divinam voluntatem cadere debitum, vel obligationem ex promiſſione ortam? Dicendum eſt igitur, in forma reſpondendo, non recte inferri a ſimplici aſſertione humana ad divinam: concedo enim aſſertionem ſimplicem hominis non inducere aliquam obligationem in conſcientia, ſive naturale debitum, ut Juriſtarum more loquamur: aſſertionem autem divinam includere naturale quoddam debitum ejuſdem rationis cum debito promiſſionis: atque hac ratione eminenti quodam modo habere vim & efficaciam promiſſionis.

Diſcrimē inter humanam, divinamque aſſertionem ſimplicē.

Simplex aſſertio humana, quam obligationem inducat.

18 HOc ut declarem ab humanis actibus, ſeu virtutibus incohando: ſuppono in primis ſimplicem aſſertionem hominis de re facienda, aut beneficio præſtando, duo reſpicere poſſe; ſcilicet præſens propoſitum, & effectum futurum ex vi talis propoſiti. Reſpectu primi, includit intrinſece obligationem ex vi veritatis habendi tale propoſitum, quale requirit illud opus, quod præſtandum, ſeu efficiendum aſſeritur: reſpectu vero futuri operis, non requirit veritas hujuſmodi aſſertionis, quod poſtea illud opus omnino executioni mandetur. Ut enim inquit D.Thom. 2.2.quæſt.89.artic.7. ad 1. *Sufficit ad veritatem verbi, quod aliquis dicat id, quod proponit ſe facturum: quia jam hoc verum eſt in ſua cauſa, ſcilicet in propoſito facientis*, de quo videndus eſt Cajetanus tom.1. Opuſc. tractat.31. Qui eſt decem ſeptem reſponſio ſeptima. Adde non aliter aſſeri ex vi ſimplicis aſſertionis humanæ, cui nec ratione juramenti, nec ratione promiſſionis adjungitur obligatio efficiendi, ut in re ipſa, & in executione vera ſit illa aſſertio de futuro, ut reſpicit effectum in ſe, & non tantum in cauſa: quibus ſecluſis nullum eſt principium, vel caput, ex quo poſſit oriri in homine vera & naturalis obligatio perſeverandi in dicto propoſito: & ita communiter docent Scriptores. Significat Cajetan. 2.2. quæſt.88. artic.1. & clarius quæſt. 113.artic.1.& in ſumm.verb.*Perfidia*. Tenuit Soto in 4. diſtinct.20.quæſt.2. artic.2. & ideo ſenſit relect. de ſecr. membr.1. quæſt. 1. licet poſtea in libr.7. de juſtit. oppoſitum docuerit. Idem ſumitur ex Sylveſtro verbo Pactum §.3.& 4. & ex iis, quæ citat ſi attente legatur: Tenet Matienzo libr. 5. recop. leg. Hiſpan.tit.10.libr.7.gloſſ.2. a num.15. uſque ad 20. & titul.16.lib.2. gloſſ.4. num.2. & 11. At vero, quando tali aſſertioni adjungitur promiſſio, quæ ut vera ſit, manare debet ex voluntate ſe obligandi, ex illa naſcitur naturale debitum efficiendi veram dictam aſſertionem de futuro opere in ſeipſo, id eſt revera præſtando illud ſicut aſſertum eſt.

Simplex promiſſio inter homines, quomodo obliget.

19 SEcundo obſervandum eſt inter homines puram promiſſionem ſolum inducere obligationem naturalem ex fidelitate: quæ proprie ſumpta virtus eſt eſſentialiter diſtincta a juſtitia ut conſtat ex Philoſophia morali, & ſtatim declarabo. Hoc ſuppoſitum non eſt ab omnibus receptum, eſt tamen gravibus auctoribus probatum, Soto lib.7.de juſtit.quæſt.1.art.1. & artic.7.concl.2.Cord.in ſumm.Hiſpan.quæſt.56.qui refert Cajetan.in locis ſupra a nobis citatis. Sumiturque ex Navar.in ſumm. cap.12. numer.24. & 26. & in cap.*Non revertebantur* de pœn.diſtin.2.num.3. Ac denique omnes fere, qui de voto ſcribunt, idem aſſerunt. Eſtque valde conſentaneum rationi, & aptiſſimum ad rem præſentem declarandam. Et ſignificatur a D.Thom.2.2.quæſt.88. artic.3. ad 1. dicente, quod *ſecundum honeſtatem ex qualibet promiſſione homo homini obligatur: & hæc eſt obligatio juris naturalis: ſed ad hoc, quod aliquis obligetur ex aliqua promiſſione obligatione civili, quædam alia requiruntur*. Dixerat in corpore articuli ad fidelitatem hominis pertinere, ut ſolvat id, quod promiſit: ergo ex D.Tho. ſententia illa naturalis obligatio, quæ ex promiſſione inter homines naſcitur, ad fidelitatem pertinet. Quod etiam multi alii auctores graves docuerunt. Ratione item poteſt pro opportunitate hujus loci ita breviter declarari: nam ſimplex & pura promiſſio in ratione ſua non includit actualem donationem, ſed puram

obliga-

Digitized by Google

obligationem in futurum: ergo non inducit obligationem juſtitiæ, ſed fidelitatis. Probatur conſequentia, quia obligatio juſtitiæ requirit jus in alio, ad quem eſt talis obligatio: ante promiſſionem vero is, cui fit promiſſio nullum habebat jus, ut ſupponimus, nec per promiſſionem datur, quia nihil donatur: alioqui jam non eſſet pura promiſſio, ſed donatio, ſi non rei ipſius ſaltem juris in re, vel ad rem promiſſam: illud enim jus moraliter quædam res eſt, quæ a juriſperitis res incorporalis appellatur, quæ & vendi, & præſcribi, ac proinde etiam donari poteſt. Si ergo promiſſio induceret obligationem juſtitiæ, jam non eſſet pura promiſſio, ſed alicujus rei donatio. Nihil autem repugnat dari puram promiſſionem, cum hoc pendeat ex ſola voluntate, & intentione promittentis, qui poteſt nolle in præſenti quippiam donare, vel jus aliquod in alium transferre, ſed ſolum fidem ſuam aſtringere, & ſeipſum debitorem conſtituere ſervandi in ſuis actionibus eam honeſtatem, quam fidelitas poſtulat: quæ aliquando, late loquendo, vocatur juſtitia, quia inter partes potentiales ejus numeratur, eo quod ad alterum aliquo modo tendat.

Objectio. 20 Dices repugnare, ut aliquis velit obligare ſe per promiſſionem ad aliquid dandum alteri, & nolit dare illi jus aliquod in rem, vel ad rem promiſſam quia hæc duo correlativa videntur. Et declaratur a poſteriori, nam inter homines, ut promiſſio inducat obligationem, acceptari debet ab eo, cui fit: quod non alia ratione poteſt eſſe neceſſarium, niſi quia ille alter acquirit aliquod jus, quod ſolo medio voluntario conſenſu acquiri ſolet.

Diſſolvitur. Reſpondetur ad priorem partem: in obligatione mere perſonali, quæ per propriam voluntatem contrahitur, & limitatur, id minime repugnare: nam, ut paulo ante ex D. Thoma dicebam, promiſſio eſt quædam lex, quam promittens ſibi voluntarie imponit: poteſt autem lex non ſolum in ratione juſtitiæ, ſed etiam intra limites veritatis, aut fidelitatis, vel alterius virtutis obligare. Unde, ſicut poteſt quis obligari ex miſericordia ad dandum alteri, etiamſi in illo non ſit proprium jus juſtitiæ ad rem illam, ita poteſt homo velle ſe ſe obligare ex fidelitate nullum conferendo alteri jus juſtitiæ. De acceptione autem graves auctores dubitant an ad hujuſmodi præciſam obligationem neceſſaria ſit, vel ſufficiat ſola voluntas ipſius promittentis. Unde inferunt etiam ad abſentes, imo per actum pure internum contrahi poſſe. Sed admittamus, quod frequentius receptum eſt, hanc acceptationem requiri: negamus tamen cauſam eſſe ut is cui fit promiſſio, proprium jus juſtitiæ acquirat, ſed ut promiſſio, quæ erat veluti ſuſpenſa, & conditionata tantum, tranſeat in abſolutam, cum enim illa obligatio, & promiſſio fiat in favorem alterius, quaſi conditionem includit, ſi illa grata ſit, & accepta, & ideo quamdiu conditio hæc non eſt expleta non eſt conſummata obligatio: poteſtque, quia promiſit retrocedere ſtando in jure naturali. Quod poteſt confirmari in promiſſione, quam dominus facit ſervo: qui ſine dubio ex veritate, vel fidelitate obligatur, non tamen in illum transfert jus, ratione cujus ex juſtitia teneatur illi implere promiſſum: quia ſervus non eſt capax hujus reſpectu domini, ut nunc ſuppono de humana ſervitute, prout eſt in uſu. Ergo pari ratione poteſt unus homo cuilibet alteri ita obligari, & non plus juris illi conferre, cum hoc pendeat ex ſe obligantis voluntate. Sic igitur pura & ſimplex promiſſio inter homines, fidelitatis tantum, non juſtitiæ obligationem inducit.

Soto q. de juſt. lib. 5. ar. 2. & lib. 8. q. 2. artic. 2.

An pure promiſſionis jus civile obligandi vim addiderit. 21 Neque jus commune civile huic ſententiæ diſſonat. nam in lib. 3. ff. de pollicitationibus, dicitur: *Non ſemper obligari eum qui pollicitus eſt*. Ex quo textu colligunt omnes pollicitationem non obligare civiliter, niſi in certis caſibus a jure expreſſis: eſt autem pollicitatio ſolius offerentis promiſſio, ut in l. 3. ejuſdem tituli dicitur. Verum eſt tamen in hac poſteriori deſcriptione indicari promiſſionem, nondum ab alio acceptatam, ut maxime cenſetur eſſe illa, quæ fit abſenti. Et ita ſentit Gloſ. in illa l. 3. & Abbas in cap. *Cum juramento*, de homicidio, ubi ait: differre pollicitationem a pacto nudo, quia pollicitatio eſt unius tantum, pactum vero duorum. Et in hoc etiam diſtinguunt pollicitationem in promiſſione: Angelus & Sylveſt. verbo *Pollicitatio*, & late Covar. in c. *Quamvis pactum*, ſecunda parte. §. quarto, numero ſecundo, & decimo quinto, qui etiam videri poteſt in primo libro Variar. c. decimoquarto, numero decimotertio, & Antonius Gomez, tomo ſecundo Variar. c. quarto, numero ſecundo, & c. nono, numero tertio. Veruntamen ſi ad rigoroſam vocum ſignificationem attendamus: *Pollicitatio & promiſſio*, idem plane ſunt, ut patet ex uſu Latinorum, & juris civilis in l. *Sciendum*, ff. de Ædilit. edict. & canonici in cap. *Scimus*, duodecima quæſtione prima, ubi votum *pollicitatio* dicitur. Deinde, agendo de ipſa re pollicitatio, & promiſſio, etiam acceptata jure civili non inducit obligationem, ut conſtat ex l. *Juriſgentium*. §. primo. ff. de pactis ubi dicitur: Nuda pactio obligationem non parit: conſtat autem promiſſionem acceptatam ad ſummum eſſe pactum nudum, ut ibi omnes affirmant, & Panormitan. in cap. primo, de pact. Addit vero Gloſſa, hoc pactum non inducere obligationem: ſcilicet efficacem, quam nos poſſumus intelligere obligationem juſtitiæ: quamvis alii exponant non de obligatione naturali juſtitiæ, ſed de civili, id eſt, ad quam jus civile actionem conferat. Quę expoſitio eſt probabilis; & ideo non dixi ex jure civili noſtram colligi ſententiam, ſed ſolum illi non repugnare. Quod etiam ſenſit Bartolus in l. *Si quis pro eo*. circa finem ff. de fidejuſſoribus, dicens huic pactioni, ſeu promiſſioni jus civile, neque abſiſtere, neque reſiſtere. De jure autem Canonico ſtatim aliquid dicam. At de juribus ſpecialium regnorum ad nos nunc dicere non ſpectat, qui ſolam naturalem obligationem conſideramus. Itaque, præciſe conſiderando jus naturæ, pura promiſſio non inducit obligationem juſtitiæ.

22 Ne vero hinc aliquis inferat, promiſſionem hanc inter homines nunquam obligare ad peccatum mortale inter propriam rationem & virtutem, quidquid Cajetan. & alii ſenſerint, nam obligatio ſub mortali latius patet, quam obligatio ex juſtitia, ut per ſe notum eſt: quamvis ergo obligatio promiſſionis non ſit ex juſtitia, nihilominus ex conditione rei, de qua agitur, & gravitate perſonæ, cui fit promiſſio, fieri interdum poteſt, ut infidelitas promiſſionis in ſuo genere grave peccatum ſit. Sic enim infidelitas ad Deum in ſervandis promiſſionibus illi factis in ſuo genere peccatum mortale eſt, propter divini numinis Majeſtatem. Infidelitas vero ad hominem, ex parte ejus, cui fit promiſſio, non habet tantam gravitatem, ſeu indecentiam; nihilominus tamen adeo repugnat rationi, & convictui humano, ut pro materiæ & perſonarum gravitate poſſit moraliter reputari ſufficiens ad diſſolvendam amicitiam, & violandam charitatem: ideoque peccatum eſſe mortale: de quo plura videri poſſunt in modernis expoſitionibus Divi Thomæ 2. 2. quæſt. 88. artic. 2. & 3. & quæſt. 62. in principio. Hoc autem maximum conſentaneum eſt juri Canonico in cap. *Qualiter*, de pactis, ubi dicitur, ſtudioſe agendum eſſe, ut ea, quæ promittuntur, adimpleantur. Ex quo Panormitanus colligit, jure Canonico dari actionem ex vi ſimplicis promiſſionis. Quod non exiſtimo certum; ſive intelligatur de actione directa, ſive de actione per viam exceptionis; id tamen ad nos ſpectat. Et, quidquid de illo ſit, inde non infertur obligatio juſtitiæ: quia jus Canonicum, ſeu Prælatus, in virtute illius, poteſt compellere ad ſervandas obligationes etiamſi non pertineant ad virtutem juſtitiæ, ſed religionis, miſericordiæ, vel alias ſimiles: & quamvis daremus illam obligationem eſſe juſtitiæ, non eſſet ex vi ſolius juris naturalis, ſed poſitivi: quod ad inducendam hujuſmodi obligationem plurimum eſt.

Infidelitas puræ promiſſionis, an, & quando peccatum mortale ſit.

An detur actio in eum qui pure promiſit non ſtante, ex vi canonici juris? Vide Covar. locis ſupra citati.

23 Quamvis autem admittamus hanc obligationem fidelitatis interdum poſſe obligare ſub culpa mortali, multum tamen intereſt, quod illa non ſit contra juſtitiam, ſed contra fidelitatem tantum. Primo quidem; quia tunc non obligabit ad reſtitutionem, etiamſi violari contingat: ſecundo, quia ſi non eſt debitum juſtitiæ, non poteſt in conſcientia is, cui

facta

facta eſt promiſſio, ſua auctoritate rem ſibi vendicare. Denique, quia talis obligatio non tranſibit ad hæredes: ut in particulari de hac obligatione ſimplicis promiſſionis notavit Michael Salon tom. 1. de juſt. q. 5. de domin. ar. 3. dub. 3. Ubi appellat hanc obligationem juſtitiæ ſecundum quid: & in terandem explicat eſſe ſolius fidelitatis: quæ cadit in perſonam, & non in bona, & ideo per ſe, & vi ſua non tranſit ad hæredes, quantum eſt ex jure naturæ. Sed de hac morali ſuppoſitione, & degreſſione hæc ſint ſatis.

Fidelitas quomodo ad veritatem, & juſtitiam comparetur.

24 TErtio obſervandum eſt virtutem fidei moralis, quam fidelitatem appellamus, ut eam a fide Theologica diſtinguamus, non eſſe aliam a virtute veritatis, ſi proprie & in ſpecie de tali virtute fidelitatis loquamur, quod ideo addo, quia multi, vel confundunt has voces, vel æquivoce illis utuntur. Ex quo fortaſſe ortum eſt, ut Dominicus Soto lib. 7. de juſt. q. 2. ar. 1. circa ſolut. ad primum, diceret: fidelitatem, ſeu fidem non ſolum ad juſtitiam pertinere, ſed etiam eſſe ipſiſſimum juſtitiæ fundamentum: & tamen in 4. diſtinct. 20. quæſt. 2. ar. 2. loquens de ſimplici promiſſione facta homini, ait; ex genere ſuo non obligare ſub reatu mortali ſtotiens ſolum pertinere ad virtutem veritatis: & illam virtutem ex genere ſuo nunquam obligare ad mortale. At vero in releſt. de re. ſec. membr. 1. quæ. 1. duplicem diſtinguit fidem moralem; unam, quæ verſatur circa debitum legale, quod eſt vere & jure debitum; quale eſt in commerciis, & contractibus, &c. & hanc dicit non diſtingui a juſtitia: & de illa intelligi, quod dixit Cicero 1. de Offic. *Fundamentum juſtitiæ fides*. Et fortaſſe de hac locutus eſt Juriſconſultus in l. 1. ff. de pactis, cum diait: *Quid tam congruit fidei humanæ, quam conſervare, quæ inter eos placuerunt?* id eſt, pacta. Aliam eſſe ait fidem, ſeu fidelitatem, quæ verſatur circa debitum morale: quod non eſt abſolute debitum; ſed ad quandam naturalem pertinet honeſtatem; & ad hanc virtutem pertinere vult obligationem promiſſionis ſimplicis, & dicit, non eſſe proprie juſtitiam, quamvis rationem afferat minus congruam: ſcilicet quia ibi debitum fundatur in ſola libertate, & bonitate promittentis, non eſt vera ratio debiti, nec eſt proprie integra ratio juſtitiæ. Quam rationem abſolute non approbo: quia optime poteſt debitum eſſe ortum ex bonitate, & libertate, & tamen tranſire in debitum juſtitiæ, ut ſi uſque ad donationem, vel tranſlationem alicujus juris, ſeu dominii proceſſit liberalitas. Oportet ergo vim rationis in eo ponere, quod ſupra tetigimus; quod liberalitas promittentis ex definita voluntate ejus non ultra progrediatur, ſed ſiſtat in obligatione efficiendi verum, quod dixit: quod ad fidem proprie dictam pertinet, ut vel ex ipſa vocis etymologia, quam Auguſt. lib. de mendacio cap. 20. tradit, colligi poteſt: nam *Fides* (inquit) *appellata eſt, quia fit, quod dicitur*. Ut ergo in voce non hæreamus: non eſt dubium, quin large loquendo, ſoleat vox fidelitatis extendi ad omnem actionem, qua homo implet, quod tenetur ex vi promiſſionis ſive illa fit ad Deum per votum, juxta illud 1. ad Timoth. 5. *Habentes damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt*. Et illud Eccleſ. 5. *Si quid voviſti Deo, memor eris reddere: diſplicet enim Deo infidelis promiſſio:* Sive promiſſio ſit inter homines includens pactum, & conſequenter obligationem ex juſtitia, ſeu ex officio, de qua intelligitur illud Matth. 24. *Quis, putas eſt fidelis ſervus, & prudens?* Et in eadem ſignificatione dicuntur conjuges ſervare ſibi mutuam fidem, & in aliis pactis eſt frequens illa locutio.

Moralis fides eſt virtus a juſtitia diſtincta.

25 Nihilominus tamen dubium non eſt, quin fidelitas, ſeu fides moralis, propria & ſpeciali ratione ſumpta, virtus ſit a propria virtute juſtitiæ diſtincta, ut Soto in primo loco citato fatetur: & eſt expreſſa ſententia D. Thomæ 2. 2. quæſt. 80. art. unico, ad tertium, ubi ait fidem, per quam fiunt dicta, includi in veritate, quantum ad obſervantiam promiſſorum: atque ita non eſſe juſtitiam ipſam, ſed inter partes potentiales juſtitiæ numerari. Et ratio poteſt reddi ex dictis: nam, licet hæc honeſtas, ſcilicet ut facta ſint conformia dictis, ſeu promiſſis, generalis ſit propter varios modos dicendi, & promittendi: ſi tamen præciſe ſiſtat in obligatione id faciendi propter honeſtatem illius conformitatis, ſeu veritatis, habebit illa virtus ſecundum hujuſmodi honeſtatem, & obligationem illam ſervandi, propriam quandam & ſpecialem rationem virtutis plane diſtinctam a propria virtute juſtitiæ.

Fides moralis eadem eſt cum veritate virtute.

26 Atque eadem ratione concludunt talem virtutem non eſſe a veritate diſtinctam, quod ſignificavit D. Thom. in citato loco dicens: fidem qua fiunt dicta, in veritate includi: non enim intelligit includi tanquam ſpeciem ſub genere: ſed tanquam actum ſub habitu, ſeu tanquam particulare munus ſub adæquata virtute. Unde poſtea agens de virtutibus in ſpeciali nullam mentionem facit alterius fidelitatis: quod diligenter notavit Cajet. 2. 2. quæ. 113. ubi hanc ſententiam late diſputat, & defendit. Advertens etiam, quod ſignificat D. Thom. eadem 2. 2. quæſt. 110. art. 3. ad quintum, infidelitatem illam, quæ eſt, in non implenda promiſſione, inter mendacia, ſeu vitia oppoſita veritati computari. Facit etiam, quod idem D. Thom. in eodem li. quæſt. 98. ar. 1. ait, falſitatem eſſe de ratione perjurii, & tamen inter perjuria ponit, juramento promittere, quod illicitum eſt, etiam cum animo complendi, & etiam non implere honeſtam promiſſionem: ergo ſupponit ibi ſubeſſe falſitatem veritati eſſe contrariam. Ratio autem eſt, quia ejuſdem honeſtatis eſt, veritatem ſervari in dictis eo tempore, quo dicuntur, & procurare, ſeu efficere, ut per futura facta verificentur, quando eorum veritas inde pendet: ſed fides moralis, de qua agimus, hanc honeſtatem reſpicit: & ad illam tantum homo ſe obligat ex vi promiſſionis puræ: ergo talis virtus non eſt alia ab illa virtute morali, quæ veritas dicitur. Et fortaſſe de hac potius locutus eſt Cicero, cum diait. *Fides eſt conventorum, dictorumque conſtantia, & veritas*. Quam propterea non dixit eſſe juſtitiam, ſed fundamentum juſtitiæ: nam primum, quod juſtitia ſupponit, eſt veritas, & deinde propriam obligationem, & honeſtatem addit.

Simplex Dei aſſertio, quomodo vim promiſſionis habeat?

27 EX his ergo ad Deum aſcendendo, quamvis in eo non ſit re ipſa hæc diſtinctio virtutum, quę in nobis eſt: eſt tamen omnis perfectio virtutis, quam nos per varia attributa diſtinguimus, ut modo noſtro poſſimus de divinis perfectionibus, & actionibus loqui. Inter alia ergo attributa intelligimus eſſe in Deo quandam eminentem virtutem moralem, quam veritatem appellamus, ſecundum quam dicitur Deus eſſe ſumma veritas in dicendo, quia fallere non poteſt. Ex hac ergo virtute naſcitur, ut more noſtro loquamur, Deum non poſſe dicere aliquid ſe facturum, quin habeat animum, & propoſitum ita faciendi, ſicut dicit. Rurſus ex eadem virtute provenit, quod non poſſit Deus tale propoſitum mutare, non ſolum ob immutabilitatem phyſicam, & realem: ſed, quia alias divina aſſertio non permanſiſſet omni ex parte vera: nam, licet verum eſſet ſe habuiſſe propoſitum, cum diait, tamen ſimpliciter non fuiſſet verum illud fuiſſe futurum, quod ille dixit ſe facturum: quod repugnat primæ veritati, non ex ſpeciali aliqua obligatione inducta ex vi novæ promiſſionis diſtinctæ a propoſito, & aſſertione, ſed ex vi & perfectione ipſius primæ veritatis. Atque ita fit, ut in ſimplici divina aſſertione unita & ſimpliciſſima ratione conjuncta, & omni imperfectione ſemota inveniantur omnia, quæ in aſſertione humana, & promiſſione, tam ſimplici quam juramento firmata inveniuntur. At propterea divina aſſertio, quantumvis ſimplex, eminentiſſime eſt perfectiſſima promiſſio, & obligationem ex debito fidelitatis & veritatis inducit.

Diſcrimen inter aſſertionem Dei ſimplicem & noſtrā.

Differt enim multum inter hominem, & Deum, nam homo, ſi ſuæ aſſertioni non conjungat promiſſionem, non obligatur ex vi ſolius veritatis ad veram efficien-

dam

Google

dam ſuam aſſertionem pro futuro tempore, quia non eſt infallibilis, & immutabilis veritas; ſed ſatis eſt, quod humano modo verum dicat ſecundum præſentem ſtatum, & cauſam, ſeu propoſitum: ſi vero aſſertioni adjungat promiſſionem, jam virtus veritatis illum obligat, ut verum efficiat, quod dixit, factum cum dicto conforme præſtando. Quod ſi accedat juramentum, addetur obligatio, non jam ſolius veritatis, ſed religionis, propter reverentiam divini teſtimonii. At vero Deus, eo quod ſit prima, & infallibilis veritas, ex vi talis virtutis, ſeu attributi obligatur (ut noſtro more loquamur) efficere, ut perpetuo verum ſit, quod ſemel aſſeruit; quia alias multum caderet a veritate ſua, & infallibili auctoritate: & ideo abſque promiſſione, quæ intelligatur addi per voluntatem, ſeu per actum ratione diſtinctum, in ſola ſua aſſertione continet totam vim promiſſionis, & debitum ejuſdem rationis, ſeu proportionis, id eſt, ad eandem virtutem formaliter pertinens. Quamvis, ſicut virtutes omnes, ſeu perfectiones, etiam quæ in Deo formaliter inveniuntur, analogice nobis conveniunt comparatione Dei, ita & veritas, conſequenter etiam debitum, ac promiſſio.

29 Hac igitur ratione in ſimplici aſſertione divina continetur vera, ac perfecta ratio promiſſionis, ac debiti ex veritate, quæ eminenter continet obligationem debiti ex juramento, cum ibi divinum interveniat teſtimonium; non tamen illud ſpectat in Deo ipſo ad religionem, cum Deus ad ſe religionem aut reverentiam non habeat; ſed totum pertinet ad ſupremam ejus veritatem, quam ſuæ majeſtati, & auctoritati proportionatam ac ſemper adæquatam eſſe neceſſe eſt. Unde eleganter dixit Athanaſius in ſermon. de paſſ. & cruce Domini. *Deus per neminem jurat, qui enim poteſt, cum ſit Dominus, & conditor omnium? ſed ſi, quod res eſt, dicendum eſt, ipſius ſermo jusjurandum eſt, certa fide imbuens auditores, quoniam quæ promittit, & loquitur prorſus fient.* Et infra: *Ea, quæ loquitur Deus, ob firmitudinem, & immutabilitatem voluntatis ejus pro juramentis reputanda ſunt.* Et infra: *Non per veritatem jurat Deus, ſed quia, quæ vera ſunt, ſermone ſuo dicit, id hominibus ad fidem pro juramento eſt.* Et Chryſo. expoſit. in Pſalm. 109. *Deus* (inquit) *non jurat, ſed id dicit, quod omnino futurum eſt.* Qui Patres plane confirmant totam doctrinam poſitam de modo divinæ promiſſionis. Nec tamen negare intendunt, quin Deus aliquando loquatur in forma, ac modo jurantis: cum id Scriptura aperte doceat, ut ſupra vidimus: ſed docent illum non eſſe formalem actum juramenti, qualis in nobis eſt, quia non eſt actus religionis, nec eſt propter aliquem auctoritate majorem: unde neque addit firmitatem, neque obligationem ſimplici aſſertioni divinæ.

Debitum implendi beneficia, quæ Deus aſſerit ad fidelitatem ſpectat

30 Atque hinc etiam intelligi facile poteſt, quomodo hoc debitum ad fidelitatem Dei pertinere aſſeratur, ſicut enim in nobis veritas, & fidelitas ſtricte ſumpta idem ſunt, ita in Deo. Quia ergo hoc debitum ad veritatem pertinet, etiam ad fidelitatem ſpectat. Unde Paul. ad Hebræos 6. totam firmitatem divinorum promiſſorum in hoc ponit, quod Deus mentiri non poteſt. Et ad Rom. 3. *Nunquid incredulitas illorum fidem Dei evacuavit?* id eſt: fidelitatem, qua præſtatur id, quod promiſſum eſt, ut D. Thomas, Adamus, & alii adnotarunt: ſubdit autem Paulus: *Eſt autem Deus verax:* ideo ergo fidelitas evacuari non poteſt, quia Deus verax per eſſentiam eſt: fidelitas ergo Dei in ſuprema ejus veritate conſiſtit, ut etiam alia teſtimonia in probationem concluſionis adducta confirmant.

Nos eodem habitu fidei Theologicæ credimus divina dicta, & firmitatem promiſſorum Dei

31 Unde obiter intelligitur (& poteſt eſſe a poſteriori dictorum confirmatio) quomodo nos eodem habitu fidei credamus & veritatem dictorum omnium a Deo, & firmitatem ac certitudinem promiſſorum ejus. Quamvis enim ſperare promiſſa, non ſit munus intellectus, ſed voluntatis operantis per virtutem ſpei, credere tamen illa promiſſa infallibiliter eſſe implenda, ad intellectum pertinet. Dubitari autem poterat an pertineat hoc munus ad eandem virtutem fidei, qua credimus vera eſſe, quæ Deus dicit: quia aliud eſt dicere verum, aliud implere promiſſum: ergo etiam hoc, vel illud credere diverſum eſt. Sine dubio tamen dicendum eſt ejuſdem virtutis munus eſſe utrumque: nam uterque ille aſſenſus eſt Theologicus fundatus in auctoritate divina, non eſt autem in intellectu niſi una virtus Theologica, a qua poſſit oriri: quæ eſt fides. Ratio autem eſt clara ex dictis: quia illa duo, quæ diſtincta videntur materialiter tantum diſtincta ſunt, nam ratio aſſentiendi, utrique eadem eſt, ſcilicet divina veritas & fidelitas, quæ non ſunt duo attributa diſtincta in Deo, ſed unum & idem diverſis nominibus ſignificatum, vel ad ſummum ut adæquate, vel inadæquate conceptum: nam nomine veritatis ſignificari videtur adæquate ſecundum ſuam rationem formalem: nomine autem fidelitatis inadæquate, ſeu connotando peculiarem materiam ejus, quæ conſiſtit in promiſſis.

Veritas & fidelitas in Deo quam diſtinguantur.

Debitum fidelitatis ſine imperfectione Deo attribui.

32 PRæterea ſolvuntur ex dictis facile difficultates, ſeu rationes dubitandi ſuperius poſitæ. Nam in primis facile intelligitur quomodo hujus debitum nullam in Deo imperfectionem inferat: quia non oritur ex aliqua lege, vel præcepto, ſed ex illa naturali rectitudine, qua Deus ſumme verax: unde, ſicut Deum non poſſe mentiri non eſt ex præcepto, ſed ex natura ſumme recta tam in his, quæ ad intellectum, quam in his quæ ad voluntatem ſpectant, ita deficere non poſſe in promiſſis, ex eadem naturali perfectione provenit. Quapropter hæc neceſſitas non minuit, ſed auget potius intenſive (ut ſic dicam) libertatem divinam: quia hæc neceſſitas partim provenit ex immutabilitate divinæ voluntatis, quam oſtendimus pertinere potius ad perfectionem libertatis divinæ, quam illam minuere: partim ex illa neceſſitate quoad ſpecificationem, quam ſupra diximus habere voluntatem divinam in ordine ad id, quod rectum, & honeſtum eſt. Quanquam enim illa neceſſitas abſolute ſumpta non inducat neceſſitatem operationis, vel effectus, tamen ea hypotheſi libera ejuſdem voluntatis illam inducit, eo quod contra honeſtatem & rectitudinem eſſet cadere a veritate ſemel prolata. Et hæc eadem neceſſitas appellatur debitum juſtitiæ, ſeu honeſtatis, quanquam enim in iis, quæ omnino ac ſimpliciter neceſſaria ſunt, & naturalia, non cadat proprie morale debitum; in iis tamen, quæ ſolum ſunt neceſſaria ex ſuppoſitione libera cadere poteſt: quia talia, ſicut abſolute libera ſunt, ita & moraliter honeſta: unde proportionali ratione poſſunt eſſe ex morali honeſtate debita. Atque ob eandem rem, operari Deum ex hoc debito, vel ex hac neceſſitate, non eſt aliter operari, quam ſecundum conſilium voluntatis ſuæ: ita enim operatur, quia rectiſſimo ſuæ rationis dictamine judicat ad ſuam rectitudinem pertinere ut ſic operetur: quod eſt operari ſecundum conſilium: hoc autem conſilium, voluntatis eſt; id eſt, juxta beneplacitum voluntatis; tum quia ſecundum rationem ſupponit propoſitum voluntatis, a quo profecta eſt aſſertio promiſſoria: tum etiam, quia poteſt, noſtro more intelligendi, conſequi voluntas ſubſequens, approbans, & ratam habens promiſſionem, & immutabilem executionem ejus. Tandem ob eandem cauſam tale debitum non magis diminuit divinum dominium, quam immutabilitas voluntatis ejus, quæ, ut ſæpe dixi, ad perfectionem Dei, & omnium, quæ in Deo ſunt, maxime pertinet. Conſiderandum ergo eſt, omnia, quæ in Deo ſunt, æterna eſſe; & quantum ad ipſum ſpectant, ſimultanea, ut ſic dicam, & ſine ulla ſucceſſione, licet hanc in rebus creatis cauſent, ſeu efficiant. Atque hac ratione non ſolum libertas, quaſi in actu primo, ſecundum modum noſtrum concipiendi, ſed etiam uſus libertatis adæquatus ejus voluntati, æternus eſt: & ideo ejus libertas non conſiſtit in hoc quod poſt unam determinationem liberam poſſit aliam habere; ſed in una adæquata determinatione libera quaſi momentanea ſecundum menſuram & inſtans æternitatis. Idem ergo eſt in poteſtate dominandi, & uſu ejus: habet enim Deus ex æternitate hanc pleniſſimam poteſtatem,

Debitum fidelitatis non minuit divinam libertatem

Cum Deus ex fidelitatis debito operatur, ex conſilio voluntatis operatur

Debitum fidelitatis non diminuit perfectionem dominii divini

tem,

rem, ſed etiam adæquatum uſum ejus neceſſarium ex parte Dei ad temporalem uſum paſſivum creaturarum, in quibus invenitur mutatio, cum ille immutabilis, & ſemper idem, licet ſecundum reſpectus rationis, ſeu denominationes a creaturis ſumptas ſucceſſionem habere videatur. Hæc igitur firmitas, & totum debitum promiſſionis divinæ ſolum pertinent ad quendam uſum perfectum dominii ejus: ſicut ergo dominium non diminuitur per ſuum uſum, nec poteſtas per ſuum actum: ita hoc debitum non minuit divinum dominium, ſed oſtendit potius perfectionem ejus.

Sitne Deus debitor ſibi tantum, vel etiam homini.

33 SOlum ſupereſt alia difficultas expedienda, quam de comminatione attigimus, ut ſimul aliud dubiolum incidens reſolvamus: ſcilicet, an ex vi hujus debiti promiſſionis dici poſſit Deus debitor homini, vel ſolum abſolute debitor, ſeu (ut alii loquuntur) debitor ſibi. Hujuſmodi enim vox, ſeu verbum debendi juxta moralem uſum utramque ſignificationem cum proprietate habere videtur. Propriiſſime enim dicitur homo debere alteri honorem, reverentiam, &c. Et ſimiliter cum proprietate dicitur debere hominem moderate uti cibis, liberaliter rebus, veraciter verbis, quo debito nihil alteri debet, ſed abſolute virtuti, & etiam ſibi ipſi: quia debet ſuis verbis veritatem, actionibus moderationem, &c. Aliqui ergo formidant concedere Deum conſtitui debitorem homini, quia videtur hoc præter decentiam divinæ Majeſtatis. Quod videtur ſenſiſſe Aug. 1. Confeſſ. c. 4. dicens, *Reddis debita, nulli debens: donas debita, nihil perdens.* Quem imitatur D. Thom. 1. 2. qu. 111. ar. 1. ad 2. & 114. ar. 1. ad 3. ubi neque ex naturæ debito, neque ex ratione meriti ait Deum effici nobis debitorem, ſed ſibi ipſi; quia debitum eſt, ut ordinatio impleatur. Quod explicans 1. part. quæſt. 21. ar. 1. ad 3. inquit: *Dupliciter poteſt, attendi debitum in operatione divina, aut ſecundum quod aliquid debetur Deo, aut ſecundum quod aliquid debetur rei create. Et utroque modo debitum Deus reddit. Debitum enim eſt Deo, ut impleatur in rebus id, quod ejus Sapientia, & voluntas habet: & ſecundum hoc juſtitia Dei reſpicit decentiam ipſius, ſecundum quam reddit ſibi, quod ſibi debetur. Debitum etiam eſt alicui rei creatæ, quod habeat id, quod ad ipſam ordinatur. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipſe eſt debitor, quia ipſe ad alia non ordinatur, ſed potius alia ad ipſum.* Qui modus loquendi quantum ad præſens ſpectat, ſuſtineri facile poteſt: quia revera hoc debitum fidelitatis, cum magis reſpiciat honeſtatem operantis, quam jus, vel actionem alterius, non incommode dici poteſt magis eſſe debitum ipſiuſmet promiſſoris reſpectu ſui ipſius, & ſuarum actionum, quam alterius. Tamen, quia in alio genere debiti, quod ad juſtitiam pertinet, negari non poteſt, quin Deus ipſi homini aliquid debeat, ut infra oſtendam, etiam in præſenti non eſt cur talem modum loquendi formidemus; nam Sancti ſupra citati ita loquuntur, præſertim Cyprianus, dum de homine loquens ait: *Deum computat debitorem:* & Auguſt. dicens: *Debitor nobis factus eſt.* Et in humana promiſſione ita loquimur de debito, quod ex illa naſcitur.

Aliquorum loquendi modus.

Authoris ſententia.

34 Neque hoc dicit imperfectionem, ut facile poteſt intelligi. Nam D. Thom. 2. 2. quæſt. 109. artic. 2. virtutem veritatis dicit eſſe ad alterum, etiam ſecundum rationem debiti, ipſum, *non legalis* (inquit) *ſed moralis: in quantum ſcilicet ex honeſtate unus homo alteri debet veritatis manifeſtationem.* Et in ſolut. ad 1. ait virtutem veritatis aliquo modo attendere rationem debiti ad alterum, *quia cum homo ſit animal ſociale, naturaliter debet alteri id ſine quo humana ſocietas ſervari non poſſet.* Servata ergo proportione etiam veritas divina eſt aliquo modo ad alterum: nam, licet Deus ſit extra omnem ordinem, tamen, ſi vole cum aliis loqui, vel converſari, debet illis veritatem in dictis &, ſi ea, quæ dicit, contineant promiſſionem modo jam explicato, debet illis fidelitatem.

Dici Deū hominis debitorem ex fidelitate, non eſt Deo indignum.

Qui quidem reſpectus ad alterum, qui per hæc verba connotatur, ſupra abſolutam rationem debiti ſolum declarat hoc debitum tale eſſe, ut ad alterius utilitatem, vel aliqualem ſocietatem, aut convictum ordinetur: & ideo, prout Deo attribuitur, nullam imperfectionem includit, ſed potius nobis ſignificat libertatem, & benignitatem Dei erga homines. Neque inde fit, ut Deus ad homines ordinetur, ſed ſolum ut exteriora dicta, vel opera ſua ad bonum hominum ordinet, & quod liberam voluntatem ſuam determinet ad benefaciendum hominibus: quæ omnia veriſſima ſunt, & ſine ulla imperfectione. Quomodo autem D. Aug. & D. Thom. intelligendi ſint, in ſequenti puncto explicabimus.

Comminatio & promiſſio quomodo differant.

35 EX his ergo intelligitur facile differentia inter promiſſionem, & comminationem. Conveniunt, prout ad Deum pertinent, quod utraque ſit per ſolam affectionem Dei, vel abſolutam, vel conditionatam, ut recte probat objectio ſuperius facta. Unde, ſi generaliter loquamur de virtute veritatis ex utraque naſcitur obligatio verum faciendi, quod dictum eſt: ſeu ita faciendi, ſicut dictum eſt. Differunt tamen; primo, quia promiſſio reſpectu ejus, cui fit, frequentius & fere ſemper naſcitur ex voluntate quam Damaſc. & Chryſoſt. antecedentem vocarunt, id eſt, quam Deus ex ſe ſolo & ex ſua bonitate, & liberalitate habet; quia promiſſio oritur ex affectu benefaciendi ei, cui fit: ſicut inter homines, dum unus alteri promittit ordinat quid ipſe pro alio facere debeat: & cum homo promittit Deo, ordinat quid pro Deo facere debeat, non per modum beneficii, ſed per modum cultus, & honoris, ut notavit D. Thom. 2. 2. q. 88. ar. 1. Sic ergo e converſo, cum Deus promittit, ordinat, & ſtatuit, quid in bonum hominis facere debeat, quod ex ipſomet, & ex ejus bonitate naſcitur. At vero comminatio, licet reſpectu totius univerſi etiam oriatur ex voluntate antecedente, ſcilicet ex illa qua vult bonum regimen, & diſpoſitionem ipſius univerſi, tamen reſpectu ejus, cui fit comminatio, oritur ex voluntate antecedente: id eſt orta aliquo modo ex ipſo homine, ſeu fundata in ejus malitia, & debito, quod ſupponit præſertim ut ſit abſoluta, vel ut conditionata tranſeat in abſolutam.

In quo conveniunt comminatio, & promiſſio, & in quo differt comminatio a promiſſione.

36 Ex hinc fit, ut comminatio, proprie loquendo, nunquam ſit pura, & ſimplex, ſed ex cauſa vel ſub conditione aliqua ex parte hominis requiſita: quod ſecus eſt in promiſſione, de qua hactenus locuti ſumus: ac propterea non recte comparatur comminatio cum promiſſione abſoluta, ſed cum illa quæ conditionem, & pactum includit, de qua ſtatim dicturi ſumus. Tamen, cum quacunque comparetur, colligitur facile altera differentia, quam promiſſionis debitum refertur ad eum, cui fit promiſſio, tanquam commodum, & beneficium ejus (loquimur enim de Deo reſpectu hominum) & ideo per promiſſionem ſeu aſſertionem de præſtando beneficio dicitur Deus fieri debitor ei, cui promittit: at vero per comminationem non fit Deus debitor ei, cui comminatur: quia comminatio, ut talis eſt, non ordinatur ad commodum ejus, & ideo aſſertio de pœna infligenda non habet rationem promiſſionis reſpectu ejus, ad quem pertinet: reſpectu tamen boni communis fortaſſe dici poſſet habere rationem promiſſionis, & conſtituere Deum debitorem ſecundum quandam rationem juſtitiæ legalis, vel ſaltem ſecundum rationem fidelitatis, ut ex ſequenti dubio magis conſtabit.

Secunda differentia inter promiſſionem & comminationem.

Deus ex vi comminationis, ex quali debito, conſtituatur.

Debitum juſtitiæ cadere in divinam voluntatem.

37 ULtimo dicendum eſt non repugnare divinæ libertati, ut Dei voluntas interdum omnino determinetur ad aliquid agendum ex debito juſtitiæ, ſuppoſita priori voluntate conditionata, ſeu pacto voluntario. Hanc veritatem tractavi late in 1. tomo 3. part. diſp. 4. & ideo hoc loco breviter illam declarabo, & confirmabo, & principia ad expediendas difficulta-

Deus non ſolū ex ſuppoſita promiſſione debere poteſt ex juſtitia.

tes

tes omnes circa illam occurrentes inſinuabo. Primum igitur ſtatuendum eſt hujuſmodi debitum non poſſe habere locum in voluntate divina, niſi ſuppoſita promiſſione, ſeu pacto. Quod eſt per ſe notum, nam, cum Deus ſit ſupremus Dominus omnium, quomodo poteſt ex juſtitia obligari, niſi obligatio ex ipſo naſcatur? non poteſt autem naſci niſi medio illo pacto ſeu promiſſione: nullus enim alius modus excogitari poteſt. Item, quia Deus creaturis non indiget: &, ſi abſolute conſiderentur voluntas, & poteſtas ejus, ſicut libere eas condidit, ita ſine ulla injuſtitia potuiſſet non condere: & poſtquam conditæ ſunt, potuiſſet illas in nihilum redigere, vel majori, aut minori perfectione afficere, aut privare: ergo ex ipſis creaturis præciſe ſpectatis non poteſt in Deo oriri proprium debitum juſtitiæ, niſi ex ipſo Deo, vel ex promiſſione ejus oriatur. Et hoc præcipue intenderunt Auguſtinus, & Divus Thomas, cum dixerunt, Deum non eſſe debitorem aliis, ſed ſibi: conſiderarunt enim primam radicem illius debiti, quæ non poteſt eſſe niſi Deus ipſe, media promiſſione.

Explicatur D. Auguſt. & D. Thom.

38 Dices, Eſto hoc verum ſit, nullum eſſam creatura: ſupponendo tamen, ſuppoſito eſſe ab ipſo Deo collato, unicuique creaturæ debentur proprietates, virtutes & concurſus conſentanei unicuique creaturæ: hoc autem debitum ad juſtitiam pertinet; hoc eſt ad debitam diſtributionem. Unde Diony. capite 6. de divinis nominibus dixit, in hoc oſtendi divinam juſtitiam, *quod omnibus tribuit propria ſecundum uniuſcuiuſque exiſtentium dignitatem: uniuſcuiuſque naturam in proprio ſalvat ordine & virtute.* Et hanc juſtitiam diſtributivam appellavit D. Tho. 1. par. q. 21. ar. 1. quæ tamen non ſupponit promiſſionem, ſed ſolam voluntatem creandi res. Maxime autem procedit hæc ratio in Chriſto Domino, ut eſt homo, nam ſuppoſito loco Incarnationis myſterio, & ſecluſa omni alia promiſſione, non poterat Deus denegare illi homini auxilia bene operandi; & illi bene operanti non poterat præmium denegare.

Objectio

39 Ad principalem difficultatem reſpondetur, hanc appellari juſtitiam propter formam & ordinem juſtitiæ, quantum ad æqualitatem proportionis, quæ in ea ſervatur, non propter juſtitiæ debitum proprium, quia illa potius eſt quædam indigentia creaturæ, cui non tenetur Deus ex juſtitia ſubvenire. Nam ut argumentatur Durandus, & recte quoad hanc partem; qui aliquod bonum gratis confert, non propterea conſtituitur debitor dandi aliud, etiamſi alter illo indigeat. Unde poſſet Deus non ſolum abſque injuſtitia, ſed etiam abſque aliquo defectu, qui contra rationem ſit, denegare cuilibet creaturæ omnes has proprietates, & concurſus, & ſimilia: quia eſt ſupremus Dominus, & nihil eſt quod Deum obliget, vel ſimpliciter impediat, ne id faciat; ſed ad ſummum eſt decentia quædam, ut, poſtquam Deus voluit creaturas condere, ordinate illas diſponat, atque ita gubernet, ut in ſua pulchritudine & convenienti ſtatu perſeverent: & ideo Div. Thomas dict. qu. 21. ar. 1. ad 3. & 2. cont. Gent. cap. 28. & 29. hanc vocavit juſtitiam non debiti, ſed condecentiæ divinæ bonitatis; ſumpſitque ex Anſelmo in Proſol. cap. 10. dicente ad Deum. *Juſtus es, non quia reddis debitum, ſed quia facis, quod decet te ſumme bonum.* Nos autem loquimur de propria juſtitia debiti.

Solvitur

40 Idemque, ſervata proportione dicendum eſt in illo exemplo de Chriſto Domino. Non obſtante enim unione illius humanitatis ad Verbum potuiſſet Deus illi denegare quælibet dona creata, & auxilia, vel concurſus ad operandum: & ſimiliter, ſuppoſita quacunque operatione, poſſet illi non dare præmium viſum abſque injuſtitia, vel alia deformitate alicui virtuti repugnante. Ex eodem principio, quod Deus cum ſit ſupremus Dominus, ſi ſuis verbis, aut promiſſione non aſtringitur, non eſt unde obligetur proprie ac rigoroſe. Solum non poſſet Deus, ſuppoſito illo myſterio incarnationis negare humanitati & voluntati creatæ Chriſti regimen illud neceſſarium, ut peccare non poſſet: neque poſſet illi dare concurſum ad actum rationi contrarium: id tamen non ex debito juſtitiæ, ſed ex honeſtate, & rectitudine ſibi intrinſeca. De quo alias.

Quæ dona creata poſſet Deus non dare Chriſto Domino

Impeccabilitatem quo debito dare debuiſſet Chriſto Deus

41 Debitum ergo juſtitiæ in Deo neceſſario ſupponit promiſſionem. Quæ quidem promiſſio, ſi ſimplex abſolutaque ſit, non poteſt ad debitum juſtitiæ ſufficere, ut ex dictis in priori puncto conſtat. Requiritur ergo promiſſio ſub conditione tali; quæ, ſcilicet, ad impleatur ab eo, cui ſit promiſſio, poſſit jus juſtitiæ fundare; quæ propterea pacti nomine merito ſignificatur, quia includit quaſi conventionem ex parte utriuſque extremi: qualis ſignificatur in illa parabola vineæ Matth. 20. ubi Pater familias, *conventione facta cum operariis ex denario diurno, miſit illos in vineam ſuam.* Ex quo loco manifeſte conſtat intervenire hoc genus promiſſionis Dei ad homines: quæ illis etiam verbis ſignificatur: *Ite & vos in vineam meam, & quod juſtum fuerit dabo vobis.* Ubi illa promiſſio ſit per modum ſtipendii, & mercedis labori debitæ. Per modum autem bravii, ſeu premii in certamine propoſiti explicatur a Paulo 1. ad Corinth. 9. & ad Philip. 3. Igitur quod Deus hujuſmodi promiſſiones hominibus faciat, dubitari non poteſt: ſunt enim frequentiſſimæ in Scriptura, ut Matth. 19. *Qui reliquerit patrem, &c. centuplum accipiet*, & vitam æternam poſſidebit: & 1. ad Timoth. 4. *Pietas ad omnia utilis eſt, promiſſionem habens vitæ, quæ nunc eſt, pariter & futuræ:* & Jacob. 1. *Accipiet coronam vitæ, quam repromiſit Deus diligentibus ſe.* Unde dicitur Sap. 5. *Juſti autem in perpetuum vivent, & apud Dominum eſt merces eorum*, & 1. ad Cor. 3. *Unuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundum ſuum laborem.* Matth. 16. *Filius hominis venturus eſt in gloria Patris ſui cum Angelis ſuis, & tunc reddet unicuique ſecundum opera ſua.* Et Apocal. ultim. *Ecce venio cito, & merces mea mecum eſt, reddere unicuique ſecundum opera ſua.*

Promiſſio debitum juſtitiæ Deo inducens qualis eſſe debeat Matth.

Implens conditionem in promiſſione impoſitam juſtitia jus ſibi acquirit.

42 SUpereſt ut oſtendamus, ex hac promiſſione, expleta conditione oriri tale juſtitiæ debitum, quod ſub ea ratione omnino determinet voluntatem divinam ad id præſtandum, quod promiſit. Id autem probari poteſt primo ex eiſdem Scripturæ verbis; nam ad hoc ſignificandum utitur vocibus includentibus, ſeu indicantibus debitum juſtitiæ, quale eſt nomen mercedis, quæ vox nunquam gratuitum donum, ſed juſtum laboris ſtipendium ſignificat juxta illud Pauli ad Rom. *Ei, qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum.* Item expreſſius utitur voce *coronæ juſtitiæ* 2. ad Timoth. 5. *Repoſita eſt mihi corona juſtitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die juſtus judex.* *Et corona vitæ* appellatur Jacob 1. & Apocal. 2. & eandem vim habet nomen *bravii*, 1. ad Cor. 9. Reſponderi poteſt illud promiſſum his vocibus appellari, quia in ea reddendo ſervat Deus proportionem ad opera, & eorum valorem ac dignitatem reſpicit: non tamen quia ex debito juſtitiæ illud reddat, ſed ſolius fidelitatis, quia ita promiſit, & ſub ea conditione.

43 Sed contra eſt primo proprietas verborum *mercedis, & juſtitiæ*, quæ in rigore debitum juſtitiæ requirunt. Præſertim, quia ipſa Scriptura declarat talem eſſe hanc juſtitiam, quod ſi illam Deus non ſervaret, foret injuſtus, ut ad Heb. 6. *Non eſt injuſtus Deus, ut obliviſcatur operis veſtri.* Unde Auguſt. lib. 5. cont. Julia. auſus eſt dicere: *Deus ipſe (quod abſit) erit injuſtus ſi ad ejus regnum verus non admittitur juſtus*, & de natur. & grat. c. 2. *Non eſt* (inquit) *injuſtus Deus, qui juſtos fraudet mercede juſtitiæ.* Et hoc etiam ſignificat Scriptura, quando redditionem hujus debiti, ſeu promiſſi explicat per modum juſti judicii 2. ad Timoth. 1. *Certus ſum, quia potens eſt depoſitum meum ſervare in illum diem juſtus judex.* Ac etiam cap. 4. *Quam reddet mihi Dominus in illa die juſtus judex.* Denique Matth. 25. finale judicium ſub hac forma deſcribitur. Unde eſt illa ſententia Paulin. in epiſt. ad Victric. *Tuarum tibi præmia ſe debere virtutum juſtus judex agnoſcit.* Propterea ad explicandum hoc debitum

tum ait Scriptura Deum in hac juſta redditione mercedis non eſſe perſonarum acceptatorem: ad Rom. 2. Ad Gal. 2. & 1. Petri 1. quod vitium juſtitiæ opponitur, & in judiciis injuſtis locum habet, ut explicat D. Tho. 2. 2. qu. 63. art. 1. & 4. Poteſt tamen aliquis hæc etiam explicare de debito ſolius fidelitatis, quæ, quatenus pars quædam potentialis juſtitiæ, ſolet interdum juſtitia vocari: & ita opus ejus dicitur late opus juſtitiæ, & proportionali ratione ex contrario opere dicetur quis injuſtus. Verumtamen, cum Scriptura ſacra tot locis quæ plurima certe ſunt, variis vocibus, ac loquendi modis utatur, quæ in proprietate intellecta veram ac propriam juſtitiam continent, non eſt cur ad metaphoricos, & improprios ſenſus recurramus, cum neceſſarii non ſint, neque conſideratis omnibus circumſtantiis teſtimoniorum poſſint ſatisfacere.

Occurritur evaſioni.

44 Quod tandem hac ratione declaro fundata in teſtimoniis Pauli, & Concilii Tridentini, quæ apud me efficax ſatis eſt: nam debitum promiſſionis ſimplicis, quæ ſola veritate ſeu fidelitate promittentis nititur, non excludit, quin donum ſic datum ſit ſimpliciter gratuitum: ſed hoc debitum juſtitiæ, quod oritur ex hac promiſſione, quæ continet pactum, conditione expleta, efficit ut tale donum ſic redditum, non ſit gratuitum in ſe ac formaliter, & quatenus ſic redditum: ergo tale debitum alterius rationis eſt a debito fidelitatis, quod non poteſt eſſe niſi debitum juſtitiæ.

Ratione roboratur noſtra aſſertio.

Major conſtat; tum ratione, quia, ſi ipſa promiſſio omnino liberalis eſt, & ex illa non oritur obligatio juſtitiæ, nihil intervenit quod gratiam & liberalitatem excludat ab illius executione: tum etiam exemplis. Quis enim dicat, quando nobis Deus dedit Filium ſuum, non ex gratia, & liberalitate donaſſe, eo quod illum prius nobis promiſerat? Item Deus promittit hæreditatem juſtis, quæ promiſſio præciſe ſumpta non excludit rationem gratiæ: ſub qua conſideratione, ut ſtatim dicam, ipſa vita æterna dicitur gratia, juxta probabilem expoſitionem. Quinimmo addo etiam promiſſionem ſub conditione alicujus operis requiſiti ſolum ex quadam decentia, vel diſpoſitione, & non quia in eo inveniatur, ac conſideretur valor, quem moraliter habere poteſt reſpectu alterius mercedis, vel præmii, non excludere, quin collatio doni promiſſi, etiam tali conditione poſita ſit ſimpliciter liberalis, ita ut donum ſit gratuitum: quia tale opus non eſt ſufficiens ad fundandam juſtitiam: ideo non excludit gratiam.

Collatio doni gratis promiſſi liberaliseſt.

45 Duplex de hac re habemus in Scriptura exemplum. Primum eſt de promiſſione remiſſionis peccati, & primæ gratiæ facta peccatoribus ſub ea conditione. Si veram pœnitentiam agant; quæ paſſim in Scripturis habetur: & tamen illa non obſtante, certiſſimum eſt & remiſſionem peccati, & infuſionem primæ gratiæ eſſe ſimpliciter gratiam, id eſt, gratuitum donum. Quod autem quidam ajant illam promiſſionem gratiæ, quæ fit peccatori, ſi pœnitentiam agat, non eſſe propriam promiſſionem vel pactum, ſed aſſertionem rei certo futuræ, ut homo ſecurus reddatur veniæ obtinendæ, ſi pœnitentiam egerit. Hoc (inquam) ſtare non poteſt cum ſuperius dictis: nulla enim promiſſio divina aliud eſt, quam aſſertio rei futuræ, non cujuſcunque, ſed quæ ſit beneficium ab ipſo Deo præſtandum: quæ aſſertio interdum eſt abſoluta, interdum ſub conditione: &, ſive ſit pactum, ſive non, nunquam aliter a Deo fit, quam explicando definitam voluntatem ſuam, vel abſolutam, vel ſub tali conditione. Igitur ex hac parte, ſeu ex modo promittendi non conſtituo differentiam inter has promiſſiones conditionatas, ſed ex parte operis ſub conditione requiſiti.

Exemplis illuſtratur.

46 Aliud exemplum eſt de promiſſione, quæ fit homini pœnitenti ſub præciſa conditione orationis factæ cum debitis circumſtantiis, ſecluſa ratione meriti, vel alterius valoris ex parte petentis: nam hæc etiam promiſſio, & executio ejus tota nititur in miſericordia, & non in juſtitia, & ideo non excluditur a toto illo opere, & beneficio ratio gratuiti, & liberalis doni. Quod diſcrimen inveniet in Scripturis, qui attente eas legerit: nam in hujuſmodi promiſſionibus, & donis, quæ ab illa proficiſcuntur, ſemper Scriptura loquitur per modum gratiæ & miſericordiæ: & hæc redditur tanquam propria ratio talis operis, ut in remiſſione peccati. *Quia Deus benignus & miſericors eſt*. Joel. 2. & ideo Paulus ad Rom. 4. ita declarat illud Pſalm. 31. *Beati quorum remiſſæ ſunt iniquitates, & quorum tecta ſunt peccata*: &, *Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum*, ſcilicet, quia tali homini Deus accepto fert juſtitiam ſine operibus. Similiter dicitur Deus exaudire orationem, quia Pater, & bonus eſt, juxta illud Matth. 7. *Si vos, cum ſitis mali, noſtis bona data dare filiis veſtris, quanto magis Pater veſter cæleſtis dabit ſpiritum bonum petentibus ſe*. Et ideo Jac. 1. *Si quis indiget, poſtulet a Deo, qui dat omnibus affluenter*, indicans eſſe opus liberalitatis: & ideo aiebat David Pſal. 65. *Benedictus Deus, qui non amovit deprecationem meam, & miſericordiam ſuam a me*: ac ſi diceret: ideo non avertit miſericordiam ſuam a me, quia non repulit orationem meam a ſe. Hujuſmodi ergo genus promiſſionis non excludit abſolutam gratiam & liberalitatem.

Executio promiſſionis factæ orationi omnino liberalis eſt & gratuita.

47 Supereſt probanda minor propoſitio in principali ratione aſſumpta; ſcilicet, aliud genus promiſſionis excludere rationem gratiæ, quia continet pactum, & conventionem ad juſtitiam pertinentem. Hoc autem præcipue probatur ex Paulo ad Roman. 4. dicente: *Ei, qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum*. Quibus verbis generalem conſtituit regulam, mercedem ex operibus excludere a tali mercede veram rationem gratiæ, & gratuiti doni. Et rationem indicat; quia debitum excludit, quod neceſſe eſt intelligi de vero debito juſtitiæ: quia aliud debitum ex ſola fidelitate non excludit gratiam: ut oſtenſum eſt.

48 Dices: eſto hoc verum ſit; Paulum tamen non aſſerere aliquod donum Dei ita dari ex debito operum, ut non detur ex mera gratia & liberalitate ex parte Dei: imo potius videri Paulum hujuſmodi debitum excludere. Reſpondetur excludere quidem hoc debitum ab operibus noſtris, quatenus per ſolam naturam fieri poſſunt, vel quatenus ad legem mere naturalem, vel ſcriptam ſpectabant: non vero quatenus talia ſunt, qualia a Deo exiguntur, ut ſint præmio digna: id eſt, ex fide viva, & gratia procedentia. Nam quod hoc modo poſſit homo operari digne coram Deo, & ex operibus mercedem obtinere, alia Scripturæ teſtimonia docent. Etenim de eodem Abraham ait Jacob. cap. 2. *Nonne ex operibus juſtificatus eſt?* & ad Rom. 2. ait Paulus, Deum redditurum unicuique ſecundum opera ſua. Et 1. ad Corinth. 3. *Unuſquiſque mercedem accipiet ſecundum ſuum laborem*. Et alia loca ſuperius adducta plane convincunt eſſe apud Deum mercedem debitam ex operibus in ea proprietate & rigore, qua Paulus illam ſumpſit, cum ad Roman. 4. dixit: *Ei, qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum*.

Objectio diſſolvitur.

49 Quam doctrinam aperte confirmat Concilium Tridentinum ſeſſione ſexta cap. decimo ſexto dictam duplicem promiſſionum aperte diſtinguens, dum ait: *Bene operantibus uſque in finem proponenda eſt vita æterna: & tanquam gratia filiis Dei per Chriſtum Jeſum miſericorditer promiſſa, & tanquam merces ex ipſius Dei promiſſione bonis eorum operibus, & meritis fideliter reddenda*. Ubi illa particula *fideliter* non excludit rationem juſtitiæ, ſed ſumitur prout generalis eſt omni promiſſioni. Unde ſtatim ſubdit idem Concilium: *Hæc eſt enim illa corona juſtitiæ, quam poſt ſuum certamen & curſum repoſitam ſibi ajebat Apoſtolus a juſto judice ſibi reddendam*. Et ideo conſulto dixit Concilium illam coronam, ſeu mercedem reddi ipſis bonis operibus, & meritis: nec potuit clarius ſignificare talem mercedem eſſe ejus, qui operatur, & quia operatur: qualis eſt illa, de qua loquitur Paulus ad Roman. 4. Eſt ergo illa merces, ut talis eſt ſic debita, ſicut neceſſe eſt, ut ejus donatio pura gratia, aut liberalitas exiſtimanda non ſit. Quod egregie confirmari poteſt ex capite 8. ejuſdem Concilii in eadem ſeſs. ubi docet, ideo Paulum

Noſtra ultima aſſertio Concilii Tridentini teſtimonio fulcitur.

dicere

dicere hominem gratis juſtificari: quia nihil eorum quæ juſtificationem præcedunt, ſive fides, ſive opera, ipſam juſtificationis gratiam promeretur: *Si enim gratia eſt* (ait idem Concilium) *jam non ex operibus: alioquin, ut idem Apoſtolus inquit: Gratia jam non eſt gratia.* Non potuit ſane Concilium clarioribus verbis doctrinam & expoſitionem datam confirmare.

50 Atque hinc tandem facile oſtendi poteſt conſequentia principalis rationis; nam, cum hæc duo debita ſimplicis promiſſionis, vel pacti divini, tam diverſos effectus habeant, ut unum non repugnet gratiæ in ratione gratiæ, id eſt, gratuiti doni, aliud vero ſufficienter illi repugnet, ut declaratum eſt; neceſſe eſt ut ipſa debita inter ſe comparata diverſarum rationum ſint: non enim poteſt illa varietas aliunde provenire. Ex quo etiam manifeſtum eſſe videtur ex genere ſuo, ſeu ea ratione ſua formali majus eſſe debitum fundatum in opere condigno ex ſuppoſitione pacti, ſeu promiſſionis conditionatæ ſub tali opere, quam debitum ex nuda promiſſione, quando quidem illud excludit rationem gratiæ: hoc vero minime. Debitum enim & gratia repugnare videntur ſecundum quandam proportionem, ita, ut quantum intercedit debiti, tantum gratiæ minuatur: quando ergo debitum non excludit abſolutam rationem gratiæ, ſignum eſt eſſe debitum ſecundum quadam comparatione alterius, quia rationem gratiæ ſimpliciter excludit.

Debitum ex opere condigno ſuppoſito pacto majus eſt quam ortum ex pura promiſſione.

51 Atque hinc tandem concluditur, hoc debitum eſſe juſtitiæ proprie dictæ & ſpecialis: quia eſt debitum alterius rationis a debito fidelitatis, & majus illo: & non eſt debitum religionis aut gratitudinis, vel alterius hujuſmodi virtutis: nam hæc in Deo locum non habent, ut ſupra declaratum eſt: ergo non poteſt eſſe niſi juſtitiæ; nullum enim aliud excogitari poteſt. Nec difficultatem expedit quorundam reſponſio; qui dicunt, eſſe quidem hoc debitum juſtitiæ proprie ſumptæ, & non tantum metaphorice, ut Scriptura aperte clamat: nihilominus non eſſe debitum juſtitiæ ſpecialis, ſed generalis, ſeu communiter dictæ; ſicut Ariſtot. quinto Ethic. cap. 1. & 2. dixit omnem virtutem ſecundum quandam communem rationem eſſe juſtitiam, quia æqualitatem quandam, ac debitam proportionem in propria materia ſervant.

Debitum ortum ex promiſſione ſub conditione condigni operis, juſtitiæ proprie dictæ debitum eſt. Aliquorum fuga præcluditur.

Hæc enim reſponſio punctum difficultatis non attingit: nam, licet in Deo non ſit pluralitas virtutum ſecundum diſtinctionem, quæ in re actu ſit; eo tamen modo, quo in illo diſtinguimus plura attributa, diſtinguimus etiam plures virtutes, quæ ſuos actus proprios habent, & propria objecta formalia ratione diſtincta. Sic igitur reddere hoc debitum ſecundum propriam rationem non poteſt eſſe actus juſtitiæ generaliter ſumptæ, id eſt omnis virtutis; ſed alicujus attributi ſpecialis, quia ſub ea ratione non eſt actus liberalitatis, nec miſericordiæ, nec ſolius fidelitatis, ut oſtenſum eſt: ergo eſt actus alterius attributi ratione diſtincti ab omnibus his; quod non poteſt eſſe niſi juſtitia: ergo eſt ſpecialis juſtitia, non quæcunque, ſed divina. Item eſt ibi ſpeciale debitum habens ſpecialem rationem honeſtatis: ergo juſtitia, quæ illud reſpicit, eſt ſpecialis quædam juſtitia. De qua videtur locutus Paulinus in dicta ep. ad Victri. dicens. *Tuarum tibi præmia ſe debere virtutum judex juſtus agnoſcet.* Et Bernar. in lib. de grat. & lib. arb. circa finem ubi tractans illud 2. ad Timoth. 1. *Scio, cui, credidi, & certus ſum, quia potens eſt depoſitum meum ſervare in illum diem juſtus judex*, inquit, *Dei promiſſum appellat ſuum depoſitum: promiſſum quidem ex miſericordia: ſed jam ex juſtitia perſolvendum: juſtum quippe eſt, ut reddat, quod debet.* Subdit vero deinde, hanc juſtitiam eſſe promiſſionem ipſam Dei; de qua vero promiſſione, & quo ſenſu loquatur, ſtatim declarat, dicens: *Cujus tamen ſua juſtitia ipſum* (id eſt Paulum) Deus voluit habere conſortem, ut & coronæ faceret promeritorem; id eſt, talem voluit eſſe promiſſionem, quæ opus aliquod ex parte hominis requireret, in quo poſſet tale jus juſtitiæ fundari.

53 Et hæc eſt propria ratio, in qua differt hæc juſtitia a fidelitate, & debitum unius a debito alterius; quia per ſimplicem promiſſionem non acquirit homo aliquod jus proprium ad rem promiſſam: & ideo debitum ſemper fundatur in ſola veritate, & honeſtate promittentis: at vero, quando promiſſio eſt ſub conditione proportionati operis, per ipſum opus habens condignitatem & valorem, acquirit homo jus ad rem promiſſam, quod eſt illius ita proprium & intrinſecum, ut verum ſit dicere ratione talis operis deberi tale promiſſum; quod jam eſt quodammodo factum ipſius operantis ratione juris acquiſiti. Quod ponderant Sancti in illis verbis Chriſti, Matth. 5. *Gaudete, & exultate, quoniam merces veſtra copioſa eſt in cælis*; &: *Beati, qui perſecutionem patiuntur propter juſtitiam, quoniam ipſorum eſt regnum cælorum*: ſtatim enim incipit eſſe illorum, ſi non poſſeſſione, ſaltem jure. Et ideo Paulus ſuum depoſitum appellavit; ut ſupra cum Bernardo notavimus.

54 Imo plus addidiſſe videtur Baſilius oratione in init. Prov. dicens: *Omnes, qui vitam Evangelicam incedimus, mercatores ſumus, per opera mandatorum nobis poſſeſſionem cæleſtem comparantes.* Et hoc ipſum ſignificare voluit Hieronymus, cum exponens verba illa Matth. 20. *Non eſt meum dare vobis, ſed quibus paratum eſt a Patre meo: ſic* (inquit) *intelligendum eſt, Regnum cælorum non eſt dantis, ſed accipientis.* Admirabilis quidem exaggeratio ad rem explicandam: non enim poteſt regnum cęlorum non eſſe dantis, cum ſemper Deus ſit, & maneat ſupremus Dominus eorum, quæ donat, vel promittit, ut tamen intelligamus, non obſtante hoc dominio, jus regni cęlorum ita obtineri a juſtis, ut non poſſint illo privari, ſalva juſtitia; dixit Hieronymus, jam non eſſe dantis, ſed accipientis. Quod verbis ſequentibus declarat. *Non eſt enim acceptio perſonarum apud Deum; ſed, qui talem ſe præbuerit, ut regno cælorum dignus fiat, hic accipiet, quod non perſonæ, ſed vitæ paratum eſt.* Et in eodem ſenſu declarat illa verba Chryſ. homil. 66. *Num igitur* (inquit) *quaſi non potentem illum id facere condemnabimus? Nequaquam: ſed juſtitiam ejus admirabimur: & quoniam non perſonam, ſed rem reſpicit, laudabimus*: quod ibi & in ſequenti homil. late proſequitur; & eleganter homil. in Pſal. 71. circa id: *Orietur in diebus ejus juſtitia. Quæ juſtitia* (inquit) *pietati conjuncta, tolerantiæ conglutinata appenditur tibi vita æterna: & fit juſtitia, ut, in qua menſura menſi fuerimus, remetiatur nobis.* Et ſimilia ſunt multa in Sanctis Patribus, præſertim cum loquuntur de meritis juſtorum: nam in illius ſolis hoc genus debiti, & juſtitiæ reperitur,

Vide Amb. ſerm 7. in Pſ. 118. & Chryſ. homil. 5. in Matth.

Deus præmia ex juſtitia reddens, ſecundum conſilium voluntatis ſuæ operatur.

51 HIC vero ſtatim occurrunt plures difficultates, quas nunc non proſequar, ne prolixior ſim, & quia in citato loco fere omnes tractavi. Solum ut noſtro themati ſatisfaciam, explicabo breviter, cum Deus reddit hoc debitum, etiam operari ſecundum conſilium voluntatis ſuæ. Eſt enim in Deo tanquam in ſupremo principe non tantum (ut ſic dicam) conſilium gratiæ, ſed etiam juſtitiæ: nam utrumque ſpectat; tum ad principis magnificentiam; tum ad exactam ſubditorum providentiam: & ſecundum utrumque conſilium Deus operatur ex beneplacito voluntatis ſuæ: tum quia nihil ex alterutro conſilio operatur, aut exequitur, niſi quod libera voluntate acceptat: tum etiam, quia opus utriuſque conſilii habet originem ab ipſa voluntate omnino libera, & gratuita, quamvis in hoc ſit nulla differentia, quia in conſilio gratiæ opus, ſeu beneficium ab illo procedens, habet non ſolum primam originem, ſed etiam proximam in gratuita voluntate Dei, quæ eſt tota ratio, & cauſa talis beneficii: opus autem procedens a conſilio juſtitiæ, habet quidem primam originem in gratuita voluntate, tum promittendi ſub conditione operis, tum etiam dandi gratiam, & vires, quibus conditio poſſit expleri: proxime vero & mediate

jam

jam fundatur in ratione debiti, & conſequenter non meram voluntatem, ſed aliquam etiam neceſſitatem habet: quæ tamen non eſt abſoluta, ſed ex ſuppoſitione liberæ, & gratuitæ voluntatis: & ideo non excludit, quin ſemper opus ſit ſecundum conſilium voluntatis Dei. Atque ita fit, ut conſilium juſtitiæ ſupponat, & derivetur a conſilio gratiæ, ſi noſtro modo loquamur. Et hoc eſt, quod dicebat Auguſt. lib. de grat. & lib. arb. *Cui redderet coronam juſtitiæ juſtus judex, ſi non donaſſet gratiam miſericors pater? Et, quomodo eſſet iſta corona juſtitiæ, niſi præceſſiſſet gratia, quæ juſtificat impium? Quomodo iſta debita redderentur, niſi prius illa gratuita donarentur?* Et hoc eſt etiam quod ſcripſit Cœleſt. Papa in ep. ad Epiſc. Gall. cap. 12. *Tanta erga omnes homines eſt bonitas Dei, ut noſtra voluerit eſſe merita, quæ ſunt ipſius dona: atque pro his, quæ largitus eſt, æterna præmia ſit donaturus.*

Durandi ſcrupulos expungit.

56 Non eſt autem hoc ita intelligendum, ut videtur intellexiſſe, & objeciſſe Durandus, ac ſi nos nihil haberemus in hujuſmodi donis Dei, in quo poſſit ratio juſtitiæ fundari: nam, licet meritoria opera principaliter ſint dona Dei, quoad initium quidem omnino, quoad conſummationem vero principaliter: tamen quoad cooperationem & uſum liberum, ſunt noſtra, & nos ſumus illorum domini: & hoc ſatis eſt, ut per illa poſſimus jus juſtitiæ acquirere. Et hoc eſt quod ajebat Hilarius can. 6. in Matth. *De noſtro eſt beata illa æternitas promerenda: præſtandumque eſt aliquid ex proprio:* & Hieronymus lib. 2. contra Jovinianum ad finem: *Noſtri laboris eſt pro diverſitate virtutum diverſa nobis præmia præparare.* Ac denique Concil. Arauſic. II. cap. 18. *Debetur merces bonis operibus, ſi fiant, ſed gratia Dei, quæ non debetur præcedit, ut fiant.* Quam ſententiam ſæpe habet Auguſtinus, ut videre licet in Enchirid. capite 106. & 107. & de correct. & gratia capite 13. & aliis locis.

Duplex in Deo juſtitiæ conſilium.

OPortet tamen hoc ipſum conſilium juſtitiæ diſtinguere: aliud eſt enim conſilium vindicativæ juſtitiæ, aliud beneſactivæ (ut ſic dicam) ſeu reddentis præmia juxta promiſſionem & conventionem factam: utraque enim juſtitia ad conſummatam & plenam Dei bonitatem neceſſaria eſt, ut eleganter tradit Tertull. lib. 1. cont. Marcio. cap. 27. & lib. 3. ca. 3. Ea vero, quæ diximus potiſſime intelliguntur de hac poſteriori juſtitia: nam ad illam ſolum ſpectat hoc debitum proprium, de quo ſumus locuti: & ideo illa eſt, quæ ſupponit gratiam, & gratuitam promiſſionem, in quibus, & valor operum, & juſtitiæ debitum fundari poſſit. Alterius vero juſtitiæ vindicativæ conſilium & opus, per ſe nec gratiam ſupponit, nec promiſſionem, quia in illa juſtitia non operatur Deus ut debitor, ſed ut exactor: ipſe autem homo potius eſt debitor, qui ut hujuſmodi debitum contrahat, non indiget gratia: nam de ſuo habet poſſe peccare: per peccatum autem contrahit tale debitum, cui comminatio potius, quam promiſſio reſpondet; de quarum differentia ſuperius dictum eſt.

58 Hic autem ſtatim ſe offerebat explicandum; qualiſnam ſit illa prior juſtitia Dei; diſtributiva ne, an commutativa, vel legalis, vel nulla iſtarum formaliter, ſed alia eminentior, quæ has virtutes contineat. Sed hoc etiam late tractavi citato loco: & ad explicationem teſtimonii a nobis propoſiti amplius neceſſarium non eſt. Et ideo dico breviter eſſe quidem hanc juſtitiam Dei eminentioris, vel altioris rationis, & ordinis, quam ſint omnes illæ juſtitiæ, prout in hominibus inveniuntur: ſic enim omnes perfectiones divinæ, etiam illæ, quæ formaliter Deo attribuuntur, ſunt altioris ordinis, quam ſint omnes ſimiles perfectiones creaturarum.

Qualisnam ſit juſtitia qua Deus reddit præmia

59 Nihilominus tamen eo modo, quo perfectiones ſimpliciter ſunt in Deo formaliter, cenſeo juſtitiam illam, qua Deus reddit hæc debita propria, de quibus in hac ultima aſſertione locuti ſumus, eſſe propriiſſime ac formaliter juſtitiam diſtributivam: quia & jus, quod illi reſpondet ex parte hominis, ad hanc juſtitiam proprie pertinet, & in operatione hujus juſtitiæ ſervatur æqualitas, quam Geometricam vocant, diſtribuendo præmia inter multos juxta proportionem meritorum, quod eſt munus diſtributivæ juſtitiæ juxta mentem Ariſt. 5. Ethic. cap. 3. & D. Thom. 2. 2. q. 61. Quamvis neceſſarium non cenſeam in omni actu diſtributivæ juſtitiæ fieri comparationem inter multos, inter quos aliquid diſtribuatur: neque inde primario ſumendam eſſe rationem eſſentialem ejus virtutis, ſed ex modo, & qualitate juris, quod alteri ſervat, & debiti, quod reddit, ſive illud reddat uni, ſive multis: & ſive uni ſolitario, ſive uni ex multis: omnibus enim his modis operari poteſt etiam in hominibus, ut facile poſſet exemplis declarari, vel in una tantum Eccleſiaſticorum beneficiorum collatione: ſed non poſſumus immorari. Signum ergo eſt primariam rationem hujus juſtitiæ non conſiſtere in illa proportionalitate. Præſertim cum aliæ etiam virtutes poſſint illam obſervare. Ab Ariſtotele autem, & aliis auctoribus explicata eſt ratio juſtitiæ diſtributivæ per illam proportionem: quia & in hominibus regulariter operatur, & jus illi reſpondens, cum non ſit ita exactum ſicut jus juſtitiæ commutativæ, per ſe non amplius requirit: de quo alias latius. Itaque juſtitia illa divina diſtributiva eſt propriiſſime, ut Divus Thomas, & alii Theologi frequentius ſentiunt.

Unde ſumatur eſſentialis ratio juſtitiæ diſtributivæ

60 Rationem autem commutativæ juſtitiæ non habet ita formaliter propter excellens dominium, quod ſemper Deus retinet in quamcunque rem, quantumvis illam ex juſtitia debeat: eminenter tamen continet totam perfectionem illius juſtitiæ: quia præmium, quod reddit, ut minimum ſemper eſt æquale merito, etiam ſecundum proportionem rei ad rem. Et hoc etiam habet illa juſtitia vindicativa, qua & reddit ſupplicia pro peccatis ſecundum proportionem rei ad rem, id eſt, pœnæ ad culpam: & in ea poteſt etiam æqualitas proportionis inter multos conſiderari, ſub qua ratione dici poteſt continere eminenter vim juſtitiæ diſtributivæ: neutra tamen illarum eſt formaliter, quia neutrius debitum in ea intervenit, & ideo illam eſſe cenſeo, veluti quandam juſtitiam legalem, quæ bonum commune reſpicit.

Perfectionem commutativæ eminenter habet juſtitia præmiativa divina

R E-

RELECTIO
DE MERITIS MORTIFICATIS ET PER PŒNITENTIAM REPARATIS.

IN LOCUM PAULI AD HEBRÆOS VI.

Confidimus autem de vobis, Dilectiſſimi, meliora & viciniora ſaluti, tametſi ita loquimur: non enim injuſtus Deus, ut obliviſcatur operis veſtri, &c.

EX variis, & graviſſimis quæſtionibus, quas ſuperiori anno de effectibus virtutis & ſacramenti pęnitentiæ diſputavi, illa mihi hodierna die, viri graviſſimi, veſtro conſpectu digniſſima viſa eſt, quæ pœnitentiæ virtutem & efficacitatem ad priora merita, quæ per peccatum quodammodo perdita fuerant, reparanda inquirit, & illuſtrat. Ea eſt enim peccati mortalis gravitas, & apud Deum offenſio, ut non ſolum ad nova præmia coram Deo promerenda hominem indignum reddat; verum etiam toto priori tempore comparata, quantumvis eximia, & illuſtria, quodammodo deleat, ſeu potius quaſi in nihilum redigat. Quod ſi ea eſt pœnitentiæ vis, ut non ſolum in eo ſtatu hominem iterum conſtituat, in quo & placere Deum, & nova merita coram eo inchoare poſſit, ſed etiam prioribus veluti novam vitam & vigorem reddat, ut apud Deum eundem valorem, idemque præmium habeant: profecto magna eſt virtutis pęnitentiæ laudatio; pręclara divinæ miſericordiæ, ac juſtitiæ commendatio, ſanguinis, & meritorum Chriſti exaltatio eximia, atque incredibilis fragilium, miſerorumque hominum conſolatio. Ut autem diſputatio hæc, quæ per ſeſe jucunda eſt, & peccatoribus plauſibilis, quibuſque etiam doctiſſimis gratior fieret, veritatique conformior appareret; ejus fundamentum ſtatuendum putavi in verbis Pauli ad Heb. 6. Ubi poſtquam peccatores terruit pœnitentiæ difficultate, & acerbitate propoſita; ſtatim eos in ſpem erigit dicens: *Confidimus autem de vobis, dilectiſſimi, meliora, & viciniora ſaluti, tametſi ita loquimur: non enim injuſtus Deus, ut obliviſcatur operis veſtri, & dilectionis, quam oſtendiſtis in nomine ipſius, qui miniſtraſtis Sanctis, & miniſtratis*: nulla enim verba in divina Scriptura fortaſſe reperientur, quæ ad veritatem hanc confirmandam aptiora ſint, & illuſtriora. Ut autem ſenſum Apoſtoli explicem, & ab Scholaſtica diſputatione (quæ mei muneris propria eſt) non recedam, in duas præcipuas diſputationes hanc actionem diſtribuam. In prima; utrum veritas hæc, ſeu quæſtio de reditu meritorum per pęnitentiam in his verbis Pauli fundamentum habeat, inquiram: ubi ſimul & ſententiam Apoſtoli, & rem ipſam confirmabo, atque defendam. In ſecunda, quam exacte & perfecte, quamque celeriter ac ſine mora hunc effectum pęnitentia conferat, declarabo: atque hæ duę partes videbuntur præſenti inſtituto ſufficere.

DISPUTATIO I.

De reditu meritorum in juſtificatione peccatoris.

Diviſio bonorum operum in mortua, viva, & mortificata

DIſputatio hæc connexa eſt cum vero ſenſu prædictorum verborum Pauli. Ut autem in propriis Scholaſticorum terminis rem pertractemus, ſupponere oportet, Theologos tria genera operum in hominibus diſtingere; mortua, viva, & mortificata: quæ diſtinctio datur de bonis operibus aptis ad meritum, ut omittamus mala, quæ mortifera potius, vel nociva appellari poſſunt. Indifferentia etiam pręter mittuntur, quia juxta veriorem doctrinam in exercitio non dantur; vel ſi dantur, quaſi non humana reputantur. Ex bonis autem operibus humanis illa, quæ ſupernaturalia non ſunt, etiam relinquuntur, quia non ſunt apta ad meritum vitæ æternæ, de quo hic agimus. Bona igitur opera, etiam ſupernaturalia ſecundum ſubſtantiam mortua vocantur, ſi in peccato mortali fiant, quia, cum ab homine ſpiritualiter mortuo facta ſint, ab initio vita carent, neque illam unquam habere poſſunt, quia nullius valoris, & meriti vitæ æternæ apud Deum fuerunt, juxta illud Pauli 1. ad Cor. 14. *Si charitatem non habuero, nihil ſum: ſi tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodeſt*. Illa autem bona opera quæ fiunt in gratia, dum gratia in hujuſmodi homine operante perſeverat, viva eſſe dicuntur: quia & a principio vitam habuerunt, eo quod ab homine grato, & ex gratia facta ſunt, & ſemper reſpiciunt hominem in eadem vita perſeverantem, & conſequenter capacem præmii talium bonorum operum: eſt enim gratia fons aquæ vivæ per bona opera ſalientis in vitam æternam, juxta Chriſti ſententiam Joan. 4. Propter quod ajebat Paulus ad juſtos loquens 1. ad Cor. 15. *Abundantes in omni opere bono, ſcientes quod labor veſter non eſt inanis in Domino*: at vero bona opera, quæ in gratia quidem facta fuere, poſtea vero, ſuperveniente peccato mortali, reſpiciunt hominem Deo inviſum & ingratum, mortificata dicuntur: quia in principio viva fuerunt, & ideo non poſſunt dici mortua: nec peccatum ſuperveniens poteſt efficere, ut illo non fuerint viva, & Deo placita & accepta: efficit tamen ut in tali perſona nullum vitæ effectum, neque meriti præmium habere poſſint: ideoque mortificata dicuntur. Videndum igitur in primis eſt de quibus operibus Paulus in noſtro teſtimonio loquatur: deinde res ipſa latius tractanda, ac demonſtranda eſt.

SECTIO I.

Utrum Paulus ad Hebr. 6. de mortificatis operibus loquatur, eorumque reparationem perſuadeat.

1 PRincipio certum videtur, Apoſtolum loqui de operibus in gratia factis, atque ex hoc capite aptis ad meritum. In hoc videntur convenire omnes interpretes, quos in ſequentibus referam. Et ſumitur ex ipſo contextu, tum ex illo verbo: *Quam oſtendiſtis in nomine ipſius*. Hac enim phraſi explicari ſolet in ſcriptura modus operandi ſupernaturalis, & meritorius. Et eandem vim habet verbum illud: *Qui miniſtraſtis ſanctis, & miniſtratis*. Nam hoc etiam declarat modum operandi ſupernaturalem: utrumque enim ſignificavit Chriſtus Dominus Matth. 10. dicens: *Qui recipit vos, me recipit: & qui me recipit, recipit eum, qui me miſit. Qui recipit Prophetam in nomine prophetæ mercedem prophetæ accipiet: & qui recipit juſtum in nomine juſti, mercedem juſti accipiet*. Denique id ſatis confirmant noſtra verba: *Non eſt injuſtus Deus ut obliviſcatur operis veſtri*: nam conſtat Paulum loqui de operibus, quæ apud Deum digna ſunt corona juſtitiæ: hujuſmodi autem non ſunt, niſi opera quæ aliquo modo ex gratia procedunt: ut plane docet Conc. Trid. ſeſſ. 6. cap. 16. Certum ergo ſit de his operibus Apoſtolum loqui.

Loquitur Paul. de operibus in gratia factis

2 De quo autem ſtatu, ſeu qualitate talium operum loquatur, controverſia eſt. In qua prima ſententia eſt; loqui Apoſtolum de operibus mortuis, ſeu factis in ſtatu peccati mortalis. Nam loquitur ad Hebræos jam baptizatos, qui a gratia ceciderant, quibus dixerat, difficile eſſe ad priſtinum ſtatum redire, & ad perfectionem tendere, quia vero etiam in illo ſtatu mortalis peccati opera miſericordiæ exercuerant, eos in ſpem erigens addit, *Confidimus autem &c. Non enim injuſtus Deus*; loquitur ergo de operibus factis in ſtatu peccati mortalis, atque adeo de operibus mortuis. Et huic expoſitioni favet D. Thom. ibi lect. 3. ubi locum hunc interpretatur de operibus, propter quæ meretur homo juſtificationem de congruo. Unde exponit, *juſtum eſt*, id eſt, congruum. Alii exponunt *non eſt injuſtus*, id eſt infidelis; promiſit enim Deus miſericordibus miſericordiam, & remiſſionem peccatorum: quia ergo illi miſericordiam cum fratribus exercuerant etiam dum erant in ſtatu peccati, ait Paulus, Deum quia injuſtus non eſt, talium operum memoriam habiturum, & propter illa a tali ſtatu eos liberaturum.

Prima ſententia circa ſtatum de quo Paul. loquitur

3 Hæc ſententia nobis non probatur, Primo quia omnes auctores intelligunt locum illum de operibus in gratia factis, ut patet ex Ambroſio, Hieronym. Anſelm. D. Thom. Chryſoſtom. Theophylacto, Theodoreto, & Gloſſa in eum locum, aliiſque Patribus, quos infra referemus.

Refellit.

4 Secundo, quia ex verbis illis, *Miniſtraſtis & miniſtratis*, colligitur ſaltem non eſſe ſermonem de ſolis mortuis operibus: quia, ut omnes exponunt, & vis iſtorum verborum requirit, ſaltem verbum *Miniſtraſtis*, ad illud tempus refertur, in quo hæc faciebant cum eſſent ſancti & juſti: illa enim temporis diſtinctio non ponitur propter ſolam temporis præſentis & præteriti differentiam, ſed propter diverſos ſtatus operantium: alioqui frigent verba illa, neque ullum myſterium habent.

5 Tertio, quia illa verba, *Non eſt injuſtus Deus*, improprie exponuntur, quoniam propter nulla opera extra charitatem facta tenetur Deus ex juſtitia remittere peccata, nec dare contritionem per quam remittantur: quod eſt certiſſimum, loquendo de juſtitia propria, de qua interpretari debemus hæc verba: ſi poſſumus ſine inconvenienti, juxta communem legem interpretandi Scripturam: & licet amplietur ad juſtitiam fidelitatis, quæ naſcitur ex ſimplici promiſſione; etiam eſt veriſſimum. Nulla enim extat abſoluta promiſſio remittendi peccata mortalia ei, qui facit miſericordiæ opera in ſtatu peccati mortalis, nec diceretur Deus injuſtus eo quod non det contritionem peccatori facienti opera miſericordiæ: nec de hoc eſt certa promiſſio: ergo multo minus tenetur dare contritionem peccatori propter opera miſericordiæ in ſtatu peccati facta. Unde conſtat etiam experientia non ita ſemper fieri: & merito, ne homines nimium confiſi de operibus miſericordiæ, in aliis peccatis vitandis, aut deteſtandis ſegnes efficiantur. Ac propterea locutiones Scripturæ, quæ has promiſſiones indicare videntur, intelliguntur ab omnibus, vel de valore talium operum ad extinguenda peccata quoad reatum pœnæ temporalis, ſi ſupponantur remiſſa quoad culpam: vel de ſpeciali efficacitate quam habent ad impetrandum a Deo majora auxilia ad veram pœnitentiam agendam; non vero de certa promiſſione, quæ ſit contritio ipſa, ſeu remiſſio peccati abſolute promiſſa.

6 Quod ſi quis fortaſſe reſpondeat: Paulum non loqui de infallibili, ſeu abſoluta promiſſione contritionis, ſeu auxilii congruentis, & efficacis ad illam: ſed de auxilio ſufficiente, ſeu uberiore, quod Deus dat propter opera miſericordiæ, etiam in ſtatu peccati facta: quo auxilio ſi quis bene utatur, certiſſime remiſſionem peccatorum conſequetur. Reſpondeo, etiam hoc modo non ſatis fieri intentioni Pauli, ſi alia opera, & in charitate facta excludantur. Quia auxilia ſufficientia abſolute non dantur propter talia opera, ſed ex generali lege: uberiora autem auxilia, licet interdum dentur ex illis operibus, ut ex diſpoſitione congrua: non tamen ex juſtitia, neque ex promiſſione ita infallibili, ut inducat abſolutum debitum.

Occurritur ſoli reſponſioni

7 Denique in contextu Pauli non habet fundamentum ſufficiens illa expoſitio, cum Paulus de præterito loquens dicat: *Et dilectionis quam oſtendiſtis*, quæ verba optime intelliguntur de priori ſtatu antequam a gratia cecidiſſent. Sequentia autem verba, *Miniſtraſtis, & miniſtratis*, poſſunt ad utrumque ſtatum referri; & ita comprehendunt quidem opera etiam miſericordiæ in ſtatu peccati facta: non tamen excluduntur priora: imo, ſi quæ intervenit in hoc negotio ratio juſtitiæ, in prioribus vivis operibus fundatur: addit tamen Paulus poſteriora, quia aliquo modo juvant, & tollendo nova impedimenta, & addendo propriam congruitatem. Quanquam hæc duo verba poſſunt aliis etiam modis exponi, ut videbimus.

Excludit. expoſitio ex contex. Paul.

Secunda interpretatio verborum Pauli.

8 EST ergo aliorum opinio præcedenti omnino contraria, Paulum ſolum de operibus vivis locutum eſſe. Primo, quia in toto illo capite loquitur ad Hebræos fidem habentes vivam per charitatem: nam eos in principio illius c. ad perfectionem exhortatur, & ut fugiant opera mortua, id eſt, peccata, quæ per pœnitentiam delere oportet: in hoc enim ſenſu illam vocem ſumit Apoſtolus, & non ut Scholaſtici, ſicut exponit Auguſt. lib. de fide & operibus, c. 11. dicens: *Quid eſt autem a mortuis operibus pœnitentiam, niſi ab his quæ oportet mortificari, ut vivamus: quæ ſi adulteria fornicationeſque non ſunt, quid jam inter opera mortua nominandum eſt?* Non ergo exhortatur Apoſtolus Hebræos ut ad gratiam redeant, a qua ceciderant: ſed ut caveant ne cadant, ad perfectionem tendendo. Quia vero in periculo verſabantur cadendi, vel propter peculiarem affectum, ad ceremonias legis, vel propter aliquam animi remiſſionem quam oſtendebant, ideo terret illos, proponens eis difficultatem reſurgendi a peccato, ſi poſt tot beneficia Dei in illud laberentur: quia vero nondum illi ceciderant, ut eos etiam ſpe præmii ad perſeverandum alliciat, ſubdit: *Confidimus autem de vobis, &c.* Ergo ſincere interpretando contextum illum, nullum eſt in eo fundamentum ad aſſerendum Paulum loqui de operibus mortificatis per peccatum: cur enim nos illis, ad quos Apoſtolus ſcribit, attribuemus peccatum quod ipſe non aſtruit, neque in eis comprehendit? Unde Theophylactus interpretans hæc verba: *Confidimus autem, &c.* (inquit) *Cum eos perterrefeciſſet, rurſus mitigat & medetur: ait ergo. Non quaſi vos damnarim, ac de vobis male judicem, hæc dico: non enim quod plenam ſpinarum conſcientiam veſtram cenſeam, ſed metuens ne hoc fiat.* Et alia multa in eandem ſententiam proſequitur. Quam etiam ſignificat Anſel. ibi dicens: *Cæterum confido, &c. Non hoc dico putanda vos eſſe tales, ſed timendo ne ſitis tales, terreo verbis, ne ipſa re impleatis.*

Prob. 1. ex contextu capitis

6 Secundo argumentor ex verbis ejuſdem Pauli: *Non enim injuſtus Deus, &c.* nam, ſi opera ædificata mortificata reviviſcunt, illud non pertinet ad Dei juſtitiam, ſed ad miſericordiam: unde non eſſet injuſtus Deus, etiam ſi talibus operibus mercedem non daret: Paulus autem loquitur de operibus, quæ ſi Deus non remuneraretur injuſtus eſſet: non ergo loquitur de mortificatis, ſed de vivis operibus. Major patet, quia homo in peccato mortali exiſtens, nullum jus juſtitiæ erga Deum habere poteſt; ſic enim non poteſt illud de novo comparare, ita neque antiquum retinere. Eſt enim par utriuſque ratio, quia per peccatum mortale fit homo indignus omni æterna mercede; nam, cum fiat dignus æterno ſupplicio, impoſſibile eſt ut maneat dignus æterna gloria; ergo nec retinere poteſt jus juſtitiæ ad illam. Et confirmatur, quia omne jus juſtitiæ fundatur in gratia: cui enim daret Deus coronam juſtitiæ, ſi non donaſſet gratiam miſericors pater? & quomodo eſſet corona juſtitiæ, niſi præceſſiſſet gratia quæ juſtificat impium? ut recte dixit Auguſtinus li. de gratia & lib. arb., c. 6. ergo, cum mortale peccatum privet gratia, privat fundamento

Prob. 2. ex illis verbis, *Non enim injuſtus Deus*

Digitized by Google

mentum juſtitiæ ad Deum: ergo non poteſt in peccatore manere jus juſtitiæ ad præmium præcedentium meritorum: ergo, licet poſtea Deus id non tribuat, non erit injuſtus. Quod præterea ita declaro: quia Deus non tenetur ex juſtitia remittere homini peccatum quidquid ille faciat: nam, quamvis ſummam contritionem & dolorem habeat, delictum commiſſum non compenſat, ideoque non poteſt remiſſionem per juſtitiam conſequi: ergo poſſet Deus abſque juſtitia non remittere peccatum niſi ſub hac conditione: ſcilicet, ut pro præcedentibus meritis nihil retribuere teneatur: ergo abſolute loquendo, non erit injuſtus Deus non præmiando dicta merita, quia poterit allegare ſub tali conditione ſe remiſiſſe peccatum: ergo non poſſunt verba Pauli de operibus mortificatis exponi, Quod tandem ex illis ultimis verbis confirmari poteſt, *Qui miniſtraſtis ſanctis, & miniſtratis.* Non ergo loquitur tantum de operibus prius factis, & poſtea mortificatis, ſed etiam de illis, quæ tunc faciebant, ut oſtendit verbum de præſenti: *miniſtratis*: ergo etiam ſecundum præſentem ſtatum erant illa opera viva, & digna mercede ex juſtitia: ergo loquitur Paulus ad juſtos, opera meritoria facientes.

10 Hinc argumentamur tertio ex re ipſa: quia verum eſt non opera mortificata redire per pœnitentiam
Prob. 3. ratione quoad meritum eſſentialis præmii: ergo non poteſt Paulus in eo ſenſu loqui, cum non poſſit niſi verum ſenſum proferre. Antecedens probatur, quia vel redirent ex juſtitia divina, vel ex miſericordia: primum dici non poteſt, ut probatum eſt. Et confirmari etiam poteſt ex Conc. Trid. ſeſſ. 6., Canone 26. ubi definit juſtum debere ſperare retributionem ſuorum bonorum operum a Deo per ejus miſericordiam, & Jeſu Chriſti meritum ſub hac conditione: *Si bene agendo, & divina mandata cuſtodiendo uſque in finem perſeveraverit*: Ergo retributio requirit perſeverantiam: hæc autem tollitur per ſuperveniens peccatum: ergo illo intercedente tollitur omnis ſpes retributionis priorum operum ex juſtitia. Et conſequenter etiam ex miſericordia, ut idem Concilium merito inſinuat: tum quia meritum & miſericordia plura, id eſt, excludens juſtitiam, repugnant: quia præmium dicit ordinem ad mercedem, & merces ad juſtitiam: tum etiam, quia opus ſolius miſericordiæ eſt omnino voluntarium Deo, id eſt, ex ſe non debitum: ergo non poteſt cum fundamento affirmari, niſi de illo oſtendatur aliqua revelatio, vel promiſſio divina: quæ in præſenti oſtendi non poteſt: nam, ſi in hoc teſtimonio Pauli fundamentum non habet, ut videtur demonſtratum, nullum aliud ſatis firmum, vel probabile afferri poterit ex Scripturis, in quo talis lex aut voluntas divina manifeſtata ſit.

11 Quin potius addo contrariam legem & decretum Dei in Scripturis ſignificari: dicitur enim apud Ezech. c. 18. *Si averterit juſtus a juſtitia ſua, & fecerit iniquitatem: omnes juſtitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur.* Nec dici poteſt commutationem illam eſſe conditionatam, nimirum ſi commiſſam iniquitatem per pœnitentiam non deleverit: eſt enim conſiderandum illa verba proxime ſubjici poſt alia ſimilia, quæ de peccatore pœnitentiam agente dicta fuerunt, ſcil. *Si impius egerit pœnitentiam, &c. Omnium iniquitatum ejus quas operatus eſt, non recordabor.* Hæc autem ſunt abſoluta & abſque ulla conditione: nam, licet poſtea iterum peccet, non propterea recordabitur Deus peccatorum quæ commiſit ut ea puniat: ergo eodem ſenſu priori verba intelligenda ſunt, ſervata proportione. Ex quo teſtimonio dicto modo ponde-
Ultima ratio pro 2. explicatione rato, conficitur nova ratio: nam ſi merita per peccatum amiſſa, per pœnitentiam iterum redeunt, pari ratione peccata per pœnitentiam deleta per ſuperveniens peccatum redirent, ſaltem quoad proprium & formale demeritum pœnæ æternæ: quod omnino falſum eſt, & contra omnes Theologos: ergo. Sequela patet ex collatione dictorum verborum apud Ezechielem: & quia non minus eſt efficax ex ſe peccatum ad delendum meritum, & totum fructum pœnitentiæ, quam ſit pœnitentia ad delendum totum peccati demeritum: ergo, ſi pœnitentia ita delet peccatum ut non redeat, etiam peccatum ita delet præcedentia opera ut non redeant: vel e converſo, ſi tamen vim non habet peccatum, nec pœnitentia habebit.

Explicatur ſenſus Pauli.

12 Nihilominus dicendum eſt, Paulum loqui de præmio quod Deus daturus eſt pro bonis operibus in gratia factis, non tantum his hominibus, qui poſt talia opera ſemper in juſtitia perſeveraverunt; ſed etiamſi poſtea peccent: dummodo præmio & retributioni tandem impedimentum non ponant, qui talia merita habuerunt. Quo fit ut in ea ſententia etiam comprehendat Apoſtolus bona opera per peccatum mortificata, ſi per pœnitentiam reviviſcantur. Hæc aſſertio eſt communis Scholaſticorum, quos in ſequenti ſectione referemus. Eſt etiam ſatis communis inter expoſitores, & Patres, ita enim ſentiunt Gloſſæ omnes.
Interlinearis enim ſic habet: *Ideo de vobis confidimus, quia olim multa operati eſtis; pro quibus ſi pœnitemini de malis, benefaciet vobis Deus.* Et Gloſſa Ordin. tractans verbum illud, confidimus. *Quia de præſenti* (inquit) *non habet unde laudet, de ſpe futurorum attollit, ad quæ per præterita allicit, & facit eos exiſtimare Deum non oblitum bonorum quæ fecerunt.* Quæ verba ſumpta videntur ex Ambroſ. in expoſitione illius epiſtolæ: nam eadem fere paucis mutatis habet. Conſentit etiam D. Tho. in membro hoc: quia de mortificatis meritis illud expreſſe interpretatur. Nec diſſentit Anſelmus, ſi recte expendatur: nam poſt verba ſupra citata ſubdit: *Ideo de vobis confidimus, quia olim multa operati eſtis, pro quibus ſi de malis pœnitentiam agatis, benefaciet vobis Deus*; & infra inquit: *His verbis patet quod ſuperior increpatio, & præſens conſolatio non ad perfectos diriguntur, qui a reliquerant omnia, & habebant cor unum, & animam unam, ſed ad cæteros qui ſecularia relinquere noluere, & negligenter ac remiſſe vixere.* Chryſoſtomus etiam ibi homi. 10., conferens hunc locum cum alio ad Galat. 5., quem infra tractabimus, in utroque ſermonem Pauli eſſe dicit ad eos, qui poſt multa bona opera a gratia exciderant, ut eorum recordatione & ſpe in eis etiam fundata, eos ad pœnitentiam & perſeverantiam alliciat. Quæ fuit autem ſententia Athanaſii in oratione de blaſphemia in Spiritum ſanctum.

Ac denique omnes Patres, qui priora illa verba: *Impoſſibile eſt eos qui ſemel illuminati ſunt, &c.* De impoſſibili ſimpliciter, & de renovatione per baptiſmum locum illum intelligunt, pro certo ſupponunt Paulum ſcribere ad Hebræos, qui poſt baptiſmum ſuſceptum a gratia facile cadebant, exiſtimantes poſſe per aliud lavacrum, ſeu baptiſmum iterum mundari. Sunt autem multi & graviſſimi Patres qui ita exponunt; Ambroſius, Hieronymus, Theodoretus, Theophylactus & fere alii expoſitores; ibi. Auguſtin. libro de fide & operibus, cap. 14. Ambroſius libro 2. de pœnitentia cap. 2. Athanaſius dicta oratione, Epiphanius hæreſi 56. circa principium, qui apertius declarat Paulum ibi agere de ſanatione eorum qui ceciderant: *Vides* (inquit) *quomodo innovationem non poſſe fieri, iterum perfecte pronuntiavit, verum a ſalute non amovit adhuc pœnitentiam agentes, ſed & cum ſalute conjunctam eſſe dicit, & Deum ſuſceptorem bonorum operum ipſorum eſſe, qui etiam a delictis perfectiſſime pœnitentiam agunt.* Eandem ſententiam habet Damaſcenus libro 4. de fide cap. 10. Et inſinuat eam Nazianzenus oratione 40. clariuſque ibi explicat Nicetas; item Chryſoſtomus tum ibi, tum etiam homil. ad baptizandos, ubi ex hoc loco colligit baptiſmum vocari a Paulo illuminationem. Idem Oecumenius ubi citans Cyrillum libro 6. de Adoratione in ſpiritu & veritate: in ſecunda parte ejus operis, quod nunc non extat: ſolum enim habemus unum librum Cyrilli de adoratione in ſpiritu, in quo hujus loci Pauli nullam facit mentionem. Denique Hieronymus eandem habet expoſitionem, lib. 2. contra Jovin. ubi ex hoc loco Pauli cum aliis probat poſſe fideles poſt ſuſceptum baptiſmum peccare: ne vero Montanus, & Novatus, qui fructum pœnitentiæ negabant, hinc velint ſui erroris fundamentum aſſumere: ait ſubdidiſſe Paulum hæc verba, quæ tractamus.

Confidimus autem, &c. Et ait. *Ita locutus ſum, inquit Apoſtolus, at vos a peccato ſubtraherem, caterum confido de vobis, &c. Neque enim juſtitia Dei eſt ut obliviſcatur bonorum operum & reminiſcatur peccatorum tantum.* Senſit ergo, ea ſententia Pauli, peccata non impedire fructum bonorum operum, ſi tamen pœnitentia intercedat.

Probatur etiam ex Concilio Tridentino.

14 PRæter Petrum vero teſtimonia afferre poſſumus in hujus veritatis confirmationem Conc. Trid. ſeſſ. 6. c. 16. ubi ſic inquit, *Hac igitur ratione juſtificatis hominibus, ſive acceptam gratiam perpetuo conſervaverint, ſive amiſſam recuperaverint, proponenda ſunt Apoſtoli verba. Abundantes in omni opere bono, ſcientes quod labor veſter non eſt inanis in Domino: non enim injuſtus eſt Deus, ut obliviſcatur operis veſtri, & dilectionis quam oſtendiſtis in nomine ipſius.* Quod teſtimonium ipſius compoſitum eſt a Concilio ex verbis 1. ad Corinth. 15. & ad Hebræ. 6. Nam duo docerat, Concil. ſcil. juſtos animandos eſſe ad operandum fructum bonorum operum ſive gratiam perpetuo obſervaverint, ſive amiſſam recuperaverint. Priorem ergo partem optime ſuadet ex loco ad Corinth. ubi Paulus exhortatur juſtos ad perſeverandum, & creſcendum in gratia per bona opera. Ergo hæc noſtra verba adducit Concilium ad confirmandam aliam partem, quæ erat de his qui per pœnitentiam gratiam recuperant, aut confidant cum ea recuperare ſua bona opera & merita: ergo intellexit Concilium, Paulum de hac ipſa re fuiſſe locutum.

Opponitur reſponſio.

15 Reſpondebit fortaſſe aliquis: Concilium loqui quidem de juſtificatis poſt lapſum, non vero loqui de operibus ab ipſis factis ante lapſum, ſed de factis poſt reparationem; ita ut Concilium tantum doceat non ſolum illos juſtos, qui ſemper a ſuſcepto baptiſmate innocentes fuerunt, ſed etiam illos qui graviter peccaverunt, ſi jam juſtificati ſunt, poſſe coram Deo merere, & debere mercedem pro bonis operibus ſperare. Nam de prioribus operibus ante lapſum factis nullam ibi mentionem facit: quin potius paulo poſt ſubdit: *Atque ideo bene operantibus uſque ad finem & in Deo ſperantibus proponenda eſt vita æterna, & tanquam gratia filiis & tanquam merces, &c.* Ubi iterum exponendo illam particulam *uſque in finem*, nam ex ea videtur, haberi merita, ut tandem habeant effectum premii & mercedis, talia eſſe debere, ut uſque in finem durent. Quod non habeant ea quæ per lapſum in peccatum mortale interrumpuntur, & amittuntur: ergo non loquitur Concilium de his meritis ante lapſum factis.

Judicium fertur de prædicta reſponſione.

16 Hæc interpretatio Concilii (ut verum fatear) non poteſt evidenti demonſtratione refelli, & ideo ſententia quam defendimus non eſt omnino certa. Nihilominus tamen oſtendi poteſt expoſitionem illam non eſſe admodum veriſimilem. Primo quia valde enervat ſententiam Concilii, quod non ſine cauſa tam conſiderate & graviter ſub disjunctione illa locutum eſt: & tamen profecto ſine cauſa & neceſſitate illud ita declaraſſet, ſi de ſolis operibus poſt ultimam juſtificationem factis loqueretur. Quis enim hoc revocavit in dubium aut conſtituit unquam differentiam inter juſtitiam perpetuo conſervatam, & poſt lapſum reparatam, quod illa ſit principium ſufficiens meriti, & non hæc: ut oportuerit propter hanc ſolam cauſam Concilium tam accurate hæc diſtinguere? cum per ſe conſtet principium meriti non eſſe innocentiam, ſed veram juſtitiam & gratiam; cumque ipſum Concilium jam docuiſſet, capite decimo quarto, eos qui per peccatum a juſtitia exciderunt, per pœnitentiam juſtificari. Aliquid ergo amplius voluit Concilium in hoc capite docere. Denique poſtquam Concilium dixit: *Sive acceptam gratiam perpetuo conſervaverint, ſive amiſſam recuperaverint;* vel nihil poſt ea ſpeciale affert, quo probet eos qui in peccatum lapſi ſunt, & poſtea reſurgunt, poſſe per bona opera mereri: vel ſi utramque partem illius disjunctionis probat illo teſtimonio quod affert, neceſſe eſt fateri Concilium intellexiſſe hunc locum Pauli de peccatoribus poſt lapſum reparatis. Primum horum non dicetur convenienter; nam Concilium ait utriſque hominibus juſtificatis proponendam eſſe Apoſtoli verba: ergo neceſſe eſt ut afferat aliqua verba Apoſtoli, quæ utrique ordini juſtificatorum ſcilicet perpetuo perſeverantium, aut reparatorum poſt lapſum ſpecialiter accommodentur: cum ergo priora verba ad Corint. propriiſſime accomodentur ad eos qui poſt comparatam juſtitiam, *ſtabiles & immobiles ſunt abundantes in omni opere Domini ſemper.* (Quæ ſunt verba Pauli:) Poſteriora verba, quæ nunc nos tractamus, videtur adduxiſſe Concilium propter alios, qui poſt amiſſam gratiam, eam recuperarunt: ergo ſupponit Concilium in his verbis: *Non enim injuſtus Deus, &c.* Loqui Paulum cum eis qui gratia exciderant, & jam per pœnitentiam illam recuperaverant. Ergo intellexit loqui Paulum etiam de operibus prius in gratia factis, & poſtea per peccatum mortificatis, ac tandem per pœnitentiam reparatis.

17 Hæc ultima illatio ex ſequentibus latius conſtabit: nunc patet breviter ex illis verbis: *Quam oſtendiſtis in nomine ipſius, qui miniſtraſtis ſanctis, & miniſtratis.* Quibus ſatis indicat Paulus non ſolum opera, quæ fiunt ex præſenti juſtitia recuperata, ſed etiam quæ facta fuerunt ex præterita juſtitia, amiſſa per lapſum habere ſuum pręmium ſecundum juſtitiam Dei. Et fortaſſe non ſine myſterio Concilium omiſſis illis ultimis verbis: *Qui miniſtraſtis & miniſtratis:* contentum fuit illo verbo de præterito. *Quam oſtendiſtis in nomine ipſius*, quia hoc ſatis erat ad eam partem oſtendendam, quam ex hoc teſtimonio colligere volebat; ſcilicet, homini peccatori poſt lapſum reparato etiam priora opera in priori juſtitia facta ad præmium obtinendum apud Deum valere. Nec prætermittendum eſt, verba illa Concilii, *Sive amiſſam gratiam recuperaverint*, in rigore ſumpta aliquid indicare quod huic ſententiæ favet; quia non ſolum dicit reparari gratiam, aut iterum comparari, ſed amiſſam recuperari: quod ſignificat totam illam, quæ amiſſa fuerat, propter pœnitentiam reſtitui; quod non poſſet eſſe verum niſi etiam priora opera vivificarentur, ut ex ſequentibus magis conſtabit.

Expenduntur magis Concilii verba

18 Accedit tandem quod poſtea in diſcurſu illius capitis concludit Concilium; juſtos per bona opera, quæ per virtutem & influxum ſui capitis (Chriſti ſcilicet Domini) operantur; *Vitam æternam ſuo tempore, ſi tamen in gratia deceſſerint, obtinendam promereri.* Ubi abſolute & ſimpliciter de bonis operibus ex gratia, & in gratia factis loquitur, ſive antecedant lapſum a prima juſtitia, ſive ſequantur poſt lapſum & reparationem ejus, dummodo illa conditio impleatur: *Quod in gratia decedat:* quam conditionem infra latius ponderabimus & explicabimus. Nunc ſolum hinc colligimus de utriſque operibus fuiſſe locutum Concilium in principio capitis, & in hoc ſenſu adduxiſſe teſtimonium.

Probatur idem Pauli ſenſus ex ipſo contextu.

19 TErtio principaliter hoc oſtendo ex contextu ipſius Apoſtoli, & conjecturis ex ipſa litera deſumptis. Pro quibus in primis animadverto ad rem, de qua agimus, parum referre quod illi Hebræi, ad quos Paulus loquebatur, juſti eſſent, & opera meritoria gloriæ exercerent, eo tempore, quo ad eos Paulus ſcribebat, ſed quod contendimus eſt, eos excidiſſe aliquando a prima gratia, per quam prius opera meritoria exercuerant; & Paulum eos conſolari & confortare, proponendo illis & docendo eos etiam illorum priorum operum mercedem non amiſſuros, ſi conſtantes in fide, & charitate perſeverent. Deinde adverto, Paulum non ſcribere ad unum, vel alterum, vel paucos fideles, ſed ad integram Hebræorum Eccleſiam, quæ fidem & baptiſmum Chriſti ſuſceperat: in qua multi fortaſſe erant ita ſancti, & conſtantes in fide, & bonis operibus, ut nunquam a gratia excidiſſent: nihil enim hoc repugnat, imo maxime veriſimile eſt; neque nos oppoſitum contendimus: ſed ſolum in ea Eccleſia fuiſſe multos, qui a gratia exciderant, quos Paulus ibi principaliter ex- Note

citate conatur, partim per timorem, partim per fiduciam & ſpem. Et ideo non dixi in aſſertione, Paulum ſolum loqui de ſuis bonis operibus per peccata mortificatis, & poſtea vivificatis, & eorum retributione: nam, ſi Deus juſtus non obliviſcitur horum operum, multo minus obliviſcetur eorum, quæ nunquam mortificata fuerunt: & ideo certum eſt hæc a fortiori comprehendi in verbis Pauli: ſed dixi, Paulum in his verbis comprehendiſſe omnia opera quæ in gratia, & ex gratia fiunt, etiamſi per peccatum ſuperveniens mortificentur, dummodo poſtea peccator reſurgat.

Quæ ſit circa Hebræorum ſtatum mens interpretū.

20 Jam igitur hoc ipſum probatur ex eo quod omnes interpretes utriuſque opinionis pro indubitato habent, fuiſſe nimirum tunc illam Eccleſiam Hebræorum nimis remiſſam, & imbecillem in fide & charitate: quod patet tum ex verbis capitis præcedentis circa finem. *De quo nobis grandis ſermo & interpretabilis ad dicendum: quoniam imbecilles facti eſtis ad audiendum: etenim cum magiſtri deberetis eſſe propter tempus, rurſus indigetis ut vos doceamini, quæ ſint elementa exordii ſermonum Dei: & facti eſtis quibus lacte opus ſit, non ſolido cibo.* Erant igitur illi Hebræi majori ex parte parum inſtructi in fide, & conſequenter in charitate parum ferventes: & ideo ſtatim in principio hujus capitis eos exhortatur, ut dimiſſis fidei rudimentis, & initiis, ad majora ſe extendant. Et ſpecialiter videtur voluiſſe eos avertere a quodam errore, in quo forte verſabantur. Nam aſſueti cæremoniis legis veteris, in quibus plura erant lavacra ad tollendas peccatorum maculas, putabant etiam in lege gratiæ plura eſſe baptiſmata abluentia peccata, quæ falſa opinio forte augebat in eis animi remiſſionem & facilitatem peccandi. Quod recte notavit Oecumenius ibi & Theophylactus. Et ſumitur ex verbo illo Pauli: *Baptiſmatum doctrina:* in plurali enim loquitur, & non in ſingulari: quia ſciebat eam doctrinam inter eos verſari: ad quam excludendam ſubdit: *Impoſſibile* eſſe ſemel baptizatos eodem modo renovari ad pœnitentiam. Quod etiam annotavit Ambroſius dict. lib. 2. de pœnitent. Ex his ergo fit conjectura, Paulum ita ſcribere ad illos Hebræos, non ſolum quia verſabantur in periculo cadendi, ut alii dicebant: ſed etiam, & maxime, quia frequenter a baptiſmali gratia cadebant, & facile ſe reparari poſſe credebant. Nam moraliter evidens eſt in tanta multitudine hominum talem habentium diſpoſitionem, tantamque rerum fidei ignorantiam, & morum remiſſionem, futuros fuiſſe graves lapſus: ſatiſque frequentes. Unde etiam fit ita ut juxta uſitatam Scripturæ phraſim potuerit Paulus ad illam Eccleſiam ratione majoris partis ita loqui, ac ſi tota eſſet in illis moribus corrupta. Atque hoc ipſum ſatis confirmant, & declarant ſequentia verba. *Terra enim ſæpe venientem ſuper ſe bibens imbrem, & generans herbam opportunam, illis a quibus colitur, accipit benedictionem a Deo: proferens autem ſpinas, ac tribulos, reproba eſt, & maledicto proxima, cujus conſummatio in combuſtione.* Hæc enim verba adeo acerba indicant fuiſſe in illis hominibus frequentia peccata, quæ ſpinarum, & tribulorum nomine ſignificantur.

Expenduntur illa verba Pauli. Non enim injuſtus Deus &c.

21 Denique illa ratio, quam affert Paulus ad conſolandos illos fideles, & quaſi leniendam illam reprehenſionem, ſcilicet: *Non enim injuſtus Deus, ut obliviſcatur operis veſtri, &c.* Non poteſt recte accommodari niſi intelligamus loqui ad eos qui lapſi fuerant: & non tantum ad eos qui in periculo peccandi, ſeu in qualicunque vitæ remiſſione verſabantur. Probatur, quia ſi tantum illos monuiſſet, aut reprehendiſſet propter periculum cadendi, quando poſtea ſubdit: *Confidimus de vobis meliora, & viciniora ſaluti:* His verbis ſignificaret Paulus, non obſtantibus Hebræorum moribus, & imbecillitate, ſperare ſe illos non fuiſſe caſuros, ſed in gratia perſeveraturos: hoc enim ſolum poteſt eſſe conſequens ad ſuperiora in illo ſenſu explicata: quod ſatis conſequenter ſenſit Adamus in illo loco. At vero hoc modo male connectuntur verba ſequentia: *Non enim injuſtus Deus, ut obliviſcatur operis veſtri:* Quæ idem auctor etiam conſequenter procedens ita exponit: *Confido de vobis meliora, & hanc ſpem ex egregiis operibus veſtris concepi: nam in hæc opera reſpiciens Deus, faciet ut perſeveretis, & remunerabit labores veſtros.* Hæc tamen expoſitio, aut non veram doctrinam continet, aut non explicat in proprietate literam. Nemo enim poteſt (juxta ſuam doctrinam) perſeverantiæ donum promereri de condigno, & de juſtitia. Paulus autem ait fore injuſtum Deum ſi præmium illis bonis operibus debitum non redderet: ergo, vel non loquitur de præmio doni perſeverantiæ: alias hoc caderet ſub meritum de condigno, quod falſum eſt: vel oportebit exponere Paulum non loqui de vera juſtitia, quæ eſſe poteſt in meritis hominum erga Deum, ſed late de merito de congruo; quod eſt contra vim illarum verborum: *Non enim injuſtus Deus,* Deus enim non eſt injuſtus, etiamſi non det ea quæ non promiſit, quantumvis videantur habere ex parte hominis congruitatem aliquam: niſi ita exponamus: *Non eſt injuſtus,* id eſt, non eſt ita durus, & ſeverus, ut poſt talia ac tanta opera denegaturus vobis ſit perſeverantiæ donum: qui ſenſus non ſolum eſt contra verbi proprietatem, ſed etiam in rigore contra veritatem: videmus enim Deum multis non dare perſeverantiæ donum etiam poſt præclariſſima opera: & tamen non propterea dici poteſt Deus injuſtus non ſolum in proprietate ſermonis quod certiſſimum eſt: verum etiam neque in quacunque ſignificatione analoga, ſeu tranſlatitia: ſed ad ſummum dicitur a Patribus profundus & occultus in judiciis ſuis. Eo vel maxime quod hic ſenſus repugnat ſuppoſitioni, & intentioni Pauli. Nam ſi poſſet perſeverantiæ donum ſperari per bona merita alicujus, maxime quando in eo ſupponeretur magna vitæ puritas, & charitatis fervor: at vero Paulus ſupponebat illos, ad quos ſcribebat, eſſe tepidos, atque ita remiſſos, ut ad minus eſſent in magno periculo cadendi, ut oſtenſum eſt, & auctores etiam oppoſitæ ſententiæ fatentur: quo ergo titulo poterat de eorum perſeverantia ex bonis illorum operibus ita confidere? Rurſus, Paulus intendebat eos excitare ad meliorem vitam ſaltem propoſito timore & periculo in quo verſabantur: quomodo ergo ſtatim redderet illos ſecuros de ſua perſeverantia, ut injuſtum appellaret Deum ſi eam non daret: nullo ergo modo talis expoſitio ſuſtineri poteſt.

Rejicitur Adami expoſitio.

22 Aliter vero reſponderi poteſt, cum Paulus ait: *Confidimus de vobis meliora, & viciniora ſaluti:* Non id dicere propter futuram perſeverantiam quam de eis ſperabat, ſed ſolum propter præſentem vitam, ſeu opera, quæ bona & fructuoſa eſſe credebat, & non ſpinas, aut tribulos, ſicut præcedentia verba ſonare videbantur. Quem ſenſum Theophylactus indicat: & expendit, non dixiſſe Paulum: *Expectamus*, quaſi futurum reſpiciens: ſed *confidimus*, id eſt, *perſuaſi ac certi ſumus, quod non ſic habetis, ſed melius, &c.* Sed præterquam quod verbum etiam, *Confidimus*, in rigore & proprietate ſumptum reſpicit futurum: ratio ſubſequens. *Non enim injuſtus Deus, &c.* Non recte ad illum ſenſum accommodatur. Nam illa particula *enim*, denotat per illa verba reddi cauſam ejus, quod proxime præceſſerat: confidebat ergo Paulus de illis meliora, & viciniora ſaluti, quia ſciebat Deum eſſe juſtum: ergo non hoc dicit ſolum quia exiſtimabat illos eſſe meliores, & juſtos: alias congruentius diceret: *Confidimus de vobis meliora: quia non eſtis injuſti, nec obliti eſtis recte operari, & oſtendere devotionem in ſanctos, &c.* Video reſponderi poſſe Paulum non confidiſſe de illis meliora opera, ſed melia præmia: nam, quia proxime dixerat terram germinantem ſpinas, & tribulos eſſe maledictioni, & combuſtioni proximam; ideo ſubdit; non hunc, ſed meliorem finem & exitum de vobis confidimus. Sed jam hic ſenſus revolvitur in priorem, quia non poterat hoc confidere niſi confidendo de perſeverantia eorum: & ratio ſubjuncta non poterat eſſe ſufficiens, niſi ad juſtitiam Dei pertineret dare perſeverantiam ſic operantibus: quia tamen dici non poteſt: nec poteſt ergo ſatis accommodate Pauli textus totus declarari, ſi ſupponamus, eos, ad quos ſcribebat, juſtos & perſeverantes in juſtitia ſemper fuiſſe, licet remiſſius viverent, & ideo in aliquo periculo verſarentur.

Nova alia reſponſio.

Objectio

23 Dicet vero aliquis, hanc ultimam objectionem a nobis factam æque poſſe in nos retorqueri: nam, etiam ſi nobis detur Paulum loqui ad eos, qui a juſtitia lapſi fuerant, non videtur recte connecti ratio illa ex juſtitia divina deſumpta cum confidentia Pauli: nam ſi Hebræi ad quos Paulus ſcribebat lapſi erant a juſtitia baptiſmali, optime poterat Deus ſine ulla injuſtitia eos relinquere in combuſtionem, & maledictionem æternam: quid eſt ergo quod Paulus ait: *Confidimus autem de vobis meliora, quia non eſt injuſtus Deus*? Hæc objectio maxime videtur favere primæ ſententiæ ſuperius tractatæ, nam videtur concludere Paulum potius de Hebræorum pœnitentia & reparatione poſt lapſum confidere: quia enim dixerat: terram pravam herbam germinantem, reprobam eſſe, quaſi tacite ſubjungit: *Non hoc dico, quia vos jam reprobi ſitis: confido enim de vobis meliora*: id eſt, mutationem animi in meliorem ſtatum: *Et viciniora ſaluti*, ſcilicet æternæ, quia, licet de perſeverantia, atque adeo de ipſa æterna ſalute non ſimus ſecuri, tamen de reparatione juſtitiæ, quæ illi vicinior eſt, multum confidimus: quia Deus, qui juſtus eſt, veſtra bona opera reſpiciet, ut vos excitet, & ad pœnitentiam trahat. Et tunc recte connectuntur etiam ſequentia: *Cupimus autem, &c.* Ac ſi diceret, quod vero ad perſeverantiam attinet, cupimus vos de illa eſſe ſollicitos: *Ad explicationem ſpeciei uſque ad finem*. Atque hanc expoſitionem indicat Hugo Cardinalis quamvis non intelligat hunc locum de ſolis operibus mortuis, ſed etiam de mortificatis: quæ dicit valere etiam ad impetrandum reſipiſcentiam ab illo peccato, per quod mortificata fuere. Præſertim ſi fuerunt opera miſericordiæ: quia propter opera pietatis orant pauperes pro illis, qui ea ſibi impenderunt, & ſic obtinent ei gratiam, ut reſurgant etiam a peccato mortali in quod inciderunt. Et in hunc ſenſum exponit verbum: *Adminiſtraſtis*; ſicque conciliat illud cum verbis Ezechiel. decimo octavo: *Cum averterit ſe juſtus, &c. Omnes juſtitiæ ejus non recordabuntur amplius*: quia, licet non recordabuntur, ut per ſe valeant ad meritum & præmium: recordantur tamen ut aliquo modo valeant ad reſurgendum, ſaltem per aliorum impetrationem. Verbum autem *Miniſtratis*, intelligit etiam de operibus pietatis factis in peccato mortali, quæ habilitant hominem ad gratiam recipiendam.

Solvitur

24 Nihilominus perſuaderi nulla ratione poſſum propter ſolum meritum de congruo, vel remotam diſpoſitionem, quæ non habet infallibilem Dei promiſſionem, dixiſſe Paulum: *Non eſt injuſtus Deus, ut obliviſcatur operis veſtri*: tum propter illa quæ paulo ante dicebam, ſcilicet Deum nulla vera ratione poſſe dici injuſtum, propterea quod deneget ea, quæ ſolum cadunt ſub meritum de congruo: nec quia non convertit efficaciter peccatorem propter præcedentia ejus merita, vel propter aliorum orationes, nec etiam propter aliqua opera miſericordiæ facta in ſtatu peccati mortalis; tum etiam, quia Paulus aperte loquitur de juſtitia Dei infallibili fundata in ejus promiſſione: ideo enim ſtatim exhortatur ad perſeverantiam, & imitationem eorum: *Qui fide, & patientia hæreditarunt promiſſiones*: quod omnes interpretes advertunt. Verius igitur eſt Paulum loqui de præmio priorum operum, quæ propter Dei, & proximi amorem in ſtatu gratiæ perfecerant, quod dicit Deum non denegaturum cum injuſtus non ſit: ſubintelligit tamen conditionem, quæ in omnibus his promiſſionibus includitur, ſcilicet, ſi homines non ponant peccati obicem, ſeu (quod in præſenti idem eſt) ſi de peccatis poſt bona merita commiſſis pœnitentiam agant.

Quam ſit cohærentia verb. Paul. cū ante. & contextu

25 Ad explicandum autem quomodo hæc ratio. *Non n. injuſtus Deus, &c.* coniungatur cum illis verbis: *Confidimus autem de vobis meliora*: advertendum eſt Paulum ita terruiſſe alios ad quos ſcribebat, ut impoſſibile eſſe dixiſſet eos renovari ad pœnitentiam, quod vel intelligitur de renovatione per iteratum baptiſmum, ſi verbum, *Impoſſibile*, in proprietate & rigore ſumatur: vel de renovatione ad priſtinum ſtatum, vel perfectionem, ſi verbum impoſſibile latius exponatur, prout dici ſolet de re admodum difficili. Quam difficultatem augeri indicat, ſi poſt ſtatum gratiæ non ſolum homo labatur, ſed etiam in eo ſtatu duret, & peccata multiplicet, tanquam terra ſpinas, ac tribulos germinans. Ut ergo hunc rigorem Paulus ſentiret, ſubdit: *Confidimus autem de vobis meliora & viciniora ſaluti*. Significans non exiſtimare de illis ita eſſe peccatis implicatos, ut adeo difficile illis eſſet ſalutem recuperare, vel etiam, quod licet eſſet impoſſibile baptiſmalem renovationem iterum accipere: non tamen eſſet impoſſibile aliquo modo renovari, recuperando non ſolum juſtitiam amiſſam, ſed etiam fructus ejus. Et ad hanc ſpem, quantum ad hanc partem confirmandam ſubdit: *Non enim injuſtus Deus*. Itaque non affert hanc rationem ut per eam probet confidentiam quam habebat de reparatione poſt lapſum: ſed hanc ſupponit potius ex generali lege divinæ gratiæ, quę omnibus præſto eſt: nec etiam illam affert ut propter illam de perſeverantia eorum ſe confidere oſtendat: nam hæc incerta eſt, & ad eam poſtea exhortatur: ſed affert illam ne forte putarent ſe jam amiſiſſe omnia bona opera facta, nec poſſe ex eis aliquem fructum recuperare: ut hoc modo majores animos ad reſurgendum a peccatis illis præbeat. Nam, licet per eam pœnitentiam non fiat tam perfecta renovatio, quanta fit per baptiſmalem pœnitentiam, fit tamen magna, quandoquidem Deus non obliviſcitur priorum operum, quæ per talem pœnitentiam reparantur.

Cur addat Paul. illa verba *Adminiſtraſtis & adminiſtratis*

26 Sed quid eſt quia Paulus non tantum præterita opera, ſed etiam præſentia commemorat dicens: *Adminiſtraſtis & adminiſtratis*? Cum præſentia opera, ſi illi in peccato mortali erant, præmium juſtitiæ non mererentur. Hoc enim argumento maxime utuntur qui negant Paulum loqui ad baptizatos in peccatum lapſos. Duobus tamen, vel tribus modis reſpondere poſſumus. Primus eſt, Paulum ſcribere ad totum populum Hebræorum, in quo, ut ſupra diximus, licet multi eſſent peccatores, & lapſi poſt baptiſmum: tamen multi etiam eſſe poterant juſti, quorum opera etiam tunc meritoria erant de condigno: ut ergo utrorumque merita commemoret, & utroſque alliciat, utrorumque operum præteritorum, & præſentium mentionem facit, ut per hoc etiam indicet, ſicut ad juſtitiam Dei pertinet præmiare præſentia opera juſtorum, ita etiam præterita, ſi impedimentum peccati ſublatum ſit. Altera reſponſio eſt, admittendo Paulum loqui etiam de præſentibus operibus charitatis extra gratiam factis, non quia illis deberetur præmium de condigno, ita ut eſſet injuſtus Deus illa non præmiando; ſed ſolum ut illorum commemoratione facta magis eos excitet ad reſurgendum a peccato dicens talium operum etiam Deum omnino obliviſci, quia ratione eorum ſæpe conferat majora ſubſidia ad reſurgendum a peccato. Neq; obſtat quod hoc titulo non eſſet Deus injuſtus, etiam ſi id non faceret: quia ſatis eſt quod ratione alterius partis, quæ a Paulo erat principaliter intenta, illa cauſalis verificetur. Denique addere poſſumus Paulum quidem animare illis verbis lapſos poſt baptiſmum: non tamen oportere, ut omnes illi in ſtatu peccati permanerent, fortaſſe enim multi jam reſurrexerant, & juſtitiæ opera exercebant, propter quos dicere poterat. *Miniſtraſtis & miniſtratis*, ut non ſolum de præſentibus, ſed etiam de præteritis remunerationem ſperarent.

Solvitur fundamentum ſecundæ ſententiæ.

27 Ad fundamenta ſecundæ ſententiæ reſpondendum ſupereſt. Quorum primum expeditum eſt ex dictis: nam oſtenſum eſt Paulum ad Hebræos ſcribere, qui a baptiſmali gratia exciderant. Nec Theophylactus & Anſelmus ibi citati contradicunt: nam ex eiſdem in eodem loco noſtram ſententiam oſtendimus. Duo ergo tacite diſtinguit; unum eſt hominem a gratia cadere: aliud eſt, ita cadere, ut jam ſolum germinet ſpinas & tribulos; ideoque damnationi proximus ſit, id eſt, in magno ejus periculo verſetur. Ajunt ergo dicti patres, Paulum ſcribere ad Hebræos jam quidem lapſos, non tamen in illo poſteriori & miſero ſtatu conſtitutos, eoſque

monere

monere ut reſipiſcant, ne illud periculum tandem incurrant. Alia duo fundamenta illius ſententiæ poſtulant duas ſectiones ſequentes, ex quarum reſolutione expedita manebunt.

SECTIO II.

Quam certum ſit merita mortificata per pœnitentiam reviviſcere.

Probatur auctoritate Scholaſticorũ meritorũ reviviſcentia

1 RAtio dubitandi eſt, quia juxta veram Pauli intelligentiam, eſſet injuſtus Deus non remuneraus opera mortificata per peccatum, illo per pœnitentiam ſublato; ergo dubitari non poteſt quin veritas catholica ſit, merita per peccatum mortificata per pœnitentiam reviviſcere. Quod quidem merito dictum eſſet, ſi explicatio a nobis tradita certa eſſet, & infallibilis. Quia vero non ita eſt, ſed ſub opinionem cadit, ideo etiam veritas illa in opinione poſita eſt. Quam propterea & auctoritate, & rationibus latius confirmare neceſſe eſt.

2 Conveniunt ergo in ea veritate aſſerenda ſaltem ſub illis generalibus verbis Theologi Scholaſtici cum Magiſtro in 4. diſt. 14. D. Thom. ibi, q.2. ar.3. quæſtiunc. 3. & 3. par. q. 89. art. 5. ubi etiam Cajetanus, Hugo de S. Victore, lib. 2. de Sacram. part. 14. ca. 9. Anſel. 4. part. q. 12. memb. 4. ar. 6. alias quæ. 57. ar. 6. Henricus quodl. 5. q. 24. Bonaven. dict. diſt. 14. 2. par. art. 2. q. 3. Albertus ar. 21. Gabriel qu. 3. ar. 3. dub. 3. Richard. ar. 8. q. 2. Palud. q. 1. ar. 2. Scotus diſt. 22. qu. 1. ar. 2. Major quæſt. 1. Alman. quæſt. 1. art. 2. & tractat. 2. Moral. cap. 14. ubi refert Guillelmum Pariſienſem. Idem Ocham in 4. qu. 9. & Adrian. in 4. materia de ſatisfactione, qu. 2. ad 1. confirmationem primi argum. Durandus in 3. diſt. 31. qu. 2. & ad 3. Capreolus citans Aureolum diſt. 14. qu. 2. ar. 2. Scoto diſt. 16. qu. 2. ar. 2. ad 5. Ledeſma 1. par. 4. qu. 30. ar. 2. ad 5. Petrus Soto lect. 6. de pœnitentia. Medina capite de pœnitentia tract. 1. qu. 8. Tenuit etiam Gratianus de pœniten. diſt. 4. §. *Dicens* poſt cap. *Intermittente*; ubi ait: *Hi peccando præterita bona irrita fecerunt: hæc ſicut peccando fiunt irrita, ita per pœnitentiam reviviſcunt, & ad meritum æternæ beatitudinis ſingula prodeſſe incipiunt*. Quæ verba immerito Scotus attribuit D. Gregorio, cum Gratianus illum non referat, ſed ex propria ſententia illa proferat; quem gloſſa ibi, & interpretes ſequuntur. Item gloſſa & Doctores in cap. *Quærat hic aliquis*. §. *Illud autem* de pœnitent. diſt. 3. & utroque loco Navarrus: idem docet, & Turrecremata in d. c. *Intermittentes* ar. 2. & Covarruvias in cap. *Alma mater* 1. par. ar. 4. §. 10.

3 Eandem ſententiam indicat Gloſſa interlinearis in cap. 6. Levitici in principio. *Æque* (inquit) *placet Deo virtus juſtorum, & digna pœnitentia peccatorum, quæ reſtituit in gradum priſtinum David, & Petrum*. Quæ verba non ſunt adeo clara, quin poſſit quiſpiam ea interpretari de gradu priſtino quoad amicitiam Dei & veram juſtitiam. Sed nihilominus multum favent quia in rigore, cum dicitur David, & Petrus reſtitui in gradum priſtinum, non ſolum amicitia, ſed perfectio ſtatus amicitiæ ſignificatur. Sicut quando aqua dicitur reſtitui ad priſtinum gradum frigoris, eadem intenſio & perfectio frigoris ſignificatur. Et hac etiam ratione verum eſt tantum placere Deo dignam pœnitentiam peccatoris, ſicut virtutem juſti: quia non ſolum pœnitentia ipſa per ſe placet, ſed etiam facit ut prior virtus placere incipiat, & ſuum fructum habere. Non nihil etiam faciunt verba ejuſdem gloſſæ interlinearis in ea verba Joelis 2. *Reddam vobis annos, quos comedit locuſta. Non patiar* (inquit) *perire ubertatem, quam perturbationibus animi perdidiſtis*. Quæ verba ſumpta ſunt ex Hieronymo in eundem locum dicente: *Et annos quos perturbationibus ante regnantibus perdideratis in vobis quando opera veſtra locuſta, bruchus, rubigo, erucaque conſumpſerant, Deus perire paſſus non eſt*. Quem ſenſum eſſe ſecundum intelligentiam ſpiritualem idem Hieronymus fatetur.

Probatur ex Patribus.

4 EX ſanctis Patribus non habemus clara teſtimonia, quia materiam hanc in particulari non diſputarunt; habemus tamen ſententias non diſſimiles. Nam Chriſ. in ep. 5. ad Theodor. lapſum & refertur in cap. *Talis*, de Pœnit. diſt. 3. dicit, Deum facere omnia quatenus pœnitentem reſtituat ad priorem ſtatum. Quæ verba parum differunt a verbis citatis Gloſſæ, & ab illis quæ ſupra ponderavimus in Conc. Trid., quod per pœnitentiam amiſſa gratia recuperatur. Et ab aliis quæ Hieronym. habet Malach. 3. non longe a principio dicens. *Hi qui Dominum confitentur, quomodo in principio placuerunt Deo, ſic poſt peccatum, & pœnitentiam placere incipiunt, cum omni fuerint peccatorum ſorde purgati*. Et in c. 16. Ezech. circa illa verba: *Et convertam, reſtituens eas*, dicens: Ei, qui poſt peccatum in Deum convertitur, promitti reſtitutionem in antiquum ſtatum. Sed hæc & ſimilia facile poſſunt in alio ſenſu declarari. Illa tamen verba quæ habet Hieronymus Aggæi 1. circa id: *Seminaſti multum, &c.* probabilia ſunt: ſcilicet: *Si quando videris inter multa opera peccatorum facere quempiam nonnullam quæ juſta ſunt, non eſt tam injuſtus Deus ut propter multa mala opera obliviſcatur paucorum bonorum: ſed faciet cum illa tantum metere quæ in bonam terram ſeminaverit, & in ſua horrea congregare*. Quem locum refert Gratianus in cap. *Si quando*, de pœnit. d. 3. & ab aliquibus intelliguntur de operibus mortuis factis in ſtatu peccati, propter quæ Deus aliquod præmium tribuit, ſaltem in hac vita. Sed non placet expoſitio: tum quia Hieronym. aperte loquitur de præmio futuræ vitæ, ut ex ultimis verbis conſtat: tum etiam, quia his meritis non debetur præmium ex juſtitia, ut propter illa ſola tanta exaggeratione dicturus fuiſſet Hieronym. *Non eſt tam injuſtus Deus*: tum denique quia ex verbis Hieronym. id non colligitur, nam poteſt dici aliquis inter mala opera aliqua juſta facere, non quia in ſtatu peccati hæc faciat, ſed quia ſæpius peccat, interdum vero reſurgit, & recte operatur.

5 Auguſtinus etiam lib. de vera & falſa pœn. c. 14. *Timeat* (inquit) *ne omnia bona quæ fecit dum in uno peccato que perſeveraverit, ex contaminatione, ſeu communicatione mali perdiderit, ut qui ſervivit diabolo per crimen, Dei, quam obtulit, perdiderit ſervitutem*. Protinus vero ſubdit: *Pium eſt tamen credere, ut recepta Dei gratia, quæ in eo deſtruit mala priora, etiam remuneret bona, ut cum deſeruerit quod ſuum non invenit: amet & diligat bonum quod etiam in peccante plantavit*. Quæ verba aliqui interpretari volunt de bonis operibus mortuis, id eſt, in peccato mortali factis, quæ dicunt remunerare Deum cum hominem juſtificat ipſa juſtificatione, quam de congruo merebatur, juxta doctrinam Auguſtini aliis in locis. Sed eſt interpretatio aliena a mente Auguſtini, & procedit ex mala punctuatione, ſeu connexione illorum verborum: *Timeat ne omnia bona quæ fecit, dum in uno peccato perſeveraverit, &c.* Nam in his verbis videtur eſſe ſermo de bonis operibus factis in ſtatu peccati. Sed non ita legenda ſunt, ſed interponendum eſt comma in verbo, *Fecit*, ut ſupra retulimus, & habent Plantini exemplaria, & alia correctoria. Et ita ſenſus eſt: timeat ne perdat bona quæ fecit, ſcilicet meritoria, & digna præmio coram Deo ſi poſtea in peccatum incidat, & in eo perſeveret. Et ideo fortaſſe non dixit: *Dum in peccato perſeveravit*, ſed *perſeveraverit*: Quia non agit de bonis, quæ quis operatus eſt dum eſſet in ſtatu peccati, ſed quæ per ſuperveniens peccatum mortificata ſunt, & verſantur in periculo, ut omnino amittantur, ſi homo in peccato perſeveret. Et hoc eſt, quod ſubdit: *Ut qui ſervivit diabolo per crimen, Dei, quam obtulit, amiſerit ſervitutem*. Ubi clare indicat prius factum eſſe bonum opus in ſervitutem Dei, poſtea vero commiſſum eſſe crimen in ſervitutem diaboli. Denique, quod non loquatur de remuneratione priorum bonorum operum per ipſam juſtificationem, ſed de propria remuneratione per diſtinctum præmium, videtur manifeſtum: tum quia alias non dixiſſet, *Pium eſt credere*,

Sinistra interpretatio Auguſtini reiicitur.

nam ſi ſolum erat ſermo de gratia juſtificationis, non multum referebat ad pietatem vel conſolationem peccatorum, quod talis gratia detur in aliquale præmium priorum operum: nam, ſi propter illa opera non datur major gratia, parum intereſt noſtra, quod detur intuitu illorum operum, necne, dummodo nobis detur: tum etiam, quia verba illa: *Ut recepta Dei gratia, quæ in eo deſtruit mala priora, etiam remuneret bona*: ſatis aperte indicant ſermonem eſſe de remuneratione diſtincta ab ipſa deſtructione peccati, quæ fit per primæ gratiæ infuſionem, & talem remunerationem ſubſequi ad peccati remiſſionem; quod magis declarant verba ſequentia: *Ut eam deſtruxerit, quod ſuum non invenit, amet, & diligat bonum, quod etiam in peccante plantavit*. Accedit tandem quod apud Auguſtinum juſtificatio nunquam vocatur præmium bonorum operum, quæ in peccato mortali fiunt, ſed ad ſummum illius diſpoſitionis ultimæ, qua quiſpiam ſe ad gratiam præparat, & illius non proprie & ſimpliciter, ſed tantum ſecundum quid: hic autem loquitur abſolute de remuneratione bonorum operum: quibus verbis remuneratio vitæ æternæ ſignificari ſolet. Atque ita intellexit hæc verba Auguſtini Gratianus in cap. *Prium eſt*, de pœnitentia diſtin. 3. & in dicto §. *Dicens*, de Pœnit. diſtin. 4.

Præterea nonnihil juvant verba ejuſdem Auguſtini quæ male ſolent Ambroſio tribui libro tertio Hypognoſticon. capite nono circa finem: *Pœnitentia res eſt optima & perfecta, quæ defectus revocat ad perfectam*. Citari præterea ſolet Auguſtinus contra Macedonium, ut videre eſt in Soto; duas tamen invenio Epiſtolas Auguſtini ad Macedonium 52. & 54. in quibus perpauca attingit de pœnitentia, nihilque, quod ad præſentem cauſam conferat: nam in priori ſolum inſinuat virtutes extra gratiam acquiſitas ſeu poſſeſſas adveniente gratia vivificari, & incipere eſſe veras virtutes: in poſteriori vero ſolum dicit Deum ita eſſe miſericordem, ut non omittat peccatoribus benefacere propter peccata, etiam graviſſima: ubi ſermo eſt non de remuneratione operum, ſed de communi beneficentia, quam Deus confert peccatoribus, etiam in peccato perſeverantibus, atque adeo non propter pœnitentiam, quam fecerunt, ſed ut illam faciant juxta illud: *Ignoras quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit*, ad Rom. 2. & illud: *Diſſimulans peccata hominum propter pœnitentiam*. Sapien. 11. Inde vero fieri poteſt conjectura, ſi Deus tam benignus & liberalis eſt cum peccatoribus nondum pœnitentiam agentibus, veriſimile eſt, cum his qui pœnitentiam agunt, longe eſſe liberaliorem; ita ut etiam priora eorum bona remuneret.

Præterea indicant hanc ſententiam ſancti Patres exponentes illa verba ad Galatas tertio: *Tanta paſſi eſtis ſine cauſa, ſi tamen ſine cauſa*. Ubi Hieronymus prædicta verba ſic ait eſſe intelligenda, quod Galatæ qui prius in Chriſtum crediderunt, a Judæis & Gentilibus multa propter Chriſtum paſſi fuerant, quæ fruſtra & ſine fructu eis futura erant, ſi a Chriſti gratia receſſiſſent; & hoc eſt paſſos eſſe ſine cauſa: cur autem additum ſit: *Si tamen ſine cauſa*, declarat Hieronymus, dicens: *Simul & hic aſpiciendum, quod quicumque ob Chriſti fidem laboraverit, & poſtea lapſus fuerit in peccatum ſicut priora ſine cauſa paſſus dicitur fuiſſe dum peccat, ſic rurſum non perdat ea, ſi ad priſtinam fidem & antiquum ſtudium revertatur*. Quem ſenſum indicavit etiam Ambroſ. dicens: *Galatæ multa paſſi ſunt inſaniores experti, cujus rei meritum perdiderant mittentes ſe ſub lege; ſed quia adjecit: Si tamen ſine cauſa; oſtendit ſperare ſe poſſe reformari illos*. Et Anſelmus, *ſine cauſa, id eſt, ſine utilitate veſtra; non tamen affirmando hæc dico, ne in deſperationem cadatis; ſed quia utrumque eſt in voluntate veſtra, dico conditionabiliter ſine cauſa enim paſſi eſtis, ſi in hoc errore perſeveratis, non ſine cauſa, ſi reſipiſcatis*. Et D. Thomas ibi eundem ſenſum ſequens concludit: *Ex hoc autem habetur, quod opera mortificata reviviſcunt*. Chryſoſtomus autem illum locum ſic legit: *Tam multa paſſi eſtis fruſtra, ſi tamen fruſtra*: & eodem modo exponit hoc ultimum verbum dicens: *Significans videlicet, ſi volueritis expergiſci ac revocare vos ipſos, non fruſtra paſſi fueritis*; & continuat dicens: *Ubi ſunt nunc qui tollunt pœnitentiam? ecce iſti ſpiritum acceperant, ſigna fecerant, confeſſores fuerant, innumerabilia pericula, varias perſecutiones Chriſti cauſa perpeſſi fuerant, & poſt tam multa recte facta a gratia exciderant, & tamen dicit: Si volueritis, poteſtis vos ipſos revocare*. Nec poteſt hoc exponi de ſola revocatione ad ſtatum gratiæ; quia per hoc non tolleretur quominus priores paſſiones fuiſſent fruſtra, id eſt, ipſis inutilia & ſine fructu: intelligit ergo potuiſſe illos revocari per pœnitentiam ad eum ſtatum, in quo priora opera eis eſſent fructuoſa & utilia. Atque ita intellexit tam Paulum, quam Chryſoſtomum Theophylactus ibi. Expreſſius vero quam cæteri Theodoretus: *Non pro lege, ſed pro Chriſto paſſi eſtis: qui autem Chriſtum reliquiſtis, nihil ex paſſionibus deinde lucrifacitis. Sed bonam ſpem eis oſtendens ſubjungit: Si tamen ſine cauſa: ſi enim vultis manere in gratia, pro veſtris perpeſſionibus mercedem accipietis*. Quapropter argumentum hoc non tantum auctoritate horum Patrum, ſed ipſius etiam Pauli hanc veritatem confirmat. Nam licet verba Pauli alios etiam ſenſus patiantur, tamen hic eſt ſatis proprius, & accommodatus: & cum a tot Patribus afferatur, non ſine temeritate rejiceretur.

Probatur etiam ex Concilio Tridentino.

8 Tertio præcipue probatur hæc veritas ex Concilio Tridentino ſeſſ. 6. cap. 16. ubi ait: juſtificatis in Chriſto, in quos ipſe ſuam virtutem influit tanquam caput in membra, nihil deeſſe, *quominus plene illis quidem operibus, quæ in Deo ſunt facta divinæ legi pro hujus vitæ ſtatu ſatisfeciſſe, & vitam æternam ſuo etiam tempore, ſi tamen in gratia deceſſerint, conſequendam vere promeruiſſe cenſeantur*. Et canone 32. repetit, & ſub anathemate definit, *juſtum per bona opera mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipſius vitæ æternæ, ſi tamen in gratia deceſſerit, conſequutionem*. In quibus verbis primum adverto per hanc conditionalem explicare Concilium, quam eodem capite 16. & canon. 26. poſuerat. *Si uſque in finem perſeveraverint* (ſeu quod perinde eſt) *bene operantibus uſque in finem*, non enim intelligit eſſe neceſſariam talem perſeverantiam vel continuationem in bene operando, ut nunquam per peccatum interrumpatur; ſed eam perſeverantiam requirit, quæ ad ſalutem conſequendam ſufficiat. Cum enim Scriptura dicit: *Qui perſeveraverit uſque in finem, ſalvus erit*, non intelligit ſolum de iis, qui toto tempore vitæ ſine lapſu perſeverant, ſed de omnibus qui finalem perſeverantiam aſſequuntur. Sic ergo Concilium eam conditionem perſeverandi intellexit; & ad hoc declarandum, & tollendam omnem dubitationem, dixit in citatis, & poſterioribus locis: *Si in gratia deceſſerint*. Quæ conditio expletur, etiam ſi poſt multa bona merita vitæ æternæ aliquis mortaliter peccet, dummodo poſtea per pœnitentiam reſurgat, & ſic pœnitens moriatur.

9 Ex quo manifeſte convinci videtur merita per peccatum mortificata per pœnitentiam reviviſcere; quia meritum reviviſcere nihil aliud eſt, quam in tali ſtatu conſtitui, ut, ſi in illo moriatur homo, illius præmium conſequatur: ſed hoc fit per pœnitentiam juxta doctrinam Concilii: ergo. Probatur minor, quia poſitis omnibus conditionibus requiſitis, ut meritum conſequatur præmium ſuum, non poteſt illo privari: ſed per pœnitentiam conſtituitur præcedens meritum in tali ſtatu, ut jam habeat omnes conditiones requiſitas ad ſuum præmium: nam hæ conditiones tantum ſunt, quod opus fuerit bonum, & ab homine juſtificato, & in Deo ſeu ex Dei gratia & auxilio factum, quæ omnia ſupponimus habuiſſe illa opera, quæ mortificata fuerunt. Ultima vero conditio eſt ut homo in gratia decedat: & hæc completur per pœnitentiam, vel actu, ſi pœnitentia finalis ſit, vel aptitudine, ſeu ex vi talis ſtatus, ſi abſolute de vera pœnitentia loquamur: ergo poſita hac conditione, talia opera jam ſunt viva, & efficacia ad conſequendum præmium. Patet conſequentia; quia

Digitized by Google

quia præter hæc (ut idem ait Concilium) nihil amplius deeſſe credendum eſt juſtorum operibus, ut præmium vitæ æternæ conſequantur. Atque hoc Concilii teſtimonium efficaciſſimum eſſe cenſeo, & ex illo ſumendam eſſe veram intelligentiam hujus veritatis. Prius vero quam illam declaremus, de alio puncto dicendum eſt, ex quo propria ratio hujus veritatis pendet.

Quæ ſit hujus opinionis certitudo.

Ex his autem omnibus concludimus, quamvis hæc veritas de fide non ſit, jam vero adeo certam eſſe, ut ſine temeritate, & impietate aliqua negari non poſſit. Ita ſentiunt omnes fere moderni ſcriptores, & merito, tum quia communis eſt Scholaſticorum conſenſus; tum quia Scriptura ſacra, ut a ſanctis Patribus intelligitur, hoc indicat; tum etiam, quia Conc. Triden. multum favet; tum denique, quia eſt divinæ providentiæ, & pietati, hominumque fragilitati conſentaneum, neque eſt ulla difficilis ratio vel auctoritas, quæ obſtet, ut magis ex ſequentibus patebit.

SECTIO III.

An merita mortificata ad priſtinum ſtatum revocentur, ſuumque effectum habeant ex juſtitia, vel miſericordia.

Opinio prima.

1 Doctores frequenter dicere ſolent totum hoc opus Dei eſſe ſolius miſericordiæ. Ita ſentiunt Alexand. Alenſ. & Bonavent. locis citatis, & præterea Bonavent. diſtin. 22. artic. 1. quæſt. 5. ad 1. Et ibi Paludanus quæſt. 1. num. 7. Gabr. artic. 3. dub. 2. Scotus artic. 2. Qui omnes hanc differentiam conſtituunt, ob quam redeunt merita, & non peccata, quia illud eſt opus miſericordiæ, quod non habet locum in peccatis remiſſis iterum revocandis, ſeu imputandis. Et poteſt hæc ſententia ſuaderi argumentis ſupra factis: quod peccatori nullum præmium ex juſtitia deberi poteſt, & quod peccatum in rigore juſtitiæ meretur ut propter illud homo privetur omni bono.

Impugnatur.

2 Verumtamen hæc ſententia, ſi non amplius explicetur, non ſatisfacit in primis teſtimonio Pauli, quod explicandum ſuſcepimus, & de retributione horum meritorum intelligendum eſſe oſtendimus: nam in eo Paulus ait non eſſe Deum ita injuſtum ut hoc præmium neget: ergo ſupponit eſſe debitum ex juſtitia: nam alias licet Deus illud negaret, non eſſet injuſtus: ergo non eſt hoc negotium ſolius miſericordiæ. Secundo non ſatisfacit teſtimonio Concilii Tridentini: nam, ubi intercedit vera ratio meriti cum omnibus conditionibus requiſitis ad meritum de condigno, intercedit juſtitia: ſed in hoc negotio intervenit meritum cum omnibus requiſitis juxta doctrinam Concilii, ut declaratum eſt: ergo intercedit hic ratio juſtitiæ. Tertio, quia illa ſententia ita ſimpliciter intellecta deſtruit veritatem demonſtratam de reviviſcentia meritorum: nam ſi ablato peccato per pœnitentiam, Deus ex ſola miſericordia conferat præmium correſpondens illis meritis, ergo non confert propter illa, ſed liberaliter quia vult: nam, ſi conferret propter merita, jam eſſet juſtitia: ergo revera non reviviſcunt merita, ſed ad ſummum dici poſſet, Deum ex ſua miſericordia illa reputare ac præmiare, ac ſi eſſent viva; Quarto denique deſtruit illa ſententia omne firmum fundamentum hujus veritatis: quia ſi non eſt juſtitia, non eſt etiam debitum nec obligatio, ſed mera voluntas: hæc autem voluntas nobis manifeſtata non eſt niſi quatenus eſt manifeſtata juſtitia: ergo qui hanc tollat, non poteſt cum fundamento affirmare, Deum habuiſſe hujuſmodi voluntatem.

Secunda ſententia.

3 Eſt igitur alia ſententia extreme contraria, quæ affirmat hic intervenire propriam juſtitiam fundatam in dignitate tum operum præcedentium, tum ipſius met actus pœnitentiæ contritionis, quo peccator reſurgit a peccato. Et de prioribus quidem actibus res eſt manifeſta: nam in illis neceſſaria fuit condignitas proportionata, & requiſita ad perfectum meritum, quod a principio in eis fundatum fuiſſe ſupponimus. Altera vero pars de ipſo actu pœnitentiæ declaratur: nam per illum peccator ſatisfacit Deo ad æqualitatem pro offenſa contra Deum facta: quia tantum reddit, quantum abſtulit, cum perfecto modo convertatur in Deum, a quo per peccatum averſus fuit: ergo peccator ſic jam pœnitens non juſte privari fructu priorum meritorum: ergo ex vi juſtitiæ fundata in valore actus pœnitentiæ reviviſcunt ipſa merita. Prima conſequentia probatur, quia is, qui ad æqualitatem ſatisfacit, implet totam obligationem ſuam: nihil ergo amplius debet; ergo nullo juſtitiæ titulo poteſt ſuis bonis privari, qualia ſunt ſua merita. Sicut ſi ſubditus gravem injuriam regi intuliſſet, & poſtea pro illo condigne & ad æqualitatem ſatisfeciſſet, non poſſet ulterius propter illam met injuriam privari bonis ſuis: aut, ſi Rex alio titulo eſſet illi debitor, verbi gratia ſtipendii pro rebus alias bene geſtis, non poſſet juſte illud denegare.

Refellitur.

4 Hæc vero ſententia falſa eſt. Primo quidem, quia ſupponit falſum fundamentum, ſcilicet quod peccator ſatisfaciat Deo ad æqualitatem pro injuria illata: quod in ſuperioribus attigi, & latius oſtendi in 1. tom. 3. part. diſput. 4. ex differentia inter offenſam, & ſatisfactionem; quod illa menſuratur ex dignitate perſonæ offenſæ; hæc vero ex conditione perſonæ ſatisfacientis: quæ duæ perſonæ in hoc negotio non ſervant inter ſe proportionem. Secundo, non video quomodo vere poſſit juſtitia hæc fundari in dignitate ipſius actus contritionis: nam in primis interrogo, an hæc juſtitia fundetur in tali actu tanquam in cauſa propria & per ſe illius; vel ſolum tanquam in cauſa per accidens, qualis eſt removens prohibens? Primum dici non poteſt, quia contritio non continet in ſe meritum, neque eſt propria ratio obtinendi præmium, quod prioribus meritis reſpondet; ut per ſe notum eſt: in præſenti autem negotio propria ratio, & cauſa per ſe eſt ipſum meritum. Secundum autem diceretur probabiliter, niſi adjungeretur, hanc ipſam cauſalitatem per accidens ſeu remotionem impedimenti fieri titulo & modo juſtitiæ; hoc enim impoſſibile eſt. Quia ibi non eſt aliud impedimentum niſi peccatum commiſſum: ergo hæc cauſalitas per accidens nihil aliud eſt, quam expellere peccatum: ſed dici non poteſt contritionem, contra Concilium Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 7. & 8. Unde confirmatur; nam cauſalitas neceſſaria, ut merita reviviſcant, eſt illa per quam impletur ultima conditio a Concilio poſita, ſcilicet, *Si in gratia diſceſſerit*, quæ impleri non poteſt niſi gratia reſtituatur: ſed actus pœnitentiæ ob dignitatem ſuam non poteſt ex juſtitia efficere, ut gratia reſtituatur; non ergo poteſt ex juſtitia efficere ut merita redeant. Quod tandem in hunc modum declaratur; nam, vel loquimur de actu contritionis ut ordine naturæ antecedit infuſionem gratiæ, vel ut informato per illam: priori conſideratione non habet ille actus condignitatem ad fundandam veram rationem juſtitiæ, cum non ſit a perſona grata: ſi vero poſteriori modo conſideretur, jam ſupponuntur priora merita vivificata; nam per ipſam gratiæ infuſionem reviviſcunt: quia per illam completur ultima conditio meriti, quæ a Concilio Tridentino poſtulatur.

Etiamſi verum eſſet fundamentum impugnatum ſolutio nulla eſſet.

5 Accedit præterea, quod etiam ex illo falſo principio non recte colligit prædicta ſententia: nam, licet peccator per pœnitentiam condigne ſatisfaceret Deo pro culpa, non tamen inde fit, ut etiam ſatisfaceat pro omni pœna, ita ut ex juſtitia remiſſionem totius pœnæ mereatur: ergo etiam poſita illa ſatisfactione, poſſet peccator in pœnam offenſionis commiſſæ juſte privari omnibus meritis prius factis, & præmio illorum, ſeu jure ad illud. Conſequentia patet; quia hæc eſt pœna proportionata: & nulla ſpecialis ratio repugnantiæ poteſt in ea aſſignari magis quam in aliis. Antecedens autem videtur certum ex principio fidei, quod remiſſa culpa adhuc manet reatus pœnæ temporalis, etiam ſi culpa per veram contritionem tollatur. Nam, ſi exhibita illa ſatisfactione pro peccato per contritionem non ſolum compenſaretur ad æqualitatem offenſa, ſed etiam pœna debita pro offenſa, nullum debitum temporale manere poſſet.

Objectio. Solvitur.

6 Dicet fortaſſe aliquis, compenſari, ac neceſſario tolli pœnam æternam, non tamen temporalem: hanc autem privationem meritorum præcedentium, ſi daretur, fore pœnam æternam. Reſpondetur in primis, pœnam æternam non vere compenſari ad

æqua-

æqualitatem per contritionem, ſed conſequenter tolli per infuſionem gratiæ propter repugnantiam quam habet cum illa: quam repugnantiam ita intrinſecam non habet privatio, ſeu carentia præcedentium meritorum, vel præmii illis correſpondentis: nam ea non obſtante poteſt homo juſtus frui Deo, quod ſolum repugnat cum pœna æterna. Unde dicitur ulterius, quod licet illa pœna, quæ ſub hac ratione, id eſt, quod afflictio perpetuo duratura eſt, neceſſario tollatur remiſſa culpa: tamen pœna inferens aliquod nocumentum perpetuo duraturum ſine ulla triſtitia, vel dolore, non neceſſario & intrinſece auferatur quantum ad illud nocumentum remiſſa culpa: quia non repugnat cum perpetua Dei amicitia, & viſione, ut per ſe conſtat: hujuſmodi autem eſſet illa perpetua carentia fructus meritorum præcedentium. Igitur potuiſſet Deus ſine repugnantia, & ſine injuſtitia ſtatuere ut peccans mortaliter ipſo facto irrecuperabiliter amitteret priora merita, quantumvis poſtea reſurgeret, & pro injuria ſatisfaceret: nam, ut rationes factæ convincunt, totum hoc juſte caderet ſub demeritum peccati, ſi Deus toto rigore voluiſſet pœnam ejus ſtatuere. Sicut leges humanæ decernunt ut hæreticus ipſo facto ſit privatus bonis ſuis: quam pœnam non effugiet quantumvis Eccleſiæ poſtea ſatisfaciat. Et qui furatus eſt centum, licet poſtea illa reſtituat, non propterea pœnam legis evadet. Et in exemplo ſuperius poſito de illo qui injuriam Regi intulit, & poſtea ad æqualitatem ſatisfacit, ſi ex vi delicti merebatur, juxta ſtatutas leges privari bonis ſuis, aut ſibi debitis a quocunque, etiam a Rege, propter prædictam ſatisfactionem, non effugeret pœnam illam. Sic ergo eſt in præſenti, ideoque ea vi illius ſatisfactionis non poteſt inferri reparatio & reſtitutio priorum meritorum; niſi prius aliunde ſupponatur illam pœnam non eſſe pro peccato hominibus impoſitam: quod ſi hoc ſupponitur, impertinens eſt ad rem præſentem illa ſatisfactio ad æqualitatem.

Impugnatur ratio prioris opinionis, ut minus ſufficiens.

7 Et præterea declaratur oſtendendo ſimul illam rationem ex ſolo hoc capite eſſe inſufficientem. Nam, qui nunc juſtificantur per ſolam attritionem cum ſacramento, non poſſunt dici ſatisfacere ad æqualitatem illo modo pro culpa: quia in attritione non eſt illa condignitas, nec formalis repugnantia cum culpa, quæ contritioni attribuitur juxta prædictam ſententiam, & tamen etiam per illam juſtificationem reviviſcunt præcedentia merita, quia per illam etiam completur illa ultima conditio meriti, quam Concilium Tridentinum poſtulat: ergo ſignum eſt non pendere hanc reviviſcentiam ex illa ſatisfactione. Fortaſſe dicetur, applicari tunc per meritum Chriſti totum quod neceſſe eſt ad ſupplendam illam æqualem ſatisfactionem. Sed in primis hoc minus certum eſt, quam quod merita reviviſcant. Deinde hæc conditionalis vera eſt, ſi homini attrito remittatur culpa per Chriſtum, & reddatur gratia: ex hoc præciſe reviviſcunt merita præcedentia, etiamſi fingamus nullam æqualitatem ſatisfactionis ſuppleri: nam illo præciſe poſito, complentur omnes conditiones poſitæ in Concilio Tridentino, quibus poſitis nihil deeſſe poteſt ad conſequendum præmium meritorum. Eſt ergo illa æqualitas ſatisfactionis ad rem præſentem impertinens, neque ex hoc titulo poteſt dici negotium hoc ex juſtitia fieri.

Occurritur reſponſioni.

8 Sed objici poteſt. Nam merita juſtorum per ſe & natura ſua ſunt digna æterna mercede cum effectu conſequenda, etiamſi interponatur peccatum, dummodo poſtea auferatur, & homo tandem in gratia moriatur: ergo non poteſt Deus facere, quin homo reſurgens a peccato maneat dignus præmio præcedentium meritorum: ergo non poteſt facere, quin merita reviviſcant: quia nihil aliud eſt reviviſcere, quam manere digna præmio tam ſecundum ſe, quam ex parte ſubjecti jam non habentis impedimentum: ergo hoc ſequitur intrinſece ex natura juſtificationis a peccato; quia, quod non eſt ſeparabile ab illa, etiam de potentia abſoluta ſatis intrinſecum illi eſt. Prima etiam conſequentia nota eſt, quia non poteſt Deus privare bona opera gratiæ, dignitate ſibi intrinſeca, & connaturali. Antecedens vero patet; quia nunc de facto illa opera hoc merentur de condigno, quam condignitatem non accipiunt a divina promiſſione: ſed potius divina promiſſio illam in ipſis ſupponit, ut ſæpe alias a nobis dictum eſt.

Objectio pro ſecunda opinione.

Reſpondetur: in ipſis quidem operibus ratione ſuæ perfectionis, & gratiæ, a qua profluunt, eſſe ſufficientem condignitatem, ſeu proportionem, ut poſſit eis præmium promitti ſub prædicto modo & conditione; tamen de facto non conferre juſtitiæ ad præmium, niſi juxta modum divinæ promiſſionis. Deus autem non cogitur promittere præmium ſecundum omnem modum, ſeu ſecundum totam capacitatem operis ſecundum ſe ſpectatam; ſed potuit promiſſionem facere pro ſuo arbitrio juxta varias regulas ſapientiæ ſuæ, ut per ſe notum videtur. Potuit ergo ſub hac conditione promittere præmium noſtris meritis, ſcilicet ſi in gratia perſeveremus, vel (quod perinde eſt) dummodo poſt tale meritum nullum peccatum mortale committamus; tunc autem non reviviſcerent merita, quod fuiſſe poſſibile de potentia abſoluta omnes Theologi pro comperto habent, nec videtur eſſe ulla probabilis dubitandi ratio. Tunc autem, licet in ipſis operibus ſecundum ſe ſpectatis maneat ſemper eadem dignitas, & proportio, quæ etiam manet, licet homo in peccato mortali moriatur; tamen ipſi homini, etiam a peccato reſurgenti, non conferrent jus ad præmium; neque ſecundum præſentem ſtatum facerent illum dignum præmio, ſimpliciter loquendo: quia, ut homo nunc ſit dignus præmio, non ſatis eſt feciſſe opera digna præmio: ſed neceſſe eſt, ut talia opera in ipſo permaneant ſecundum moralem æſtimationem: neque ſint ita retractata & deperdita, ut jam omnino ſint quaſi deſtructa, nec phyſice, nec moraliter præſentia. Sicut etiam, ut homo nunc ſit dignus pœna æterna, non ſatis eſt feciſſe opus dignum illa pœna, ſed neceſſe eſt, ut tale opus adhuc moraliter maneat, & deſtructum non ſit. In prædicto autem caſu, ſi Deus illo modo promiſiſſet præmium, omnino, & irrecuperabiliter deſtruerentur merita per mortale peccatum ſubſequens: nam licet dignitas operis non proveniat, aut pendeat ea promiſſione Dei: tamen illa moralis permanentia, qua opus tranſactum cenſetur adhuc durare in acceptatione divina, multum pendet ea promiſſione Dei: atque etiam ex juſta pœna pro peccato ſtatuta oriri poteſt, quod homo cenſeatur omnino amittere illud opus peccando, ita ut ex vi illius jam non fiat dignus præmio. Unde poteſt argumentum in ſimili forma initari: nam peccatum eſt dignum, perpetua & irrecuperabili amiſſione bonorum omnium: ergo nunc conſtituit hominem dignum tali amiſſione: ergo hoc ipſo, quod homo peccavit, quantumvis poſtea reſurgat, ſemper manet dignus illa perpetua amiſſione. Item proportionali argumento oſtendi poſſet, hominem manere dignum æterna pœna propter peccatum ſemel commiſſum, etiamſi retractum ſit. Imo etiam colligi poſſet, hominem nunc incurrere propter peccatum reatum majoris pœnæ, quam Deus taxaverit: quia peccatum ſecundum ſe conſideratum dignum eſt majori pœna: igitur hæc moralis effectio (ut ſic dicam) & permanentia meritorum, aut demeritorum multum pendet ex lege Dei taxantis præmia, vel pœnas meritorum.

Solvitur.

Qua miſericordia intercedat in reparandis meritis mortificatis.

9 Dicendum ergo cenſeo, opus hoc ſupponere miſericordiam, & conſummari per juſtitiam: Quod quidem in communi ſatis conſtat ex utraque ſententia tractata. In particulari vero declaratur: nam in primis neceſſaria fuit miſericordia illius æterni decreti, quo Deus ſtatuit leges, & promiſſiones circa peccatores & juſtos: circa peccatores quidem quatenus ſtatuit non eos punire ex toto rigore condigno, ſed citra condignum, ut eſt in ore omnium Theologorum. Et (inter alia) benignitatem hanc in hoc oſtendit, quod noluit eos punire, privatione

Decretum ex miſericordia erga peccatores.

omnium

Digitized by Google

omnium meritorum, quam, ut ſic dicam, ipſo facto incurrent ſine ulla ſpe remiſſionis talis pœnæ. Sed ſolum voluit id quod intrinſece, & neceſſitate quadam comitatur peccatum: ſcilicet, ut quamdiu eſt, impediat, & faciat hominem incapacem præmii de condigno correſpondentis quibuſcumque meritis, donec peccatum tollatur. Ruſus circa juſtos intervenit miſericordia in æterna promiſſione, qua Deus ſtatuit dare hominibus præmium omnium meritorum: has ſolum conditiones ab eis exigendo, ſcilicet ut talia opera meritoria operentur in gratia, & ex gratia: & quod eo tempore, quo eis daturus eſt præmium, in gratia eos inveniat. Quare, ſi aliquis inquirat unde habeamus certitudinem prioris decreti ſeu legia miſericordiæ circa peccatores? Reſpondemus ex hac benigna promiſſione circa juſtos neceſſario colligi miſericordiam illam circa peccatores. Quia, ſi Deus ſtatuiſſet punire quodlibet peccatum mortale amiſſione perpetua omnium meritorum præcedentium, non potuiſſet expleri circa juſtos illa conditio, ſcilicet, quod ſi tempore, quo recepturi ſunt præmium, inveniantur in gratia recipiant totum præmium operum, quæ in gratia, & ex gratia operati fuerunt: quia, ſi priora merita interrupta fuiſſent per peccatum mortale, etiam ſi poſtea invenirentur in gratia, non reciperent præmium illorum meritorum: quod repugnat promiſſioni & miſericordiæ erga juſtos, quam ſecundo loco poſuimus. Illa ergo promiſſio erga juſtos neceſſario ſupponit, vel includit priorem legem miſericordiæ erga peccatores.

Aliud erga juſtos.

Utriuſq; decreti fundamentum

10 Si vero aliquis ulterius inquirat unde hanc poſteriorem legem & promiſſionem habeamus? Reſpondetur, ex divinis Scripturis & ſanctis Patribus diſtinctius, quam antea a Concilio Tridentino explicatis. Nam Scripturæ ſimpliciter promittunt vitam æternam bene operantibus in Deo: hanc autem promiſſionem intellexit Concilium eſſe ita abſolutam, & ad ſuam obligationem, & complementum nihil aliud requirat, niſi ut perſona ſemel habens tale meritum ſit Deo grata quando receptura eſt præmium. Quamvis autem hæc expoſitio auctoritate Concilii, quod expreſſe illam docet, ut vidimus, ſufficienter confirmetur, tamen non obſcure probari etiam poteſt ex verbis Pauli, quæ declaranda ſuſcepimus, quæ ſupponunt deberi præmium ex juſtitia hujuſmodi operibus expleta illa conditione, adeo ut eſſet injuſtus Deus ſi illud non daret: non poſſet autem intervenire talis ratio juſtitiæ, niſi præceſſiſſet talis promiſſio, ut conſtat: tum ex generali ratione meriti de condigno, ut nunc ſuppono: tum ex ſpeciali difficultate quam in præſenti facit ſuperveniens peccatum poſt præcedentia merita.

11 Præter hæc neceſſarium etiam eſt aliud opus miſericordiæ, quod eſt remittere peccatum ei, qui poſt multa merita, mortaliter peccavit, & poſtea pœnitentiam agit. Illi enim non debetur remiſſio peccati ex juſtitia propter præcedentia merita, quia ipſum peccatum intrinſece repugnat tali merito: & conſequenter etiam eſt contra leges juſtitiæ, imo etiam contra leges miſericordiæ propoſitas. Probatur: quia peccatum ſemel commiſſum antequam remittatur, ſemper inhæret perſonæ, & reddit illam incapacem debiti, ſeu juris juſtitiæ ad Deum, & ideo impedit præcedentia merita, ne ipſo durante, & ut ita dicam, in ſenſu compoſito, tali ſubjecto debeatur de condigno præmium aliquod præcedentium meritorum: ergo impoſſibile eſt, quod remiſſio ipſa peccati debeatur propter illa merita, cum ante remiſſionem conceſſam ſemper ſupponatur peccatum. Qua ratio probat, nec remiſſionem ipſam nec contritionem, vel auxilium gratiæ ad illam efficiendam dari de condigno propter præcedentia merita; ideoque etiam in hoc neceſſario intervenire miſericordiam ut mortificata merita poſſint reparari. Unde etiam fit, hic etiam ſupponi aliam legem miſericordiæ, erga peccatores, ſcilicet, non puniendi illos rigoroſe, ſed citra condignum in hoc, ut non ſtatim priventur auxiliis gratiæ ſufficientibus, vel etiam efficacibus propter commiſſum peccatum, quamvis ipſum de ſe dignum eſſet ex illa pœna, ſi rigore juſtitiæ Deus uti voluiſſet. Addo præterea etiam ſuppoſita hac gratia auxilii, & contritionis, remiſſionem peccati non deberi ex juſtitia, cum tota juſtificatio gratis fiat, & juſtificatio remiſſionem peccati includat: utrumque enim expreſſe definivit Concilium Tridentinum. Cum ergo reviviſcentia meritorum ex remiſſione peccati naſcatur, neceſſe eſt ut ex hoc etiam capite per miſericordiam fiat.

Alia miſericordia quæ intervenit in hac viviſicatione.

Quomodo in reparandis mortificatis meritis juſtitia intercedat.

12 JAm vero, quod ſuppoſita hac miſericordia id quod reliquum eſt ex juſtitia fiat, optime probatur argumentis factis contra priorem ſententiam. Et ulterius declaratur ex proxime dictis de divina promiſſione: quia omne debitum Dei ad hominem ſub conditione proportionalis operis, eſt debitum juſtitiæ: imo non poteſt alio modo in Deo reperiri: ſed ablato peccato per Dei miſericordiam, ſtatim incipit deberi præmium priorum operum eis proportionatum, & ex promiſſione divina ſub conditione talium operum: ergo eſt debitum juſtitiæ. Atque ex eiſdem principiis procedunt optime aliæ rationes, quæ fieri ſolent. Una eſt ſupra tacta, quod divinæ juſtitiæ repugnat in æternum punire ſpirituali pœna, ſeu carentia alicujus gradus gratiæ, & viſionis Dei peccatum mortale, quod in hac vita remiſit: ſed niſi præmiaret meritum mortificatum per peccatum quod poſtea remiſſum eſt, puniret hujuſmodi peccatum tali pœna perpetua: ergo eſt hoc alienum a divina juſtitia: ergo e contrario præmium reddere talibus meritis eſt opus juſtitiæ. Hæc enim ratio neceſſario ſupponit illam legem miſericordiæ cum peccatoribus, ut ipſo facto non ſtatim incurrant per peccatum amiſſionem perpetuam omnium meritorum. Atque hoc modo optime etiam juvatur hæc ratio ex verbis Ezechiel. decimo octavo: *Si impius egerit pœnitentiam de omnibus peccatis ſuis, omnium iniquitatum ejus, quas operatus eſt, non recordabor*. Satis enim recordaretur Deus talium iniquitatum, ſi propter eas præmium perpetuum præcedentium meritorum denegaret. Et ideo tam Gloſſa ibi, quam omnes intelligunt locum illum de recordatione peccatorum quoad aliquam punitionem perpetuam: nam quoad temporalem punitionem recordatur ſæpe Deus peccatorum remiſſorum: quia illa eſt pœna amicorum, purgationem faciens, & non perpetuum nocumentum.

13 Hinc etiam robur habet ratio, qua D. Thom. in hac materia utitur tertia parte, quæſtione octuageſima nona, articulo quinto. Nam opera meritoria ſemel facta ſemper manent in acceptatione divina: quod autem huic, qui ea fecit, non ſint efficacia ad præmium, provenit ex impedimento peccati ſupervenientis: ergo, ablato peccato per pœnitentiam & remiſſionem ejus, recuperant illa merita efficaciam perducendi hominem ad vitam æternam. Hactenus fere Divus Thomas. Nos vero ulterius ſubſumimus; ſed efficacia meritorum perducendi hominem ad ſtatum præmii eſt efficacia juſtitiæ (agimus enim de proprio merito de condigno) ergo remiſſo peccato, quidquid poſtea fit ex vi talium meritorum, fit ex juſtitia. Imo juxta mentem Divi Thomæ eandem efficacitatem habent merita poſt ablatum peccatum, quam habebant ante peccatum commiſſum. Unde ſicut hæc erat ex vi juſtitiæ, ita & illa. Hic vero diſcurſus ſupponit miſericordiæ legem & promiſſionem ſupra declaratas. Quod ut melius intelligatur, advertendum eſt, meritum poſtquam præceſſit, non manere alicubi formaliter, ſed relinquere in homine jus ad præmium; quod jus in gratia fundatur; manere autem in Deo quantum ad acceptationem ad dandum pro illo præmium ſuo tempore. Peccatum ergo ſuperveniens excludere quidem poteſt ab homine formaliter gratiam, & conſequenter jus ad tale præmium ſecundum præſentem ſtatum: a divina autem acceptatione non poteſt formaliter ipſum meritum, ut per ſe notum eſt, quia ſunt, ut dicam in diverſis perſonis;

Explicatur ut quid habet ratio Div. Thom. confirmatur.

Quomodo præcedens meritum in homine maneat.

ad ſum-

Digitized by Google

ad ſummum ergo poſſet illam acceptationem expellere demeritorie: quod faceret, ſi Deus ſtatuiſſet punire omne peccatum mortale perpetua amiſſione præcedentium meritorum: tunc enim intelligeremus Deum ſolum acceptare merita ſub hac conditione: *Niſi per peccatum ſuperveniens amittatur*, ideoque commiſſo peccato finiri acceptationem. At vero oſtendimus Deum non ſtatuiſſe punire peccatum tali pœna, nec acceptaſſe merita ſub illa conditione, ſed ſub alia longe liberaliore; ergo nec demeritorie valet peccatum delere talia merita ex divina acceptatione; ſed ſolum impedire ne habeant effectum ſecundum præſentem ſtatum peccati: ergo ablato impedimento per pœnitentiam, manet acceptatio expedita, & cum eadem efficacia, & obligatione. Atque ita conſtat quomodo prædicta ratio prædictis legibus & principiis a nobis poſitis nitatur.

Quomodo ex opere miſericordiæ oriatur debitum juſtitiæ.

14 SEd interrogabit aliquis, qui fieri poſſit ut ex opere miſericordiæ immediate oriatur debitum juſtitiæ, cum hæ virtutes habeant conditiones repugnantes? Reſpondetur etiam inter homines non eſſe hoc novum: nam liberalis donatio ex miſericordia ſæpe fit; & illa ſemel facta, jam non poſſumus ſecundum juſtitiam privare alterum re donata, vel fructibus ejus. Inter homines autem & Deum eſt hoc multo magis neceſſarium: nam, ut recte dixit Auguſtin. de grat. & liber. arbitr. capite ſexto: *Cui daret coronam juſtus judex, niſi prius dediſſet gratiam miſericors pater? & quomodo eſſet iſta corona juſtitiæ, niſi prius illa gratuita donaretur?* Accedit quod hæc juſtitia non oritur ex illa miſericordia tanquam ex cauſa per ſe, ſed tanquam ex cauſa per accidens, ſcilicet removente prohibens. Hæc enim eſt differentia inter merita, quæ conſequuntur juſtitiam de novo ſeparatam, & quæ præceſſerunt, quod gratia ipſa, licet ex miſericordia accepta, eſt principium per ſe illius juſtitiæ, quæ invenitur in meritis, quæ ab ipſa procedunt: quod non eſt inconveniens, quia in eis intervenit nova libertas & induſtria hominis cum gratia Dei. At vero reſpectu meritorum præcedentium gratia præſens ſolum aufert impedimentum peccati: juſtitia autem fundatur per ſe in priori gratia & fructibus ejus ſub divina promiſſione ſuperius declarata, & ideo faciliori negotio conciliantur in hoc opere miſericordia & juſtitia.

15 Sed urgebit aliquis: nam, ut ex promiſſione ſub conditione operis ſequatur obligatio juſtitiæ, neceſſe eſt, ut tale opus ſit proportionatum præmio promiſſo: in præſenti autem hæc promiſſio non poteſt habere proportionatum opus; quia nec illud, quod præceſſit peccatum proportionatum jam eſt, cum ſit mortificatum: neque etiam ipſum opus pœnitentiæ, quod poſt peccatum ſequitur, eſt proportionatum ad condignitatem meriti, cum nec ad ſatisfactionis æqualitatem proportionem habeat, ſine qua eſſe non poteſt meritum de condigno. Quomodo enim quiſpiam novum aliquid mereri incipiet, qui nondum pro debito proprio ſatisfecit?

Aſſignata ratio inſtatur.

16 Reſpondetur; duplicem in hoc negotio intervenire promiſſionem. Una eſt de remittendo peccato ei, qui veram pœnitentiam egerit: & hanc fatemur non fundari in opere proportionato in ratione meriti, vel ſatisfactionis æqualis, ſed ſolum in ratione diſpoſitionis, & ad ſummum in ratione meriti de congruo & imperfectæ ſatisfactionis. Unde recte colligitur beneficium illud, quod per ſe ac proxime datur ratione talis actus pœnitentiæ, ſcilicet primam gratiam ſanctificantem, & remiſſionem peccati, non dari ex juſtitia reſpectu ipſius pœnitentis (ut excludamus nunc juſtitiam Chriſti) ſed dari ex miſericordia; ideoque gratis, ut dixit Concilium Tridentinum. Altera eſt promiſſio, quæ facta eſt operibus in gratia, & ex gratia factis; nimirum de dando illis æterno præmio, quæ non eſt ſimpliciter, ſed conditionata; ſcilicet ſi ex parte hominis, qui recepturus eſt præmium, non ponatur impedimentum, quod duret eo tempore vel momento, quod opportunum eſt ad recipiendum præmium, ut declaratum eſt. Hæc autem promiſſio ad totum, illud quod in ea promittitur, & eo modo quo promittitur, ſupponit proportionem ſufficientem in eo opere, cui fit promiſſio: quia & eſt opus gratiæ, quæ de ſe eſt perpetua, & ſemen gloriæ, & quodammodo deificat hominem, & conſequenter etiam ejus opera: & eſt opus propter Deum factum ex ejuſque motione & auxilio, & propter hos titulos ita ei placitum, ut, quantum ex ſe, maneat ſemper in ejus acceptatione, neque quoad hoc poſſit per ſuperveniens peccatum deſtrui aut maculari. Unde fit tandem, ut ſit maxime proportionatum ad promiſſionem infallibilis præmii ſub conditione: *Si in gratia deceſſerit*, ſeu, quod idem eſt, *ſi in perſona non ſit impedimentum*. Negatur ergo quod in objectione aſſumitur: nam juſtitia, quæ in hoc opere intervenit, in hac poſteriori promiſſione fundatur, & hæc proportionatum opus ſupponit, ut oſtendimus. Nec refert quod talia opera poſtea mortificata ſint: quia dicta promiſſio non fit illis ſic mortificatis, ſed vivis, & in gratia factis.

Fulſo tamen.

Qua ratione loquendum ſit.

17 SEd quæret tandem aliquis quomodo ſimpliciter loquendum ſit de reviviſcentia meritorum? an quod ſit juſtitiæ opus, vel miſericordiæ? Reſpondetur primo ſatis commode dici poſſe utriuſque virtutis opus eſſe, & utramque in hoc negotio tam illuſtres partes habere, ut vix poſſit uni potius, quam alteri tribui. Quod ſi de omnibus operibus Dei ſcriptum eſt: *Univerſæ viæ Domini miſericordia & veritas*, nullum erit inconveniens, quod huic operi veluti per antonomaſiam hoc tribuamus. Deinde dicitur: ad reſpondendum aliquid magis in particulari, neceſſario potius tollendam eſſe ambiguitatem vocis. Nam reviviſcentia meritorum ſignificare poteſt vel ſolam ablationem impedimenti, quo merita mortificabantur: vel ſolam retributionem talium meritorum, ſeu acceptationem ad illam, quatenus durat etiam pro illo ſtatu in quo homo a peccato ſurrexit: utrumque enim videtur poſſe illa voce ſignificari. Nam, cum meritum per ſolam interpoſitionem peccati mortificatum ſit, per ſolam etiam ablationem ejus videtur vivificari: &, quia meritum in tantum dicitur eſſe vivum, in quantum ſecundum præſentem juſtitiam eſt efficax & acceptum ad præmium; ideo etiam hoc nomine aut titulo optime reviviſcere dicitur, quatenus in hoc ſubjecto incipit habere efficaciam in ordine ad præmium. Priori ergo modo reviviſcentia meritorum dicetur eſſe opus miſericordiæ: poſteriori autem modo eſſe opus juſtitiæ præſuppoſita miſericordia: nulla enim poteſt eſſe juſtitia, quæ obliget Deum, quæ miſericordiam non ſupponat. Quæ omnia ſatis patent ex dictis.

18 Ultimo ex dictis facile expediuntur duo ultima fundamenta eorum, qui negant Paulum in noſtro themate loqui de operibus mortificatis, quæ in ſectione prima propoſuimus, eorumque ſolutionem in hunc locum reſervavimus. Unum erat, quia hæc reſtitutio meritorum non eſt opus juſtitiæ: Paulus autem loquitur de opere, & retributione ex juſtitia. Aſſumptum oſtendebatur, quia peccator dum eſt in ſtatu peccati nullum jus juſtitiæ reſpectu Dei retinere poteſt. Ad quod breviter dicimus verum eſſe peccatorem pro eo ſtatu in ſe nullum habere jus juſtitiæ quo Deum ad aliquid agendum obligat, ut optime argumentum probat. Et per ſe patet, quia dum in eo ſtatu perſtiterit, nihil a Deo ex juſtitia conſequetur: neque etiam tenetur Deus ex juſtitia eum ab illo ſtatu eruere. Nihilominus tamen illud jus quatenus fundatur in merito, quod in divino conſpectu ſemper præſens manet, ita etiam perſeverat in ejuſdem acceptatione ut ablato impedimento a perſona ſtatim in ipſa redeat. Et in idem fere redit, quod Scotus diſtinctione vigeſima ſecunda dicit, jus peccatoris permanere, eſſe tamen ſuſpenſum quamdiu eſt in peccato, vel

quod

quod etiam ait, peccatorem retinere jus, non tamen actionem reſpectu Dei, quamdiu in illo ſtatu permanet. Res enim eadem eſt, melius vero dicitur jus illud permanere in acceptatione Dei, quam in ipſo peccatore. Replica autem, quæ ibi fiebat ſolum probat opus hoc juſtitiæ ſupponere plura beneficia miſericordiæ, quod nos conceſſimus, & jam declaravimus.

19 Neque contra hanc juſtitiam obſtant verba Concilii Tridentini ibi in ultimo fundamento adducta: jam enim oſtendimus ex eodem Concilio meritum de condigno ut corona juſtitiæ illi retribuatur, non poſtulare perpetuam perſeverantiam, quæ nunquam interrumpatur a tempore quo fit meritum, uſque ad finem vitæ, ſed illam ſufficere, quæ ad finalem perſeverantiam, ſeu ad moriendum in gratia ſatis eſt. Verba autem Ezechielis ibidem citata, recte ibi expoſita ſunt, ſenſus enim eſt, opera juſtitiæ facta in gratia, ſi poſtea quis mortaliter peccet, & in eo ſtatu perſeveret, & moriatur, nihil ei prodeſſe quo minus condigne puniatur. Unde ibidem ſubditur. *In juſtitia, quam operati eſtis, moriemini*, non ergo loquitur de juſto, qui poſtquam peccavit, a peccato reſurgit.

20 Ad replicam autem ſumptam ex ſimilitudine verborum, quæ in eodem textu de remiſſione peccatorum dicuntur, ſcilicet: *Si impius egerit pœnitentiam, &c. omnium iniquitatum ejus, quæ operatus eſt non recordabor*: Reſpondetur, etiamſi verba ſpeciètenus ſint ſimilia: tamen materiam eorum eſſe diverſam, quia longe diverſus eſt modus quo peccata remittuntur, & quo merita mortificantur. Per quod reſponſum eſt ad rationem ultimo loco ibi factam: Negatur enim conſequentia, nimirum, quod ſi merita redeant, redeant & peccata, quia hæc prorſus deſtruuntur: illa vero ſolum impediuntur, ut ſatis in ſuperioribus explicavimus. Nec refert quod peccatum ex ſe ſit tam efficax malum, quam actus pœnitentiæ bonum: nam, licet hoc ſit verum de actu pœnitentiæ præciſe ſumpto, tamen quia habet conjunctam gratiam & miſericordiam Dei, potentior eſt ad delendam culpam, quam ſit peccatum ad deſtruendum meritum. De qua re hic plura non dicemus, quia materia illa de reditu peccatorum propriam poſtulat diſputationem, quam tradidimus circa quæſt. 88. 3. part. D. Thom.

DISPUTATIO II.

De perfecta reparatione meritorum, quæ in juſtificatione peccatoris fit.

PErfectio meriti præſertim conſiſtit in valore & efficacitate ad præmium obtinendum: & ideo, ſicut meritum, tunc omnino mortificatur ſeu amittitur, quando nullum præmium propter illud reddendum eſt: ita e converſo tunc perfecte reparatur, quando totum præmium, totuſque effectus ejus integre reſtituitur. Cum ergo oſtenſum ſit merita per peccatum mortificata, in juſtificatione vivificari, hic explicandum ſupereſt qua perfectione hoc fiat, id eſt, quem effectum, quodve præmium habeant apud Deum illa merita poſtquam homo per pœnitentiam ad divinam gratiam redit. Quia ſane quæſtio ſatis eſt in præcedenti expedita ſi attente conſiderentur quæ diximus, & ex illis unuſquiſque conſequenter philoſophetur. Tamen, quia Theologi graves, & antiqui, & moderni varie de hac re opinati ſunt, adeo ut pauci ſint, qui hanc reparationem meritorum perfectam eſſe velint: ideo neceſſarium eſt ſingulas opiniones referre, & examinare ut certius & evidentius conſtet hanc reparationem eſſe perfectam.

SECTIO PRIMA.

Utrum merita vivificata valeant ad proprium præmium eſſentiale.

Sententia prima.

1 PRima ergo ſententia fuit, merita per peccatum mortificata ſolum valere poſt pœnitentiam peractam ad aliquod præmium accidentale obtinendum, id eſt, quoad gaudium quoddam, quod homo in beatitudine ſemper habebit de illis meritis vivificatis, quamvis propter illa non recipiat majorem viſionem neque abundantiorem charitatem. Hanc opinionem ſub his terminis non inveni apud aliquem auctorem Scholaſticum; neque habet ullum probabile fundamentum: & ideo tanquam improbabilis, & temeraria rejicienda eſt. Primo quidem, quia multum opponitur intentioni Pauli in verbis noſtri thematis. Nam, ſi Deus non recordatur talium meritorum, niſi ut præmium accidentale conferat, parva certe, aut fere nulla eſt peccantium conſolatio: quia, quantumvis eos pœniteat, ſubſtantiam, ut ſic dicam, illorum meritorum, & gratiam, & gloriam illis reſpondentem amiſſuri ſunt: imo nec proprie dici poteſt Deus illorum recordari: quia revera nullum præmium confert præter illud, quod intrinſece & quaſi ex natura rei ſequitur ex recordatione quam de talibus meritis ipſimet beati habebunt: nam ex illa neceſſario reſultat gaudium illud: hæc vero recordatio non tam videtur præmium meritorum, quam quid debitum naturæ in tali ſtatu conſtitutæ. Quare ſi aliquorum meritorum præmium eſt, potius eſt eorum, propter quæ homo conſequitur illum ſtatum, quam aliorum quæ jam dicuntur non valere ad beatum finem obtinendum.

Rejicitur ut temeraria.

2 Unde fit ulterius ut juxta illam ſententiam merita mortificata, vel nullo modo reviviſcant, vel certe non proprie ac ſimpliciter. Prior pars patet ex dictis; quia ſi non valent ad præmium ſubſtantiale, neque ad accidentale valent, quod proprium ipſorum præmium ſit: quia illud gaudium non tam eſt præmium illorum, quam proprietas conſequens ex præmio & ex ſtatu conſecuto per alia merita. Cujus optimum ſignum eſt, quia etiam de operibus bonis in ſtatu peccati factis, atque adeo mortuis, habebunt beati aliquod gaudium proportionatum: placebunt enim illis ea opera quatenus bona ſunt, quamvis non ut mortua fuerunt: & tamen non propterea dicuntur illa opera reviviſcere, neque habere propria aliquod præmium accidentale. Altera vero pars probatur, quia ſi ſubſtantia rei non reparantur, etiamſi accidentia reſtituantur, non poteſt dici talis res ſimpliciter reſtitui: præſertim, quia illud præmium accidentale quaſi nihil eſt reſpectu eſſentialis. Et ideo quoties Scriptura ſimpliciter loquitur de præmio aut mercede danda in futura vita pro bonis operibus, de de eſſentiali præmio intelligitur, & non de accidentali, niſi quatenus ex eſſentiali conſequitur. Quod ſatis ſignificavit Concilium Tridentinum ſeſſione ſexta, capite decimo ſexto, & Canone trigeſimo ſecundo; & infra latius dicetur. Si ergo merita ad præmium eſſentiale non reviviſcant, certe abſolute non reviviſcunt. Et confirmatur hoc, quia vita noſtrorum operum, eſt gratia ipſa, & gloria, & reſpectu earum proprie mortificantur per peccata, non reſpectu gaudii, quod quilibet habere poteſt, eo quod illa fecerit. Igitur, ſi quoad gratiam & gloriam non vivificantur, nec proſunt, ſimpliciter ac vere loquendo non vivificantur. Tandem etiam exemplum illud de mortuis operibus hoc confirmat: quia ex ſententia omnium illa ſimpliciter non vivificantur: quamvis nemo negare poſſit quin Beati de illis gaudeant, non ut mortua, ſed ut bona fuere, ſicut gaudebunt de aliis non ut mortificata, ſed ut viva fuerunt. Dicere autem unum gaudium eſſe majus alio, nihil refert; quia cum proportione loquendum eſt. Ruſuſque dicere unum gaudium eſſe præmium accidentale, & non aliud reſpectu talium operum, mere gratis dicetur. Hæc ergo opinio tanquam omnino improbabilis relinquenda eſt.

Refertur ſecunda opinio ponens reviviſcentiam meritorum ſine augmento gloriæ.

3 EST autem ſecunda opinio, quæ in re nullum majus præmium cenſet conferri propter merita mortificata, quam præcedens opinio; tamen aliis verbis loquendo, abſurditatem illius ſententiæ vitare ſtudet.

ſtudet. Dicit ergo hæc opinio, merita mortificata reſtitui per pœnitentiam quoad præmium eſſentiale, ſeu gratiam, & gloriam dandam propter ipſa: addit tamen, hoc præmium in re nunquam dari majus quam ſit illud, quod correſpondet pœnitentiæ, & charitati per quam homo reſurgit a peccato, & aliis bonis ac meritoriis operibus. Loquor autem de re illa quæ eſt præmium, ſive ſit viſio beatifica, ſive augmentum charitatis, vel quid ſimile; & de augmento & perfectione illius in eſſe rei: nam in eſſe præmii etiam concedit hæc ſententia reſurgere merita ad majus præmium: quod, an conſtanter dicatur loquendo de præmio eſſentiali, infra conſtabit.

Opinio Henric. erronea eſt.

4 Hæc ſententia ſolet tribui Henric. quodlib. quinto, quæſtione vigeſima quarta, quia ibi docet omnes reſurgentes a peccato in æquali gratia reſurgere: ex quo fit ut ſecundum Henricum nulla gratia eis detur ratione præcedentium meritorum. Et pro eadem ſententia citatur Almain. in quarta diſtinctione vigeſima ſecunda. Verumtamen, licet Almainus dicat multos Doctores ſequi opinionem Henrici; ipſe tamen eam reprobat, & merito. Eſt tamen advertendum, quod, licet opinio Henrici ex ſeſe improbabilis ſit, & hoc tempore etiam erronea; tamen ad rem præſentem nihil refert: tenet enim ille, omnes qui a peccato reſurgunt, accipere primam gratiam æqualem ex vi talis juſtificationis: quia putat ex parte hominis nullam poſitivam diſpoſitionem ad juſtificationem requiri, ratione cujus prima gratia infundatur, ut pro ejuſdem diſpoſitionis varietate etiam gratia poſſit eſſe inæqualis: ſed ſufficere quandam non repugnantiam, ſeu negationem obicis in qua omnes, qui reſurgunt a peccato ſunt æquales. Quæ opinio & in ſe eſt plane intelligibilis; quia, ſi illa negatio obicis tantum ſit negatio peccati actualis, hoc ipſo quod ceſſaret a peccato, juſtificaretur; quod eſt hæreticum: ſi vero ſit aliqua alia non repugnantia libera reſpectu alicujus motionis Dei, fieri non poteſt ut hæc ſit in ſola negatione ſine libera, & poſitiva cooperatione voluntaris, ut alibi latius oſtendi. Præterea opinio illa fere in terminis damnata eſt in Concil. Trident. ſeſſione ſexta, & decima quarta duo definientes: unum eſt ad juſtificationem peccatoris requi poſitivam diſpoſitionem ex parte ejus a divinæ gratiæ auxiliis, & liberi arbitrii cooperatione præcedentem: aliud eſt, in ipſa etiam prima juſtificatione Deum unicuique infundere juſtitiam ſecundum propriam cujuſque diſpoſitionem, & cooperationem: quæ duo dogmata, & in tertio tomo, tertia parte tractando de Sacramentis in genere, & de Baptiſmo confirmavimus, & in quarto in quo de juſtificatione peccatoris per pœnitentiam tanquam in proprio loco differimus, eadem latius oſtendemus. Atque ex illis plane ſequitur non omnes reſurgentes a peccato cum æquali gratia reſurgere; quia evidenter conſtat non omnes æqualiter cooperari, aut ſe diſponere, ut etiam Concil. Tridentin. aperte ſupponit:

Lib. 5. de Auxiliis c. Con. Trid.

Extra de qua agimus aliena.

Dixi tamen ſententiam hanc ad rem præſentem nihil pertinere: quia Henricus ſolum loquitur ex vi præſentis diſpoſitionis, & excitationis a peccato: nam de prioribus meritis mortificatis poſtea ſubdit: verum eſſe quod communis ſententia aſſerit: ea ſcilicet vivificari per pœnitentiam, & conſequenter ratione illorum infundi charitatem, ex qua præceſſerunt illa merita, vel ſtatim cum juſtificatur reſurgens, vel poſtea in augmento charitatis, quod fiet in glorificatione: inter quos duos modos ibi neutrum definit: neceſſario tamen ſupponit reviviſcere merita quoad eſſentiale præmium, quandoquidem reſurgunt ad augmentum charitatis, vel ſtatim, vel poſtea dandæ.

Thomas, & ejus ſcholæ tribuitur præcedens opinio.

5 Prædictam ergo ſententiam eſſe concluſionem Thomiſtarum, ait Ledeſma in quarta prima parte, quæſtione trigeſima, articulo ſecundo verſus finem: neminem vero in particulari refert. Soto vero diſtinctione decima ſexta, quæſtione ſecunda, articulo ſecundo, dicit hunc eſſe ſenſum, quem Thomiſtæ ſuſtentare conſueverunt, & inſinuari a Capreolo diſtinctione decima quarta, quæſtione, ſecunda non tamen ſatis clare explicari: quod verum quidem eſt, quia Capreolus revera nihil aliud dicit quam D. Thom. cujus ſententiam infra tractabimus. Et uno fere verbo idem dicit Paludanus (qui etiam ſolet pro hac ſententia citari) in quarta diſtinctione decima quarta, quæſtione ſeptima, articulo primo, ubi ait, pœnitentiam reſtituere gratiam in majori, vel minori, vel æquali gradu ſecundum diverſas diſpoſitiones. Quod duobus modis poteſt intelligi: primo quod gratia illa ſolum reſtituatur æqualis illi diſpoſitioni, per quam homo reſurgit, quamvis non detur tantum intuitu illius, ſed etiam præcedentium meritorum: & hic eſt ſenſus hujus ſecundæ opinionis, illum tamen dicti auctores non declarant. Alter ſenſus eſt: præter gratiam, quæ correſpondet contritioni præſenti, infundi aliam ratione præcedentium meritorum, non tamen ſemper eandem, aut totam, ſed proportionatam etiam præſenti diſpoſitioni: & juxta hunc ſenſum, quem verba dictorum auctorum optime admittunt, etiam reſurgunt merita quoad novum præmium eſſentiale: quod poſtea videbimus. Atque nihil aliud docet Cajetanus, qui pro hanc ſententia ſolet citari tertia parte, quæſtione octuageſima nona, articulo ſecundo. Nihilominus tamen alii moderni Thomiſtæ mordicus defendunt hanc ſententiam, diſtincte illam explicando in priori ſenſu. Eamque tribuunt Cajetano, Capreolo, & Paludano.

Duplex hujus opinionis ſenſus.

Dominicus Bannes 2. 2. quæſt. 24 art. 6. dub. 6. præſertim concl. 3

6 Tribui præterea ſolet hæc opinio D. Bonavent. in 4. diſtin. 14. part. 2. illius art. 2. quæſt. 1. cujus verba ſunt hæc: *Ideo credo, quod probabilior eſt alia opinio, quod reſurgat in æquali & majori & minori ſecundum quod ſe melius præparat, & divina largitas diſpenſat.* Quæ verba indifferentia ſunt ad utrumque ſenſum ſupra declaratum, ut ex ipſis manifeſte conſtat. Item citant Alexandrum Alenſem 4. part. quæſt. 57. memb. 5. ad 7. ubi ſolum dicit, quamvis merita mortificata reviviſcant, tamen præmium ſolum eſſe tribuendum ſecundum quantitatem charitatis finalis; quæ charitas, & a fortiori illa, in qua homo reſurgit a peccato, poteſt interdum eſſe minor, quam fuerit charitas, quam homo habuit ante peccatum: nunquam tamen docuit Alenſis charitatem illam, vel finalem, vel in qua homo reſurgit a peccato, nunquam eſſe majorem in intenſione, quam quæ correſponderet contritioni & ſubſequentibus meritis, etiamſi ante lapſum nulla merita præceſſiſſent: neque hoc ſequitur ex dictis ab Alenſ. Nam, licet charitas poſterior, ſeu recuperata poſt lapſum, ſit minor quam præcedens, nihilominus poteſt eſſe major, quam danda eſſet per ſolam contritionem, ſi merita non præceſſiſſent, ut magis ex ſequentibus ſectionibus conſtabit. Hi ergo auctores non docent hanc ſententiam, quamvis id, quod docent, ei non repugnet.

7 Citatur præterea pro hac ſententia D. Thom. in 3. diſtin. 21. quæſt. 1. art. 4. quæſt. 3. ad 4. ubi ſolum ait, hominem per pœnitentiam non plenarie reſtitui ad ſtatum charitatis, a quo peccando cecidit; & ideo *nec plenarie recipere effectum priorum meritorum, niſi quantum ad præmium accidentale, quod menſuratur actibus magis quam habitu charitatis.* Ex quibus verbis conſtat D. Thom. hoc loco ad ſummum ſentire idem quod Alenſis, aut Bonaventura; nimirum præmium eſſentiale, reſpondens meritis mortificatis, & poſtea per contritionem vivificatis, & ipſi contritioni ac poſterioribus meritis, proportionari charitati reſtitutæ, ſeu finali, & hanc poſſe eſſe minorem, quam charitas fuerit per peccatum amiſſa. Quanta vero illa ſit, & qua proportione reſpondeat vel contritioni, vel meritis præcedentibus, D. Thom. non declarat: ſolum addit præcedentibus auctoribus, præmium accidentale non minui, ſed adæquatum reddi, etiamſi ſubſtantiale diminui contingat. Citatur etiam in 3. part. quæſt. 88. art. 2. & art. 5. ad 3. ubi nihil addit his, quæ diximus: ſed eandem omnino ſententiam expreſſe declarat: & in corpore art. 5. docerat opera prius mortificata per pœnitentiam recuperare efficaciam perducendi eum, qui ea fecit, in vitam æternam, quod eſt reviviſcere: ex quo evidenter conſtat, ſecundum D. Thomam, merita reviviſcere quoad præmium eſſentiale.

Hujus opinionis fundamentum.

8 Fundamentum hujus ſententiæ ſolum ſumitur ex quadam phyſica ratione: quia forma vel habitus

ſolum

ſolum infunditur juxta latitudinem intenſivam diſpoſitionis actus: ergo charitas, & gratia ſolum infunditur in hac vita juxta intenſionem actus charitatis ſeu contritionis. Ergo, ſi quis reſurgens a peccato habet contritionem & dilectionem ut octo, etiamſi habuerit ante peccatum quam plura merita, ſolum conſequitur gratiam, & charitatem ut octo: ergo ſi ſtatim moriatur, tantum conſequetur gloriam ut octo: quia gloria non datur niſi ſecundum quantitatem gratiæ, & charitatis, in qua homo decedit: quia, cum gratia ſola det jus ad gloriam, nemo habet jus ad gloriam excedentem intenſionem gratiæ: ergo neque illa conſequitur.

9 Atque ex hac ratione inferunt dicti auctores multa, & admiratione digna. Primum eſt id, de quo nunc agimus, ſcilicet merita mortificata non ita reviviſcere ad eſſentiale præmium, ut propter illa detur aliquis ſpecialis gradus gratiæ, vel gloriæ diſtinctus ab illo qui datetur per ſolam contritionem, & alia opera meritoria, quæ fiunt poſt ultimam diſpoſitionem uſque ad mortem: quia talis gratia & gloria non poteſt excedere intenſionem contritionis, vel ultimi actus charitatis maxime intenſi, quem homo in hac vita poſt ultimam contritionem elicuit.

Illationes ex prædicta ratione. Prima. Et nihilominus ajunt hi auctores merita præcedentia reviviſcere ad majus præmium, licet non intenſius nec diſtinctum, ſed idem pluribus titulis dandum. Quod ita declarant: nam beatitudo æterna non habet eſſentialiter, ut ſit præmium operum: ſed hoc habet ex divina ordinatione. Unde poteſt ſub una ratione creſcere, licet ſub alia non creſcat, ut quando homo per ſacramentum, creſcit in gratia ex opere operato, debetur illi major beatitudo, quantum ad rationem viſionis, & hæreditatis, non tamen majus præmium: quia ille gradus beatitudinis, qui accreſcit ex vi gratiæ ſacramentalis, non reſpicit meritum. Sic ergo ajunt, propter merita mortificata, licet per pœnitentiam viviſicentur, non habebit homo majorem viſionem Dei, nec majorem beatitudinem; habebit tamen majus præmium, quia illamet viſio, ut data propter omnia illa merita eſt majus præmium in ratione honoris, & laudis: quod eſt proprium virtutis præmium, juxta doctrinam Ariſtot. quam declarat D. Thom. 1.2. quæſt. 2. artic. 2. Et ex rebus humanis declarari poteſt: nam res minima, vel minus ſtipendium, ſi ſit teſtimonium majoris virtutis, vel doctrinæ, aut aliarum nobilium actionum, honorabilius præmium eſt, quam ſtipendium magnum propter viles actiones. Atque hoc modo Summus Pontifex, verbi gratia, aut Imperator mittens gladium, vel aliquid ſimile in ſignum honoris, propter res bene geſtas, cenſetur moraliter dare magnum præmium: quamvis materialiter res illa non ſit magni valoris. Et hoc etiam modo præmia meritorum Chriſti, ſi materialiter conſiderentur, non habent infinitatem aliquam: ſi tamen conſiderentur quatenus ab ipſo Deo dantur, ut debita ex rigore juſtitiæ, habent infinitatem quandam in ratione præmii: quia ſunt teſtimonia cujuſdam infinitæ dignitatis. Sic ergo viſio beata quatenus a Deo datur in laudem bonorum operum habet rationem præmii: nam beatus per illam viſionem videt Deum ſe laudantem propter bona opera, quæ fecit, meritoria talis viſionis: ergo ut ſic, illa viſio habet rationem præmii. Unde, ſi per eam oſtendatur Deus, ut laudans, & dans viſionem propter plura merita, licet non ſit major viſio, erit majus præmium, majorque gloria apud Deum, quia eſt majori cum laude notitia, & viſio ipſius Dei.

10 Secundo inferunt: per actus charitatis procedentes a gratia, & habitu charitatis minus intenſos, aut etiam non intenſiores, quam ſint ipſi habitus, non mereri nos aliquem novum gradum gratiæ, vel charitatis: neque novum eſſentiale præmium, quod non eſſet dandum, etiamſi non eſſent alia merita: quia neque in habitu, neque in præmio poteſt excedi latitudo intenſiva præcedentis diſpoſitionis, quæ eſt per actus. *Secunda.*

11 Tertium corollarium eſt, per quæcumque opera virtutum moralium, aut etiam Theologicarum, excepta charitate, non mereri nos præmium eſſentiale, diſtinctum ab illo, quod reſpondet actibus elicitis a charitate: quia hi ſoli ſunt proxima diſpoſitio ad habitum charitatis, & ideo non intenditur niſi juxta eorum intenſionem. Quo fit, ut ſi martyrium, verbi gratia, vel eleemoſyna procedant ex actibus charitatis æque intenſis, non majus præmium eſſentiale correſpondeat uni, quam alteri: quia diſpoſitio eſt æqualis, & ſic de aliis actibus virtutum quantumcumque in ſuo genere vel ſpecie appareant inæquales. Et e converſo, ſi minimus actus eleemoſynæ fiat ex actu intenſiori charitatis, quam maximus actus cujuſcumque virtutis moralis, illi correſpondebit majus præmium eſſentiale. Ac denique conſequenter loquendo, ſi actus aliarum virtutum, etiam infuſarum fiant ſine imperio charitatis, nullum præmium eſſentiale merebuntur, & ſic de aliis, quæ facile inferri poſſunt. *Tertia.*

12 Nihilominus tamen addunt auctores hujus ſententiæ omnia merita mortificata reviviſcere ad præmium eſſentiale: quia, ſi ad hoc non reviviſcunt, abſolute non reviviſcunt. Et quia non eſt major ratio de uno merito, quam de alio. Et quia rationes, & teſtimonia, quæ de uno probant, procedunt in omnibus in ordine ad eſſentiale præmium. Ut hoc autem verum ſit, non putant eſſe neceſſarium, hoc præmium in ratione viſionis, ſeu beatitudinis eſſentialis eſſe diſtinctum, vel novum gradum ejus, alium ab illo qui contritioni, & meritis ſequentibus correſpondet: ſed illumet pluribus titulis collatum: ideoque magis honorificum, & cujuſdam majoris æſtimationis, & moralis valoris: quia per contritionem, fit, ut hæc eadem gloria, & vita æterna debeatur, non ſolum ratione contritionis, ſed etiam ratione omnium meritorum præcedentium. Hoc ergo ſatis eſt, ut omnia illa merita dicantur reviviſcere ad præmium eſſentiale. Et quantum ad hanc ultimam partem favet multum Cajetanus loco ſupra citato, dum dicit reviviſcere omnia merita, licet non ad totum præmium: & ad hoc ſatis eſſe, ut eadem gloria ex pluribus capitibus debeatur: quanquam ille non declaravit illam gloriam ſolum menſurari latitudine intenſivæ contritionis, vel poſtremi actus charitatis ſumme intenſi, qui in vita fit. *Quo ratione defendunt merita hac reviviſcere ad præmium eſſentiale.* *Capr. cita in 4. d. 14. qu. 2. ad 1. Scoti contra 1. conc. & Alenſ. q. 15 mem. 4. art. 6.*

Cenſura & reprobatio dictæ opinionis.

13 Hanc ſententiam, quoad aſſertionem hoc loco intentam, *falſiſſimam eſſe, & menti D. Thomæ adverſiſſimam*, dixit Soto in loco citato: Ledeſma vero addit: *Se certo ſcire ita eſſe falſiſſimam, ut ſit etiam erronea: & qui hoc prædicaret populo, peſſime faceret: & merito eſſet a Præſidentibus Eccleſiæ magna pœna mulctandus.* Ego vero omiſſis cenſuris illam opinionem falſam eſſe aſſero, & ex infirmo fundamento philoſophico multa in Theologia admittere abſurda, & ſententiis Patrum, imo & Conciliorum, & Scripturæ, & ſuavitati, ac diſpoſitioni divinæ providentiæ parum conſentaneam. Et in primis in præſenti quæſtione, illa reviviſcentia meritorum, quoad præmium eſſentiale ratum, eſt de ſolo nomine & titulo: quia, ſi nihil datur ratione illorum, quod non eſſet dandum ratione contritionis, & ſubſequentium operum, revera nihil proſunt illa merita ad ſubſtantiam & eſſentiam beatitudinis: nam habere eandem beatitudinem uno vel pluribus titulis, parum refert ad eſſentiam beatitudinis: imo & ad accidentalem honorem vel gaudium, per illud quod intrinſece reſultat ex eo, quod aliquis talia opera fecerit, parum confert: nam fere nullum effectum moralem habet præter denominationem, ſeu relationem quandam extrinſecam pendentem ex intentione Dei præmiantis hoc vel illo titulo. Unde etiam conſolatio peccatoris, quam intendit Paulus illis verbis, *Non eſt injuſtus Deus, &c.* fere nulla profecto eſt, & merito dici poteſt quis *ſine cauſa* laboraſſet, ſi nihil amplius præmii obtenturus eſt, ac ſi illa merita non habuiſſet. Unde Sancti Patres, quando ex dictis locis Pauli colligunt Deum remuneraturum illa merita, plane intelligunt de proprio præmio eſſentiali, & diſtincto ab eo, quod alias debitum eſt, *Solo nomine concedit hæc opinio reviviſcentiam meritorum ad præmium eſſentiale.*

14 Secundo ex ratione divinæ providentiæ multa inferunt dicti auctores contra hanc ſententiam, quæ

revera

revera ſunt efficaciſſima, ſi prudenter conſiderentur.

Abſurda quæ ex hac ſententia ſequuntur. Primum.

Nam primo ex illa ſententia ſequitur: ſi aliquis per multos annos apud Deum perfectiſſime meruit, uſque ad mille, vel plures gradus gloriæ, & poſtea per humanum lapſum mortaliter peccet, & deinde reſurgat per contritionem ut decem, & ita moriatur; ſolum conſequi gloriam, ut decem: quod duriſſimum eſt, & præter Dei miſericordiam, atque etiam præter juſtitiam commutativam: ſuppoſitis quæ dicta ſunt in præcedenti diſputatione: nimirum promiſſionem factam prioribus meritis ſolum eſſe ſub conditione moriendi in gratia: quæ conditio impletur, & ſub illa erunt acceptata illa merita ad multo majus præmium.

Secundū.

15 Secundo accedit: nam ſi comparatio fiat hujus hominis cum alio, qui toto, & diuturno tempore vitæ in maximis peccatis, & vitiis abſque ullo merito verſatus ſit, & in fine vitæ reſurgat per contritionem ut decem, & ſtatim moriatur, æquale præmium gloriæ habebunt: vel ſi peccator habuit ultimam contritionem intenſiorem, habebit etiam majorem gloriam: hoc autem ſtatim apparet rationi diſſonam, & præter convenientem juſtitiam diſtributivam, ad quam ſpectat non reſpicere tantum illum ultimum actum, ſed etiam alios meritorios in vita factos, & cum gratia finali conjunctos.

Occurritur cuidā fugæ.

Nec ſatisfit dicendo etiam reſpicere Deum ad merita priora, quandoquidem propter illa etiam præbet idem præmium: nam ſi majus præmium non tribuit, perinde eſt, ac ſi non reſpiceret, quod attinet ad veram præmii largitionem. Præterea, quod Deus hoc imperfecto modo præmiet talia merita, non poteſt tribui defectui, aut negligentiæ hominis pœnitentis: nam licet homo ille conteratur quantum poſſit, non plus recipiet, quam ſuæ contritioni reſpondeat: at vero auctores, qui dicunt aliquando mortificata merita non integre præmiari, cauſam eſſe ajunt in ipſo pœnitente, qui non ſatis ſe diſponit. Et quidem conſequenter merito ſic loquuntur; nam ex parte ſua Deus paratus eſt ad dandum integrum præmium, ſi ex parte recipientis nullum ſit obſtaculum; cum illa merita viva, & integra maneant in acceptatione ejus; ergo illa ſententia juxta communem doctrinam, de reviviſcentia meritorum, ſuſtineri non poteſt.

Aliorum evaſio.

16 Hæc argumenta, quæ in re morali revera ſunt efficaciſſima, ab adverſariis facile contemnuntur: quia non ſolum in mortificatis meritis, ſed etiam in his, quæ perpetuo viva permanent, cenſent idem ſervari; nimirum, quod perfectio intenſiva præmii ſolum reſpondet uni actui intenſiori, quem homo in toto diſcurſu vitæ habet. Ita, ut licet aliquis in vita per centum annos continuos in gratia perſeveret, & innumeros actus charitatis, ut decem, vel infra illum gradum faciat, recepturus non ſit, niſi præmium ut decem: quod etiam recipiet qui exiſtens in ſimili ſtatu gratiæ, unum tantum actum ut decem fecit, & cum illo moritur: ſolum erit differentia, quod hic uno titulo, ille pluribus idem præmium recipit. Ex hoc enim fundamento recte ſequitur, quod, licet merita priora mortificata fuerint, & poſtea homo ad gratiam redeat, nunquam poſſit præmium excedere intenſiorem actum, quem talis homo in diſcurſu vitæ habuit. Eſt tamen differentia juxta prædictos auctores: nam, ſi merita non mortificantur, licet intenſi actus præceſſerint: & poſtea remiſſi ſubſequantur, nihilominus præmium ſecundum intenſionem reſpondet actui merito maxime intenſo, qui ſemper vivus permanſit: at vero quando mortale peccatum interponitur, & priora merita mortificantur, quamvis actus intenſiſſimi præceſſerint ante peccatum, ſi contritio per quam reſurgitur, vel actus alii meritorii, qui poſt illam ſequuntur, ſunt remiſſiores, præmium non correſpondet in intenſione actui maxime intenſo, qui antecesſit peccatum, ſed illi qui ſubſequitur, & vivus permanet uſque in finem. Unde concluduut, priora merita non vivificari integre quoad efficaciam intenſivam, ut ſic dicam, donec fiat aliquis actus, tam intenſus, quam fuit maximus qui præceſſit: & tunc utrerque ut ajunt, non valebit niſi ad idem præmium duplici titulo recipiendum.

In præmio eſſentiali retribuendo non ſolum intenſionem, ſed etiam multitudinem actuum per ſe attendi.

17 Sed hæc reſponſio nititur alio fundamento, quod omnino falſum eſſe opinor; nimirum in reddenda mercede eſſentiali meritorum, nullam eſſe habendam, rationem multitudinis actuum meritoriorum, ut ſecundum illam ſimul cum aliis, condignum præmium, & in tanta perfectione ſubſtantiali, & intenſiva conferatur. Sequitur enim hoc aperte ex dicta ſententia: nam ſecundum illam ad ſubſtantialem, & intenſivam perfectionem præmii multitudo actuum impertinens eſt; quia unus ex illis intenſior eſt tota ratio illius perfectionis: ſi vero ſint plures æquales, erunt quaſi plures cauſæ totales ejuſdem effectus, quarum multiplicatio per accidens, & impertinens eſt, imo eam valde abhorret natura. Et idem eſt cum proportione de actibus minus intenſis: nam ad ſummum erunt veluti cauſæ totales ejuſdem præmii ſecundum gradum minorem, ipſis proportionatum. Ergo juxta reſponſionem prædictam in redditione præmii per ſe non conſideratur multitudo operum quantum ad ſubſtantiam, & intenſivam perfectionem præmii, loquendo proprie de præmio, ut in principio ſuppoſui, pro ipſa viſione ſeu beatitudine eſſentiali, illa enim eſt verum eſſentiale præmium, ut infra latius oſtendetur.

Quam ſit falſum quod ſumunt.

Oppoſitum ergo principium certum eſſe opinor, & commune Theologorum, magiſque conſentaneum modo loquendi Conciliorum, & Patrum: videlicet, intenſivam perfectionem vitæ æternæ non eſſe tantum conferendam per reſpectum ad unum actum intenſiorem hujus vitæ, ſed juxta multitudinem etiam meritorum. Sic enim dicitur in Concil. Florent. in literis unionis, ſanctos perfecte purgatos intueri clare ipſum Deum trinum & unum ſicuti eſt: ***meritorum tamen diverſitate alium alio perfectius:*** non dixi tantum intenſione, ſed diverſitate: quæ magna etiam in multitudine meritorum cernitur.

Prima ratio.

18 Præterea oppoſitum eſt valde alienum a perfecta gubernatione & providentia, ad quam ſpectat non ſolum provocare homines ad intenſas & perfectas operationes: ſed etiam ad multitudinem & frequentiam bonorum actuum: ergo etiam pertinet ad perfectam gubernationem ſubſtantiale præmium promittere & conferre, propter operum multitudinem: atque adeo majus præmium eſſentiale dare propter plura opera cæteris paribus, quam propter pauciora. Nam dare idem præmium propter plura merita, non eſt dare majus, ſed potius eſt dare minus præmium pro ſingulis operibus: nam, cum illud præmium finitum ſit prout in homine recipitur, inter plura merita diviſum, fit minus in ſingulis. Quod ſi reſpondeatur non dividi in ſingulis, ſed totum præmium dari pro omnibus ſimul, & pro ſingulis æqualibus; hoc revera nihil auget ſubſtantiam, & eſſentiam præmii, cum tamen multitudo meritorum multum augeat ſubſtantiam eorum: nihil etiam auget ſpem, vel affectum multiplicandi opera bona, quod per ſe intendit ratio divinæ providentiæ promittentis præmium bonis operibus, ut homines ad ea efficienda excitet, ut ex ſe conſtat, & ex modo loquendi Scripturæ. Apocal. 2. & 3. & ſæpe alias. Hinc in omni Republica humana bene ordinata augentur præmia, non ſolum pro magnitudine unius operis, ſed etiam pro operum multitudine. Quod ſi Dux aliquis plura inſignia facinora perfecerit, non ſatisfit illi uno præmio collato pro omnibus, & pro ſingulis totaliter: quilibet enim prudens injuſtum judicabit hunc præmiandi modum ſi quodlibet ex illis facinoribus per ſe ſumptum, erat dignum tali præmio.

Probatio ſecunda.

19 Et hinc intelligitur ratio a priori hujus veritatis: quia præmium meritorum dandum eſt ſecundum leges juſtitiæ commutativæ, vel diſtributivæ, vel utriuſque, ut ex Scriptura, & communi ſententia Theologorum oſtendemus in Diſputatione ſpeciali. Nam licet diſputent: an ibi interveniat vera juſtitia, nec ne; omnes tamen pro comperto habent ſervari formam, modum, & leges alicujus juſtitiæ. Sed ad

ratio-

Digitized by Google

rationem juſtitiæ commutativæ ſpectat, ut pro meritis, ſeu operibus, quæ ſecundum moralem valorem ſunt maioris æſtimationis, detur maius præmium, & non tantum idem pro pluribus: quia hoc vel nihil, vel fere nihil auget præmii æſtimationem: vel ſaltem, quod certiſſimum videtur, non ita auget dignitatem, ſeu æſtimationem præmii, quantum multitudo operum auget æſtimationem meriti: quin potius, ſi quid ſpecialis dignitatis eſt in præmio ſic collato propter relationem ad multa merita, magis provenit ex ipſis meritis, quam ex ipſo præmio: & ut ita dicam, magis in eo laudatur virtus merentis, quam magnificentia præmiantis. Unde etiam ſumitur argumentum ex lege juſtitiæ diſtributivæ, ad quam pertinet, ut quantum unus ſuperat alium in morali dignitate, & valore meriti, tantum ſuperet in perfectione ſubſtantialis præmii: at ſi quis conſumpſit dies & noctes, vel multos annos amando Deum, & multiplicando actus, verbi gratia, ut decem: alius vero unum tantum actum amoris, ut decem in tota vita exerceat, poſtea vero uterque recipiat viſionem ut decem, ſolum cum reſpectu ad diverſa opera, nullus prudens, ut opinor, dicet ſervari inter illa dictam proportionem geometricam: nam in ratione virtutis, quæ ad meritum ſpectat, multo magis excedit illa multitudo actuum unicum actum, quam viſio ut decem excedat viſionem ut decem, ſolum per reſpectum ad illos actus.

20 Atque hinc eſt quod divinum judicium finale, quia exercendum eſt ſecundum has leges juſtitiæ, ſemper dicatur in Scriptura faciendum, non per reſpectum ad unum vel aliud opus, ſed ad omnia opera, quæ unuſquiſque geſſit in corpore: ad Rom. 2. & 14. & 2. ad Corint. 5. cum ſimilibus, ex quibus ut opinor, ſatis certo colligitur, Deum in conferendo præmio eſſentiali, & ſubſtantiali perfectione eius, non tantum maximam intenſionem alicujus actus, ſed etiam operum multitudinem expenſurum, & ut ſic dicam ponderaturum eſſe. Suntque optima illa verba Pauli 1. ad Corinth. 15. *Abundate in omni opere bono ſcientes quod labor veſter non eſt inanis in Domino:* Quem locum cum aliis de promiſſione vitæ æternæ intellexit Concilium Tridentinum ſeſſ. 6. c. 16. At vero, ſi quis poſtquam operatus eſſet intenſum actum, non eſſet maius præmium conſecutus, quoad perfectionem & ſubſtantiam, etiamſi plures ſimiles efficeret, ſatis profecto inanis eſſet labor eius in illis actibus minus intenſis, vel etiam æqualibus exercendis. Paulus autem in hoc ſenſu dicit laborem in omni opere bono non eſſe inanem; quia unumquodque ſuum præmium recipiet, ut omnes interpretantur, & Concil. Triden. plane ſentit, & merito; quia revera ſatis vanum eſt ponere augmentum præmii in ſolo titulo, vel reſpectu ad opera propter quæ confertur, cum ipſum in ſe melius non ſit.

21 Et confirmatur hæc ratio ex oppoſito, ſeu ex ſupplicio peccatorum: nam Deus in puniendis peccatis, & augenda in ſe, ac ſubſtantialiter pœna eorum, non reſpicit ſolam intenſionem vel magnitudinem maximi peccati: ſed etiam multitudinem peccatorum, juxta illud: *Quantum glorificavit ſe in deliciis: tantum date illi tormentorum*, & alias ſimiles Scripturæ locutiones. Ergo in præmio eſſentiali tribuendo, & in eius perfectione conferenda, non reſpicit Deus tantum ad opus maxime intenſum, ſed etiam ad operum multitudinem. Patet conſequentia: tum quia non minor, imo maior ratio juſtitiæ intervenit in retributione bonorum propter adiunctam Dei promiſſionem. Intervenit etiam maior ratio miſericordiæ propter gratiam, quæ præſupponitur, & quia Deus promptior eſt ex ſe ad benefaciendum: tum etiam quia ex ſe divina Scriptura in actu utriuſque juſtitiæ multitudinem & diverſitatem meritorum, aut demeritorum numerat, ut patet Matth. 25. & aliis locis ſimilibus. Neque hic locum habet evaſio de pluribus titulis: alias pari modo dicemus de illo, qui unum graviſſimum peccatum commiſit, non eſſe cur graviorem pœnam timeat, eo quod innumera peccata multiplicet, vel minora, vel ſaltem non graviora: quia ſolum eandem pœnam pluribus titulis ſuſtinebit, nam multiplicatio demeritorum inferiorum non plus poteſt augere pœnam, quam multiplicatio meritorum remiſſiorum poſſit augere præmium. Illud autem dicere abſurdiſſimum eſt, & contra omnem ſenſum Eccleſiæ, & modum loquendi Scripturæ, & contra omnem rationem, & ſapientum providentiam: ſic enim timor pœnarum, nihil aut parum continebit peccatores a multiplicatione culparum.

22 Hinc etiam datur anſa hæreticis, ut dicant omnes damnatos eſſe æquales in pœnis, & omnes beatos eſſe æquales in præmio, quantum ad ſubſtantiam, & perfectionem ejus: ſicut Lutherani dicunt omnes beatos æquales in viſione Dei. Nam, ſi illis obiiciamus, quod non ſunt æquales in meritis, reſponderi nobis poſſet (quamvis ipſi aliter ſentiunt) habere illam viſionem pluribus vel paucioribus titulis, & in hoc ſolo eſſe inæqualitatem, non in ipſa viſione. Et pari modo reſpectu actuum magis intenſorum fingere aliquis poſſet propter illos non dari maiorem viſionem, ſed eandem nobiliori titulo: nam hoc etiam diceretur ſpectare ad quandam præmiorum nobilitatē. Neque ex Sacra Scriptura, Conciliis, aut Patribus efficacius colligi, aut probari poteſt actui magis intenſo reſpondere præmium in ſe & ſubſtantialiter maius, & non per ſe ſolam relationem ad ipſa merita, quam pluribus, vel paucioribus meritis, cæteris paribus. Atque ita fiet ut veritas hæc de inæqualitate præmiorum in ſubſtantia viſionis beatificæ reducatur, & fundetur in illo principio philoſophico, quod habitus intenditur juxta intenſionem actus, quod magnum incommodum & perabſurdum eſt. Quarta oſtenſio.

23 Scio eſſe alia Scripturæ loca, quæ per ſe & immediate probant illam inæqualitatem, ut eſt illud 1. ad Corinth. 15. *Alia claritas Solis, & alia claritas Lunæ, & alia claritas ſtellarum: ſtella enim a ſtella differt in claritate: ſic & reſurrectio mortuorum.* Nos autem loquimur de hac inæqualitate, quantum ex vi inæqualitatis meritorum colligi poteſt. Quamvis etiam prædicta ſententia occaſionem præbeat eludendi illud teſtimonium, & ſimilia; vel dicendo claritatem reſurgentium eſſe inæqualem, non in ſe, ſed in reſpectu ad plures vel nobiliores titulos; vel dicendo illam inæqualitatē non eſſe in præmio eſſentiali, ſed in accidentalibus: nam dicti auctores ita etiam loquuntur & abſolute dicunt propter plura merita, maius vel nobilius præmium dari, ſi cætera ſint paria: poſtea vero hunc exceſſum declarant vel per ſolum reſpectum ad ipſa merita; vel ad ſummū per exceſſum in accidentalibus præmiis. Multum ergo enervatur fides, & certitudo de inæqualitate vera præmiorum eſſentialium ex illa falſa ſententia: vel potius e contrario, quia hæc certitudo diminui non poteſt, ex illa plane convincitur illam varietatem præmiorum de ſolo titulo eſſe confictam, & præter Eccleſiæ ſenſum & Scripturæ intentionem. Quæ omnia egregie confirmatur ex verbis Eugen. IV. in literis unionis Conc. Floren. ſupra citati: ſcil. Sanctos plene purgatos intueri clarum ipſum Deum trinum, & unum ſicuti eſt: meritorum autem diverſitas alium alio perfectius: declarat enim fundamentum inæqualitatis in viſione Dei eſſe diverſitatem meritorum. Quod fundamentum juxta aliam ſententiam evertitur, ut oſtendi. Et iterum expendo Pontificem non dicere *intenſioris meriti*, ſed abſolute *diverſitate meritorum*. Quomodo loquuntur etiam Sancti Patres, ut videre licet in Greg. lib. 4. Moral. cap. 31. alias 42. ubi ait pro diſcretione operum eſſe diverſitatem dignitatum, & manſionum. Et Cyp. lib. de habitu Virginum circa finem: Virginibus promittit maiorem gloriam, quam vocat *majoris gratiæ præmium:* unde conſtat loqui de præmio eſſentiali, quod dicit virginibus maius dari, non ſolum propter intenſiores actus, ſed *quia carnis deſideria coercuerunt*. Et eodem modo loquuntur alii.

24 Addo præterea, juxta illam ſententiam facile & ſine ulla temeritate dici poſſe, imo magna probabilitate coniectari, Beatum Franciſcum, verbi gratia, eſſe æqualem in gloria eſſentiali B. Paulo: aut religioſum aliquem ordinarium in gratia defunctum, eſſe æqualem in gloria ipſi B. Franciſ. conſequens autem eſt abſurdum: ergo. Sequela probatur, quia quantumvis Paulus excedat Franciſcum, & Franciſcus privatum religioſum in excellentia vitæ, in multitudine operum & gratiarum, in ſuſtinentia paſſionum, & tormentorum, &c. nihil tamen vetat, quod ſemel in vita in aliquo Quinta & notanda ratio.

raptu, vel mentis elevatione Franciſcus habuerit unum actum amoris Dei, tam intenſum, quantus fuit quicunque actus meritorius, quem Paulus, & Petrus in hac vita habuit: hoc enim ſentire non eſt contra totam ſanctitatem, quam Eccleſia de Apoſtolis prædicat; neque contra aliquod aliud principium: & per ſe eſt valde poſſibile. Imo ſæpe contingit, ut qui eſt in progreſſu totius vitæ multo minus perfectus quam alius, in aliquo actu unius orationis, vel contemplationis intenſius amet Deum, quam alius in ſingulis actibus, & momentis vitæ ſuæ etiamſi alter in vitæ perfectione, & puritate, ac meritorum multitudine longe excellat: potuit ergo facile id accidere etiam inter Franciſcum, & quemlibet Apoſtolum: & ſimiles comparationes poſſunt facile fieri. Ex quibus intelligi poteſt, vel Eccleſiam non habere firmum fundamentum ad ita ſentiendum de excellentia aliquorum ſanctorum ſupra alios ſanctos, & juſtos: quod ſentire valde temerarium eſſet: vel certe menſuram eſſentialis perfectionis gloriæ non eſſe ſumendam ex uno actu intenſo, ſed ex omnibus actibus meritoriis ſimul ſumptis, & juxta omnes perfectiones ſuas conſideratis.

Quando & quomodo idem præmium detur pluribus titulis.

25 SEd obiici nobis poteſt; quia in Chriſto Domino fatemur per ſingula opera ſua meruiſſe, quidquid meruit: ideoque pluribus titulis idem præmiũ meruiſſe; quid ergo mirum ut de aliis hominibus idem dici poſſit: præſertim in his operibus, quæ proportionata non ſunt ad maius præmium promerendum? Sicut e contrario, opera Chriſti talia erant, ut poſt unius meritum nihil ſupereſſet, quod ſuper alterius operis meritum ulterius cadere poſſet. Deinde Concil. Trid. ſeſſ. 6. cap. 16. dicit eandem vitam æternam dari iuſtis duplici titulo; ſcilicet & ut hæreditatem filiis, & ut mercedem operariis: ergo hæc multiplicatio titulorum non eſt de ſolo nomine, ſed in re ipſa eſt, & ad dignitatem pertinet: cur ergo non poterit idem dici de remiſſis meritis.

Solvitur objectio.

26 Hanc obiectionem propono, ut ex eius ſolutione evidentiores fiant rationes factæ. Diſtinguendum ergo in primis eſt de titulis diverſarum rationum, & eiuſdẽ: nam de operibus non eſt inconveniens, imo neceſſariũ, & multum ad perfectionem ſpectans, quod eadem res, ſeu gloria pluribus titulis conferantur. Hoc videre licet in doctrina illa Concil. Trident. nam quod gloria debeatur juſtis, ut hæreditas filiis, ad dignitatem gratiæ ſpectat, quæ per ſeſe de natura ſua conſtituit filium Dei per participationem, & proportionatum intrinſece ad gloriam: quod autem eadem gloria debeatur, ut præmium ſeu merces ratione meritorum, pertinet ad laudem & commodum ipſius hominis bene operantis, eſtque titulus diverſæ rationis, quia confert novum jus juſtitiæ, quod filiatio per ſe non præbebat. Simile quid eſt in augmento gratiæ, quod alicui confertur propter actum intenſiorem, duplici titulo: ſcilicet, bonæ proportionatæque diſpoſitionis, ac meriti; qui ſunt diverſarum rationum: & poſterior addit priori jus juſtitiæ. At vero de titulis omnino eiuſdem rationis, ut ſunt duo merita, non eſt ſimilis ratio, nec neceſſitas: imo ſuperfluitas quædam, & inæqualitas, niſi ſpecialis neceſſitas intercedat, ut magis ſtatim declarabimus. Nunc vero ſufficienter explicatur ex proportione ad illam quæſtionem philoſophicam de pluribus cauſis totalibus diverſarum, vel eiuſdem rationis: nam priores non ſolum ſuperfluæ non ſunt, verum etiam regulariter neceſſariæ: poſteriores vero ex ſe ſuperfluæ ſunt: ac propterea juxta ordinarium rerum curſum nunquam dantur. Et ideo ſi cauſa aliqua totum aliquem effectum, & totali actione producit, & alia ſimilis ſuperveniat, quæ neque illum effectum augere, neque alium efficere poteſt, potius ab agendo ceſſat, quam actum agat. Sic ergo, ſi ſecundus actus æqualis primo, nec præmium augere, nec novum mereri poteſt, potius illi merebitur, quam illud ipſum mereatur: quia id nihil aliud eſſet, quam actum agere. Nam quod ſpectat ad honorem operantis, per hoc ſatis comparatur, quod efficit actum de ſe ſufficientem ad illud præmium promerendum ſi ſimilis factus non fuiſſet. Sicut virtus cauſæ

Cur gloria detur duplici titulo, hæreditatis & præmii.

æque perfecta eſt, licet actu non efficiat quia fuit præventa.

27 Rurſus in titulis eiuſdem rationis, ut ſunt merita juſtitiæ, oportet diſtinguere inter merita infinita. Nam, quando actus habet infinitum meritum, ille ſolus ſufficit ad omne præmium: ideoque ſi tales actus multiplicentur, non poſſunt ex natura rei diverſa præmia illis reſpondere: quia quilibet eorum per ſe omnia exhaurit, ac propterea dicunt illa merita plures eſſe cauſæ, vel tituli ſufficientes ad idem præmium. At vero quando meritum eſt finitum, etiamſi plura multiplicentur, inæqualia in intenſione, vel alia perfectione, omnia, & ſingula ſunt digna adæquato præmio, & unicuique poteſt dari proprium & diſtinctum præmium; & idcirco ita dandum eſt, & non unum & idem propter plura. Probatur hoc, tum ex illa analogia cauſarum, quando enim duæ cauſæ totales applicantur eidem ſubiecto capaci propriorum effectuum ſingularum cauſarum, nunquam faciunt unum & eundem effectum, ita ut unaquæque ſit cauſa totalis eius: tum etiam magis proprie ex ratione juſtitiæ, quæ in præmiis pro meritis reddendis ſervari debet; nam, ſi unum & idem præmium pro multis meritis detur, nullum illorum ad æqualitatem præmiaretur. Etenim per unum ex illis meritis per ſe, ac ſolitarie ſumptum, & ſine ullo reſpectu ad alia primo acceptatur homo ad tale præmium, & in hoc proprie ſervatur æqualitas: ergo quando poſtea iterum, & iterum acceptatur homo ad idem præmium propter alia merita, omnia illa relinquuntur ſine præmio condigno; quia illa iterata acceptatio moraliter multo minoris æſtimationis eſt, quam abſoluta acceptatio ad novum præmium: imo phyſice nihil aliud eſt, niſi quædam relatio rationis, & denominatio extrinſeca, quæ moraliter parvæ æſtimationis eſt: quia parvum, aut nullum fructum moraliter habet. Atq; hinc etiam eſt, ut quoties abſolute promittitur alicui tantum, vel tale præmium pro tanto, vel tali opere, ſemper intelligatur diſtinctis operibus ſimilibus diſtinctum ſtipendium, æquale eſſe tribuendum, & non unum pro multis, & diverſis titulis: quia hoc poſtulat æquitas juſtitiæ: talis autem eſt divina promiſſio, ſive generalibus verbis concepta: *Reddet unicuique ſecundum opera ejus*, ſive aliquando ſpecialibus, ut de dante potum aquæ frigidæ, *non perdet mercedem ſuam*. Matth. 11. Ergo ex vi huius promiſſionis ſingula habebunt propria, & diſtincta præmia, ut æquitas ſervetur.

Quod ſit diſcrimen inter merita infinita, & finita in ordine ad præmium.

Ratio ſexta cum teſtimonio Concilii Tridentini.

28 ACcedit præterea quod Deus illam rationẽ ſervaret in præmiandis meritis, non poſſent juſti per omnia bona ſua opera mereri augmentũ gratiæ & vitæ æternæ, contra definitionem Concil. Trid. ſeſſ. 6. Can. 32. Dicitur fortaſſe non poſſe quidem hoc mereri per omnia: poſſe tamen per intenſiores actus charitatis, & hoc ſatis eſſe ad intentionem Concilii. Sed revera non ſatis eſt, quia Concil. nec de ſolis actibus a charitate elicitis loquitur, nec de ſolis intenſioribus, ſed abſolute de bonis operibus, quæ ab homine iuſtificato, *per Dei gratiam, & Jeſu Chriſti meritum, cujus vivum membrum eſt, fiunt*. In quibus verbis ſi Concil. expreſſe addidiſſet ſignum diſtributivum, omnia, nullus credo eſſet, qui oppoſitam ſententiam omnino non damnaret. Quod autem ille ſit ſenſus Concil. oſtendi poteſt. Primo ex abſoluto & indefinito ſermone, qui in tradenda doctrina æquivalet univerſali. Secundo ex conditionibus quas requirit in operibus, ut meritoria ſint augmenti gratiæ, ſcilicet quod ſint ab homine iuſtificato, & quod ſint bona, atque adeo libera, & moralia, & per Dei gratiam & Jeſu Chriſti meritum facta: ergo ſentit omnia opera habentia has conditiones, eſſe meritoria augmenti gratiæ, & qui plures conditiones requirit ad hoc meritum, adverſatur Concilio; nam, cum ſolas illas deſignat, tacite ponit excluſivam, ſolas illas eſſe neceſſarias, alias & diminutum fuiſſet, & in rigore eius definitionis veritas non conſiſteret, quandoquidem multa opera habentia illas conditiones non poſſent eſſe meritoria. Addo tertio fieri poſſe juxta aliam ſententiam, ut aliquis iuſtificatus per

omnia

Digitized by Google

omnia bona opera ſua in tota vita non mereatur augmentum. Conſtituamus enim aliquem adultum juſtificatum per contritionem, ut decem, multa bona opera, & ſupernaturalia in diſcurſu vitæ facere, nullum tamen quod in intentione excedat contritionem ut decem: ille profecto juxta aliam ſententiam per omnia opera ſua bona, & per Dei gratiam, & per Chriſti meritum facta, non mereretur gratiæ augmentum: hoc autem eſt contra formalem definitionem Concilii. Ergo ut illa definitio ſit vera in omni homine juſtificato apud Deum bene merente, neceſſe eſt, ut ſit etiam vera in ſingulis operibus a gratia procedentibus.

Praecluditur nova fuga.

29 Niſi quia fortaſſe dicat illam definitionem non eſſe univerſalem etiam quoad perſonas juſtificatorum bene operantium ex gratia. Hoc autem dicere valde abſurdum, ac periculoſum eſſet: alias nihil firmum, & ſtabile eſſe poſſet in illa definitione: qua poteſt eſſe quarta, & non parum urgens ratio. Nam, ſi Concilium non loquitur de omni juſto, dicere quis poterit ad definitionem Concilii ſatis eſſe, quod unus vel alter juſtus hoc augmentum mereatur: ſcilicet, eum qui fuerit inſignis ſanctitatis, vel quid ſimile. Nam, ſicut illa opinio præter Concilium requirit intenſiores actus: ita poſſet alius non quacunque maiore intenſione eſſe contentus: ſed heroicos actus poſtulare: ſi ergo hoc dicere, cenſeretur contra definitionem Concilii: etiam illud primum eſt valde alienum a mente eius. Unde, quod in prima ratione ſumebamus, in his locutionibus doctrinalibus inde finitam æquivalere diſtributivæ, optime hoc exemplo & ratione confirmatur: nam etiam Concilium nominans hominem juſtificatum, non addit ſignum diſtributivum, ſed ſimpliciter dicit: *Si quis dixerit hominis juſtificati, &c.* & tamen eſt certum ſermonem eſſe univerſalem de omni homine juſtificato, quia alias nihil certum vel firmum Concilium definiret: ergo.

30 Quinto idem declaro aliter ex eod. Concil. duo enim eodem contextu his verbis definit: *Si quis dixerit hominis juſtificati bona opera ita eſſe dona Dei, ut non ſint etiam ipſius hominis juſtificati merita: aut ipſum juſtificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam fiunt, non mereri augmentum gratiæ: anathema ſit.* In priori autem parte huius definitionis certum eſt ſermonem eſſe univerſalem, etiamſi verba indefinita ſint: ergo idem eſt dicendum de poſteriori parte, cum Concil. eodem contextu, & modo loquatur. Unde argumentor ſexto & ultimo ad hominem: nam, ſi ea definitione Concilii non habemus omnia & ſingula meritoria opera juſtificati hominis mereri augmentum gratiæ, etiam non habemus per omnia & ſingula mereri gratiam, aut gloriam, vel præmium eſſentiale: ergo erit liberum unicuique negare per actus elicitos a charitate mereri hominem aliquid pertinens ad præmium eſſentiale, vel ſubſtantialem ſanctitatem, quæ in gratia, & charitate conſiſtit, ſi non intenſiores ipſa charitate: & conſequenter neque oportebit fingere plures titulos, ſed dicere ſolum actus intenſiores mereri hoc augmentum: reliquos autem nullius eſſe meriti, niſi forte in ordine ad præmium accidentale: hoc autem ipſi dicere non audent (quamvis id optaverint, ut ſignificant) maxime propter Concil. Trident. Ergo pari ratione non deberent aliud dicere. Conſequentia prior in hoc fundatur, quod Concilium ſemper loquitur de his meritis per verba indefinita, ſive in ordine ad gloriam, ſive ad augmentum gratiæ, ſive abſolute, ut patet ex dict. Canon. 32. & ex Canon. 26. & Canon. 31. & toto c. 10. & 16. in quibus locis agens de bonis operibus meritoriis, nunquam addidit ſignum diſtributivum, niſi tantum referendo locum Pauli 1. ad Cor. 15. *Abundate in omni opere bono, ſcientes quod labor veſter non eſt inanis in Domino*, cum tamen formalia verba Pauli ſint: *Abundantes in opere Domini ſemper*: unde tacite ea interpretatur Concil. & ſatis quidem conſtat illud adverbium *ſemper*, quod tempora diſtribuit, in diſtributionem bonorum operum redundare: & in tota illa doctrina ſermonem eſſe de bonis operibus juſtorum univerſaliter, & propter generalem rationem, ſeu valorem eorum: ideoque perinde eſſe indefinite, ac diſtributive loqui.

Falſa Concilii interpretatio refertur.

31 Video reſponderi poſſe, Concil. quidem loqui in illa definitione diſtributive, & univerſaliter de bonis operibus iuſtorum, ut rationes convincunt: eſſe tamen diſtributionem accommodatam: ideoq; per omnia quidem opera mereri juſtum, non tamen per omnia opera mereri omnia præmia ibi numerata a Concilio: ſed aliquod ex illis juxta proportionem operis. Definit enim Concilium, juſtum per hæc opera *mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipſius vitæ æternæ, ſi tamen in gratia deceſſerit, conſequutionem, atque etiam gloriæ augmentum*: non eſt autem neceſſe, ut juſtus per ſingula opera meritoria hæc omnia mereatur: nam per actum contritionis formatum meretur vitam æternam juxta probabilem D. Th. ſententiam, & tamen non meretur augmentum gratiæ, & gloriæ: & per actum charitatis intenſiorem, ut ſic, meretur augmentum gratiæ & gloriæ, non autem vitam æternam, quæ jam ſupponitur debita, & non datur propter illam maiorem intenſionem. Ergo ſimiliter per opera remiſſa poterit mereri vitam æternam, non merendo augmentum gratiæ, aut gloriæ: nec novam, ut ſic dicam, vitam æternam: ſed eandem novo titulo: hoc ergo eſt ſatis, ut doctrina Concilii ſit univerſalis de omnibus operibus juſti ea gratia factis, cum diſtributione tamen accommoda præmiorum.

Refellitur.

32 Sed hanc etiam interpretationem Concilii falſam eſſe cenſeo, illiuſque mentem fuiſſe, quodlibet opus juſti, de quo ibi loquitur, mereri ſimul omnia illa, quæ ibi recenſet. Dico autem, *de quo ibi loquitur*, ut excludam contritionem, vel amorem per quem homo tanquam per ultimam diſpoſitionem juſtificatur: nam Concil. de illo actu non loquitur etiam ut intelligitur eſſe formatus per gratiam in eodem inſtanti juſtificationis, ſed loquitur tantum de illis actibus qui vocantur fructus juſtitiæ, qui omnino ſupponunt iuſtificationem prius factam. Quod facile intelliget, qui conſideraverit progreſſum Concilii in doctrina illa tradenda. Prius enim per prima novem capita de prima iuſtificatione diſſeruit, & de actibus ad illam requiſitis, quibus cauſalitatem tribuit diſpoſitivam: de merito autem illius diſpoſitionis nihil dixit, quia incertum eſt, etiam in opinione Theologorum. Poſtea vero a c. 10. incipit agere de his, quæ poſt iuſtificationem conſequuntur, aut fieri contingunt, ut ſunt creſcere, perſeverare, cadere & reſurgere: ac tandem in cap. 16. concludit: *Hac igitur ratione juſtificatis hominibus proponenda ſunt Apoſtoli verba: Abundate in omni opere bono, &c.* loquitur ergo de operibus quæ conſequuntur poſt primam gratiam, per quæ homo magis, ac magis ſanctificatur: non ergo de contritione per quam homo iuſtificatur: nam per illam etiam ut formatam, non augetur iuſtitia: & quamvis iam ſit opus hominis iuſti ſubiectione, ut ſic dicam, non tam operative: quia non eſt ab homine iuſtificato ut ſic: Concilium autem loquitur de homine iam iuſtificato ſic operante: & ideo inſtantia de contritione non eſt ad rem.

33 De his ergo operibus & fructibus iuſtitiæ docet Concilium, omnia & ſingula meritoria opera mereri omnia quę ibi annumerat. Quod primum probo ex tenore verborum, quæ copulativa ſunt, &, ut certam contineant doctrinam, referri debent, non tantum ad collectionem bonorum operum, ut ſic dicam, ſed etiam diſtributive, ac determinate ad ſingula opera meritoria: quia alias eadem incommoda ſupra ſignificata ſequuntur, ſcilicet, non eſſe certam & determinatam doctrinam, ſed valde confuſam, & unicuique liberum relinqui, ut illud pręmium huic vel illi operi accommodet, prout ſibi placuerit: ſequitur etiam aliquando dari in homine iuſto collectionem bonorum operum ſupernaturalium, quæ non ſufficiat ad illa præmia ibi numerata promerenda. Deinde probatur ex reipſa: quia opus meritorium iuſti, quod meretur augmentum gratiæ, meretur etiam augmentum gloriæ: quod per ſe notum eſt, & conſequenter etiam meretur

conſecutionem gloriæ ſi in gratia deceſſerit, ut in priori parte declaratum eſt: meretur denique vitam æternam, quia quilibet gradus gloriæ eſt gradus vitæ æternæ, & conſequenter eſt etiam vita æterna; & Concil. non requirit, ut quodlibet opus mereatur totam vitam æternam: ſed in ſuo gradu, ſeu ex parte: igitur Concilium hæc omnia numerans, non ponit illa ut diviſim accommodanda, ſed ut omnino conjuncta cum merito augmenti gratiæ. Tertio, quia actus remiſſi juxta alium modum, non merentur vitam æternam ſecundum rem, ſed ſolum ſecundum titulum, aut reſpectum rationis. Probatur, quia actus procedentes a gratia jã comparata, revera non poſſunt mereri vitam æternam niſi augmentum ejus mereantur: hoc autem mereri non poſſunt, niſi merendo augmentum gratiæ, ut per ſe clarum eſt: ergo ſi actus remiſſi non merentur augmentum gratiæ, vel gloriæ, nec vitam æternam revera merentur. Prior propoſitio patet; quia vel merentur vitam æternam ſecundum idem quod debebatur, vel ſecundum aliquid novum: ſi dicatur hoc poſterius, illud eſſe non poteſt, niſi aliquod augmentum: ſi vero dicatur prius, illud dicimus eſſe præmium de ſolo titulo: quia re ipſa nihil novi datur in præmium, ſed idem ſecundum reſpectum accommodari dicitur. Et ob hanc cauſam omitto aliam evaſionem dictorum Theo-

Excluditur alia evaſio.

logorum dicentium. Concilium loqui non tantum de proprio reali augmento illo extenſivo in ordine ad plura opera, & plures titulos, & pro diverſitate operum ita deberi augmentum illud intelligi, & accommodari: nam totum hoc voluntarium eſt, & præter communem uſum, & proprietatem verborum, & prorſus enervat certitudinem de vero augmento gratiæ. Sic enim poſſet quis dicere gratiam eſſe qualitatem indiviſibilem, & inaugmentabilem in ſe ipſa: & omnia, quæ Scriptura & Concilia dicunt de augmento gratiæ, & virtutum infuſarum, intelligi de augmento illo extenſivo, & titulari. Eſt ergo illa interpretatio contra intentionem Concilii, quod contra Lutheranos definire voluit, vere, realiter, ac intrinſece gratiam augeri per bona opera juſtorum, ſi ab eis fiant. Non me latet de Chriſto Domino ſcriptum eſſe Luc. 2. *proficiebat gratia*, quod ratione operum gratiæ communiter, & recte exponitur. Tamen ibi interpretatio illa eſt neceſſaria juxta ſubiectam materiam: nec tamen propterea dici poterit, Chriſtum abſolute meruiſſe augmentum gratiæ, quia meruit, ut pluribus titulis gratiam haberet: quod tamen juxta aliorum ſententiam ſatis conſequenter dici poſſet. Non eſt ergo ſenſus illius loci, quod gratia ipſa habitualis Chriſti aucta fuerit, vel intenſive, vel extenſive propter novos titulos: ſed ſolum quod Chriſtus indies perficiebat plura opera gratiæ. Concilium autem hic non ſolum docet de juſtis, ſed quod per exercitium talium operum, verũ & reale augmentum ſuæ habitualis gratiæ merentur,

Septima ratio principalis contra illam opinionem.

34 PRæterea ex illa ſententia ſequitur, poſſe aliquem mereri de condigno per opera conſequentia etiam primam gratiam jam obtentam: quia ſi acceptatur homo ad eandem vitam æternam, ad quam jam erat acceptus de juſtitia, propter merita ſubſequentia, cur non etiam acceptabitur ad eandem gratiam, ut illo titulo habeat eam, quam ſine titulo habebat? Scio reſponderi poſſe vitam æternam nondum eſſe datam: gratiam vero jam eſſe collatam: ideo magis repugnare priorẽ gratiam dari iterum, vel potius continuari propter novũ titulum, quam acceptationem ad eandem gloriam iterum novo titulo fieri. Dici etiam poteſt primam contritionem mereri primam gloriam, & non primam gratiam: & ſic etiam actus ſubſequentes poſſe mereri eandem vitam æternam, quamvis non mereantur eandem gratiam. Verũtamen hoc ultimo puncto incipiendo, contritio ideo non meretur primam gratiam, quia ipſa prima gratia data eſt ratione illius, tanquam ultimæ & convenientis diſpoſitionis: & ideo dum illa gratia informatur, immediate refertur ad gloriam, & non ad gratiam: tamen actus procedentes a gratia jam exiſtente in anima, nec ſunt, aut fuere unquam diſpoſitiones ad illam gratiam, nec præcedunt etiam in aliquo ſigno naturæ, ut informes: ſed fiunt ſimul ut formati ab ipſa gratia, niſi ut formati per illam: & ideo, ſicut procedunt digni gloria, ita digni gratia: ſi ergo non merentur novam gratiam, neceſſe eſt ut mereantur prius habitam: & conſequenter, ſi actus ſint adæquati ipſi gratiæ, ideoque mereantur totam vitam æternam illis correſpondentem, merebuntur etiam totam ipſam gratiam a prima uſque ad ultimam. Unde ad priorem reſponſionem fateor eſſe contra ordinariam legem meriti, de novo mereri id quod jam poſſidetur: maxime ſi ſit principium meriti: dico tamen id ſequi ex prædicta ſententia, quia illi actus ſunt digni gratia, ſicut & gloria: ergo, ſi propter illos non datur nova gratia, ſicut nec acceptatio ad novam gloriam: neceſſe eſt ut eadem gratia ſicut & eadem vita æterna jam conferatur, vel conſervetur propter illa merita, novo titulo.

Alia evaſio.

35 Fortaſſe aliquis propter hæc dicet non ita dari idem præmium propter plura merita, ut ſingula ſint cauſæ totales in genere meriti ipſius præmii: ſed ita, ut præmium detur propter omnia illa ſimul ſumpta concurrentibus ſingulis partialiter. Nam, licet ſingula, ſi per ſe ſola eſſent, digna forent toto illo præmio, utpote ipſi æqualia, tamen de facto non acceptantur, niſi ut conjuncta cum aliis: & ideo de facto tantum partialiter concurrant. Atq; hac ratione poteſt dici quilibet actus meritorius per ſe conſideratus, mereri augmentum vitæ æternæ, ſeu eſſentialis præmii, quia reſpectu illius, maius eſt quam ſi ſine illo eſſet. Sicut in Chriſti operationibus dicimus, licet quodlibet opus per ſe conſideratum eſſet ſufficiens ad quodlibet præmium, tamen de facto non fuiſſe ordinata ſingula opera ad idem præmium ut totalia merita, ſed totam Chriſti vitam fuiſſe, quaſi unam actionem meritoriam continuatam, quæ fuit ordinata ad præmium, tanquam adæquatam, & unicam cauſam totalem eius in eo genere: ſingulas vero actiones præciſe ſumptas, ſolum fuiſſe tanquam partiales cauſas, & ſub hac relatione fuiſſe, & a Chriſto ordinatas, & a Patre acceptas.

Rejicitur

36 Verumtamen reſponſio hæc, nec ab auctoribus illius opinionis datur, nec eſt conſequens ad eorum doctrinam, nec difficultates propoſitas ſatis expedit. Primo quia ex illa ſequitur nullum ex his actibus meritoriis recipere condignum præmium. Patet ſequela: quia dum actus dicitur eſſe cauſa partialis, vel id intelligitur ex parte effectus, ſeu partialitatis effectus (ut aiunt) & ſic ſequitur, ſolam partem illius præmii dari propter illud meritum, cum tamen illud eſſet dignum toto præmio: vel intelligitur ex parte cauſæ; & ita etiam ſequitur illum actum per ſe non acceptari, tanquam rationem ſufficientem ipſius præmii, & conſequenter non acceptari ſecundum totam condignitatem ſuam. Secundo hoc repugnat communi modo operandi, & merendi hominum: ſtatim enim ac homo juſtus elicit actum charitatis ut octo, recipit totam intenſionem habitus correſpondentem merito illius actus: & conſequenter acceptatur ad gloriam eidem habitui proportionatam, quam obtinebit, etiamſi nullum alium actum meritorium habeat, dummodo in gratia moriatur: & cum hac independentia a futuris meritis fit illa acceptatio; ergo illud meritum eſt cauſa totalis, vel ratio talis præmii, vel acceptationis: ſi ergo poſtea idem juſtos multiplicet ſimiles actus, non poſſunt eſſe cauſæ partiales cum primo actu eiuſdem præmii: quia prior cauſalitas, & acceptatio non mutantur: & ſicut primus actus comparatur ad ſecundum, ita ſecundus ad tertium, & tertius ad quartum, &c. ſi æquales ſunt, vel in gradu in quo ſunt æquales: nam unuſquiſq; acceptatur per ſe & independenter ab aliis, & ſub hac intentione formali, vel virtuali fiunt, & offeruntur a quolibet operante; eodemque modo promittit Deus præmium noſtris operibus, ut ex vulgaribus locis Scripturæ conſtat, & ex materia de merito.

37 Unde non eſt ſimile, quod de operibus Chriſti aſſerebatur: nam unumquodque Chriſti opus, ſecundum valorem ſuum ſpectatum, erat tanti meriti & valoris, ut ſaltem ſecundum legem ordinariam non poſſet habere adæquatum præmium. Et ideo neceſſarium fuit, ut ex pacto Dei, & ex relatione humanæ voluntatis Chriſti ſubordinatæ divinæ, determinationem reciperet illius præmii ad quod acceptan-

dum

dum erat, vel ſecundum efficaciam, vel ſecundum ſufficientiam. Et ob eandem cauſam, licet ſingula opera eſſent digniſſima toto illo præmio, quod omnibus ſimul de facto correſpondet, & multo majori in infinitum: de facto tamen non ita fuerunt oblata, & ordinata illa opera ad tale præmium per Chriſti merentis voluntatem, ſubordinatam etiam in hoc divinæ voluntati ita ordinantis, & promittentis præmium: quod factum eſt, vel ad maiorem abundantiam, vel ad maioris charitatis oſtenſionem, vel etiam ne in ratione meriti, vel ſatisfactioni viderentur ſuperflua poſteriora opera, ſi priora eſſent acceptata ad totum præmium abſq; reſpectu ad poſteriora. Et ideo in Chriſto Domino, fuit altior modus inferendi omnia opera ſua ad effectũ meriti, vel ſatisfactionis. Nam in primo inſtanti ſuæ conceptionis obtulit omnem progreſſum vitæ ſuæ uſq; ad mortem, tanquam unum & integrum meritum ſuæ mercedis, quam noluit ſibi deberi propter ſingula opera, tanquam propter adæquatos titulos, ſed propter collectionem omnium per modum unius: & propter ſingula, ut concurrentia ad illum cumulum integrandum: quæ omnia, quia alibi latius ſunt declarata & probata, hic amplius non confirmantur. Ex eis tamen intelligi poteſt, etiam meritis Chriſti prout de facto inſtituta & ordinata fuerunt, non fuiſſe datum idem præmium propter diverſa merita totalia ſecundum divinam ordinationem, & relationem merentis: ſed hoc potius vitaſſe Deum tanquam minus congruum, minuſq; conſentaneum æqualitati juſtitiæ: quanquam, quia illa opera talia erant, ut nullum eſſe poſſet præmium adeo dignum, quin totum ſub merito cuiuslibet operis cadere poſſet, ideo ordinatum eſt, ut & omnia & ſingula referrentur ad totum præmium, non tamen unum ſine reſpectu, & conſortio aliorum, Atq; ita ex Chriſti exemplo potius excluditur, quam confirmetur ille modus præmiandi plura merita adæquata & totaliter eodem præmio, præſertim in meritis & præmiis omnino finitis.

Quomodo ſentiendum de accidentalibus præmiis.

38 UT vero hæc ratio explicandi præmia juſtorum minus ingrata, & incredibilis fiat, addunt prædicti auctores, præmium noſtrorum operum non conſiſtere tantum in præmio eſſentiali, nec maiorem mercedem, aut gloriam conſiſtere ſemper in perfectiori viſione: hoc enim (inquiunt) cogitare rudiſſimorum hominum eſt, & viam ſpiritus omnino ignorantium: ſufficit enim excedere in gloria accidentali cæteris paribus. Et hac occaſione exaggerant ea, quæ de præmiis accidentalibus, & aureolis beatorum tradunt Theologi in 4. diſt. 47. Ex quo inferunt, quamvis multitudo actuum, etiam elicitorum ab ipſa charitate per ſe non conferat ad majorem viſionem beatificam, quæ nimirum excedat intenſionem actuum illorum; conferre tamen ad maiorem gloriam ſimpliciter, atq; adeo ad maius præmium, quia confert ad maius præmium accidentale, quod conſiſtit in ſpeciali gaudio & honore ex illis operibus.

Accidentalia præmia non excludunt eſſentiale.

39 Sed hæc omnia erunt vera, ſi cum his accidentalibus præmiis, & illorum augmento non excludatur præmium eſſentiale, & augmentum eius. Quia vero in eũ finem afferri videntur, ut excludatur maius præmium eſſentiale, & augmentum eius ab omnibus actibus meritoriis, vel non elicitis a charitate, vel elicitis ab eadem charitate non intenſioribus ipſa: ideo nobis non probantur, nec toleranda videntur. Nam omnino verum exiſtimamus etiam per actus ſupernaturales aliarum virtutum mereri nos vitam æternam, & augmentũ gratiæ & gloriæ. Concil. enim Trid. non dixit tantũ; amantibus: ſed *bene operantibus uſq; in finem, & in Deo ſperantibus, proponenda eſt vita æterna, &c.* & infra: *tanquam merces ex ipſius Dei promiſſione bonis ipſorum operibus, & meritis fideliter reddenda:* non dixit, *tantum actibus dilectionis*, ſed *bonis operibus*, de quibus rurſus ſubdit: *Quæ virtus ſemper bona eorum opera antecedit, comitatur, & ſubſequitur, & ſine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria eſſe poſſunt.* Ubi evidenter loquitur de omnibus operibus ſupernaturalibus hominis juſti,

Probatur ex Concil. Tridens.

ad quæ ſunt neceſſaria illa gratiæ auxilia. Quibus poſitis ſubdit Concilium: *nihil ipſis juſtificatis deeſſe quominus illis operibus, quæ in Deo ſunt facta, divinæ legi pro hujus vitæ ſtatu ſatisfeciſſe, & vitam æternam ſuo etiam tempore, ſi tamen in gratia deceſſerint, conſequendam vere promeruiſſe cenſeantur.* Ubi expendo, *eiſdem operibus in Deo factis quibus præcepta implemus, vere mereri nos vitam æternam:* implemus autem divina mandata, non ſolum actibus a charitate elicitis, ſed etiam actibus aliarum virtutum, nec ſolis actibus intenſis ſed etiam remiſſis mandata implemus.

40 Nec poteſt Concil. explicari de ſolis præmiis accidentalibus: tum quia vita æterna non hoc ſignificat, ſed primario eſſentialem beatitudinem: cætera vero ut illam conſequuntur, vel aliqualiter perficiunt: tum etiã, quia idem Concil. in can. 32. hanc doctrinam declarat de augmento gratiæ & gloriæ eorundem bonorum operum, quæ per Dei gratiam juſtus operatur. Tum denique, quia idem Concil. eod. cap. 16. ad hoc adducit verba Chriſti Joannis 4. *Si quis biberit ex aqua, quam ego dabo ei, non ſitiet in æternum, ſed fiet in eo fons aquæ ſalientis in vitam æternam.* In quibus verbis certiſſimum eſt, per vitam æternam principaliter ſignificari eſſentialem beatitudinem, quæ vere animam ſatiat, & ſitim eius extinguit, juxta illud Pſal. 16. *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.* Aqua ergo gratiæ, dicitur ſalire in vitam æternam, quia per omnes actiones ſuas elevat hominem: & paulatim ducit, ut tandem Deo fruatur. Atque ita exponitur communiter ille locus: & plane in eo ſenſu a Concilio citatur. Quod proinde ſignificat in eodem ſenſu accipienda eſſe alia teſtimonia Scripturæ, quæ ibi adducit, ut eſt illud 1. ad Cor. 15. *Abundate in omni opere bono, ſcientes quod labor veſter non eſt inanis in Domino:* ubi ad literam Paulus loquitur de reſurrectione glorioſa Sanctor. de qua toto illo capite diſſerverat. Et concludit laborem Sanctorum in hac vita non eſſe inanem, quando quidem per illum, gloriam reſurrectionis conſequentur. Illa autem gloria principaliter, & eſſentialiter eſt in anima, & ab illa manabit ad corpus: unde in tantum hanc per labores huius vitæ comparamus (loquimur de puris hominibus) in quantum per eoſdem eſſentialem beatitudinem promeremur, ſeu vitam æternam, quod idem eſt. Et hanc eandem intellexit Concilium eſſe illam magnam remunerationem, de qua loquitur Paul. ad Hebræos 10. & coronam juſtitiæ, de qua 2. ad Timoth. 4. ait Paulus eſſe ſibi *repoſitam, quia fidem ſervavit, curſum conſummavit, bonum certamen certavit:* quibus verbis omnia genera bonorum complectitur. Denique nomine vitæ æternæ ſignificari in Scriptura hominis beatitudinem, & finem ubi eſt ſummum bonum eius, docuit expreſſe Auguſtinus 19. de Civit. capite undecimo, afferens illud ad Romanos ſexto: *Habetis fructum veſtrum in ſanctificationem, finem vero vitam æternam.* Et lib. 1. de Trinit. cap. 8. eodem modo exponit illud Joannis 17. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te ſolum Deum verum, & quem miſiſti Jeſum Chriſtum:* ſive ſit ſenſus, cognitionem Dei per viſionem eſſe ipſam vitam æternam, ſive, (ut frequentius exponitur) cognitionem Dei, & Chriſti per fidem eſſe initium, & fundamentum vitæ æternæ comparandæ.

De eſſentiali præmio communiter eſt ſermo in Scriptura.

41 EX qua doctrina Concilii intelligitur, quoties in Scriptura ſacra ſimpliciter eſt ſermo de mercede, aut retributione bonorum operum præcipue intelligi de præmio eſſentiali, quod in viſione, & fruitione ipſius Dei conſiſtit, & de hoc eſſe principalem promiſſionem: de accidentalibus vero, tanquam de acceſſoriis, & annexis illis: ideoq; nulli actui vere meritorio de condigno, & juxta promiſſionem ſeu pactum Dei cum hominibus juſtis integre ſatisfieri per ſolum accidentale præmium, niſi ſupponatur ſubſtantiale. Hoc patet ex illis generalibus verbis Concilii: *Tanquam merces ex ipſius Dei promiſſione, ipſis bonis operibus, & meritis fideliter reddenda.* Unde paulo inferius exponit hanc eſſe mercedem a Chriſto promiſſam propter potus aquæ

frigidæ, Matth. 10. & pondus gloriæ, de quo loquitur Paul. 2. ad Cor. 4. & dicit nos illud mereri per momentaneam & levem tribulationem.

42 Sic ergo intelligenda erunt a nobis alia Scripturę loca, quæ de hac mercede loquuntur, ut eſt illud Jac. 1. *Beatus vir qui ſuffert tentationem, quoniam, cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam repromiſit Deus diligentibus ſe*: quod addit, non quia illa corona ſoli dilectioni ſit promiſſa: nam ibidem dicitur eſſe promiſſa patientiæ, ſeu ſuſtinentiæ tentationis; ſed juſtis, & diligentibus Deum facta eſt hæc promiſſio, juxta illud 1. ad Cor. 13. *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodeſt*. De hac igitur mercede dicitur Apoc. 22. *Ecce venio cito & merces mea mecum eſt, reddere unicuique ſecundum opera ſua*. Et illud Sapien. 5. *Juſti autem in perpetuum vivent, & apud Dominum eſt merces eorum* De qua dixit Deus Abrahæ Gen. 15. *Ego protector tuus ſum, & merces tua magna nimis*: quia ſcil. eſt ipſemet Deus, ut omnes exponunt; & D. Tho. optime intellexit, quando interrogatus a Chriſto quam mercedem eſſet accepturus, eo quod de ipſo bene ſcripſiſſet, reſpondit: *Domine non aliam ſed teipſum*: non ergo ſpectabat tantum accidentalia præmia propter ſcribendi meritum, ſed Deum ipſum ut eſſentialem mercedem; quam etiam eſſe illum denarium diurnum operariis datum Matth. 20. omnes intelligunt. De illa etiam Chriſtus dixit. Jo. 4. *Qui metit, mercedem accipit, & congregat fructum in vitam æternam*. Et Matth. 5. *Gaudete, & exultate, quoniam merces veſtra copioſa eſt in cœlis*: quam ibidem ſub diverſis quidem nominibus, eandem tamen propter varia virtutum opera promittit; ſcilicet pauperibus, mitibus, miſericordibus, &c. & ſub nomine regni cœlorum, filiationis divinæ, &c. & Matth. 25. eandem intelligit nomine Regni, quod in finali ſententia juſtis retribuitur propter bona opera. Denique ſunt optima Pauli verba ad Coloſſ. 3. *Quodcunque facitis, ex animo operamini ſicut Domino, & non hominibus, ſcientes quod a Domino accipietis retributionem hæreditatis*. Ponderandum eſt enim illud verbum, *Quodcunque facitis*, quam evidenter complectitur omne opus in Domino factum, ſicut dixit Concilium. Deinde advertendum eſt illud verbum, *Retributionem hæreditatis*: nam per hæreditatem non ſignificatur in Scriptura niſi eſſentialis beatitudo, quæ per ſe gratię reſpondet; ut ſumitur ex illo Pauli: *Si Filii & hæredes*: & Concil. Trident. in citato loco ſatis declaravit. Retributionem ergo hujus hæreditatis, ait Paul. certiſſime expectandam eſſe, quidquid in Deo, & propter Deum faciamus.

Ac propterea Auguſt. l. 1. de Trin. c. 8. loquens de viſione Dei facie ad faciem; dixit illam contemplationem promitti nobis ut finem actionum omnium, & æternam perfectionem gaudiorum omnium: & infra ait: *Contemplatio quippe merces eſt fidei, cui mercedi per fidem corda mundantur*: & c. 10. *Boni operis tranſituri merces eſt requies permanſura*: per opus tranſiturum opera Marthæ intelligens, per requiem vero perfectam contemplationem Mariæ: quod vere uſq; ad finem libri late proſequitur. Et l. 1. de Moribus Eccleſiaſt. c. 2. *Vita* (inquit) *æterna eſt eorum præmium: cujus promiſſione gaudemus*; & ſubdit: *Hic fortaſſe non incongrue quæritur ipſa vita æterna quid ſit*. Reſponde: *Sed ejus largitorem audiamus. Hæc eſt ergo vita æterna, ut cognoſcant te ſolum Deum verum, & quem miſiſti Jeſum Chriſtum: æterna ergo vita eſt cognitio veritatis*. Igitur in omni vero merito de condigno apud Deum hoc eſt ponendum tanquam fundamentum, ut ſic dicam, omnium pręmiorum accidentalium; propterea enim vocatur ab Auguſt. tota merces, ſeu totum pręmium, quia illud eſt quod per ſe ac principaliter promittitur; cætera ratione illius.

43 Et revera ipſa ratio, & nomen præmii accidentalis hoc præfert. Nam ideo accidentalis dicitur; quia ut accidens, & quaſi ornamentum alterius datur; quod non ſolum intelligendum eſt reſpectu perſonæ, ut dicti auctores videntur intellexiſſe; ſed etiam reſpectu cujuſcunque operis meritorii de condigno coram Deo, quia omnibus & ſingulis operibus in Deo factis, id eſt, habentibus conditiones a Concil. Trident. declaratas, promittunt ipſas merces vitæ æternę: quam oſtendimus eſſe eſſentialem beatitudinem, ſeu augmentum ejus. Nam ſi hæc merces promittitur danti potum aquæ frigidę, ut Concil. declaravit, cuinam operi meritorio deneganda eadem merces? Igitur quoties in Scriptura promittuntur aliquibus operibus accidentalia præmia, nunquam excluditur ſubſtantiale; ſed illo ſuppoſito ſecundum proportionem & condignitatem operis, alia ſuperadduntur tanquam ornamenta quædam, ſeu prærogativæ. Et hoc modo explicant aureolas Martyrum, Doctorum, & Virginum Theologi omnes, quos in re omnibus nota nunc referre ſupervacaneum cenſeo. Quis enim illorum unquam dixit adæquatum ſeu principale præmium martyris (v. g.) quantum ad actus fortitudinis; aut Doctoris, quantum ad omnes actiones docendi, ſeu ſcribendi: & Virginis, quantum ad obſervantiam caſtitatis & virginitatis, eſſe ſolas aureolas quantum ad gaudium accidentale.

Ex ipſis vocibus probatur aſſumptum

Explicatur in aureolis ex communi ſententia

In ſuum ſenſum D. Thomam trahunt prædicti auctores.

44 NOn deſunt quidam, qui hoc dogma D. Th. attribuant, eo quod interdū dicat in operibus meritoriis quantitatem meriti quoad præmium eſſentiale attendi ex charitate, quoad accidentale vero ex propria bonitate virtutis moralis, ut conſtat 1. p. q. 95. art. 4. & 1. ad Cor. lect. 2. & ad Rom. 9. lect. 5. Quæ loca dicti auctores ita exponunt: ſcil. intellexiſſe D. Th. actus omnium virtutum, etiam infuſarum præter charitatem, non mereri pręmium eſſentiale ſecundum ſe ac formaliter; ſed ſolum quaſi denominatione extrinſeca ratione ſolius actus charitatis imperantis: ideoq; ipſi verbis fatentur hominem juſtum per actus virtutum moralium imperatos a charitate mereri præmium eſſentiale: non tamen aliud, neq; majus quam mereretur per ſolum æqualem actum elicitum charitatis, & ſola denominatione extrinſeca tribui aliis. Sicut dicimus hominem mereri dando eleemoſynam, ſcribendo, aut concionando, &c. cum tamen meritum reſpectu pręmii eſſentialis ſit in actu interiori; exteriori autem ſolum per denominationem extrinſecam tribuatur. Hunc vero ſenſum nunquam D. Tho. declaravit, & res ipſas in ſe mihi probabilis, aut veriſimilis non eſt; primo propter omnia dicta teſtimonia, quæ omnibus operibus bonis, quatenus bona ſunt, & ex gratia facta, promittunt eſſentialem mercedem. Secundo quia alias nunquam homo per opus moralis virtutis actu mereretur pręmium eſſentiale novum, ſed proprie ac formaliter, niſi quando actum elicitum a charitate exerceret, quo imperaret actum moralis virtutis, ſicut non meretur per actum externum ceſſante interno, niſi fortaſſe per denominationem extrinſecam, quod nullius momenti eſt: neque inde creſcit novum pręmium eſſentiale; conſequens autem eſt duriſſimum, & pręter communem ſententiam Theologorum, & pręter omnia quę ex Scriptura adduximus: nobiſque ſufficere debet quod Trid. Conc. inter requiſita ad merendum pręmium eſſentiale hoc non poſuit: & addidit, operibus habentibus conditiones ab ipſo poſitas, nihil deeſſe. Eſt propterea ultra humanam conditionem ſemper actu exercere formalem amorem, quandiu in actuali exercitio aliarum virtutum moralium verſatur; nimiſq; liberalis fuiſſet Deus in promittenda mercede, ſi hanc conditionem a nobis exegiſſet. Et præterea debuiſſet illam aperte & clare in ipſo pacto, ſeu promiſſione proponere: quod tamen non fecit.

Bannez 1.2. q. 114. art. 6. dub. 1. concl. 3. ſed ſine fundamento trahit eum in ſenſum omnino falſum.

45 Item multum derogat dignitati & bonitati aliarum virtutum infuſarum: quis enim credibile eſt voluntatem credendi Deo in homine juſto non eſſe per ſe meritoriam viſionis divinę, pręciſo quolibet alio actu imperante, cum ille actus intrinſece ac formaliter ſupernaturalis ſit, & Deum ſuo modo attingat & ejus laudē maxime cedat, & alias ſupponatur dignitas gratiæ in perſona: & alioqui ſit magna proportio inter illud meritum, & pręmium: nam ut in 1. 2. q. 3. D. Tho. dixit, viſio optima proportione reſpondet fidei. Eadem fere ratio eſt de actu ſpei, qui etiam ſupernaturalis eſt, & Deum ipſum attingit ut ultimum finem nobis amandum, ut ſperandum: qui etiam eſt dignus præmio; & nullum eſt ibi proportionatum niſi comprehenſio, &

ten-

intentio ipſius Dei non tantum ob imperium charitatis, ſed tantum ex ratione ſua, ut ex doctrina D.Tho.in loco proxime cit. ſumi poteſt. Imo non ſolum ita eſt meritorius, ſed etiam alia opera ex eius relatione procedentia,ad meritum ſufficient: nam operari intuitu mercedis ęternę, non ſolum bonum eſſe, ſed etiam meritorium ejuſdem ęternæ vitę, juxta doctrinam Concil.Trid.Seſſ.6.ca.11. & can.31. & illud Pſal.118. *Inclinavi cor meum ad faciendas juſtificationes tuas in æternum propter retributionem*. Deinde actus religionis, quibus colitur Deus in ſeipſo, & ut ſupernaturali fide revelatus, aptiſſimi ſunt ad promerendum Deum ipſum,ut eſſentiale premium, cum illius debitum cultum & honorem contineant. Idemq; eſt de actibus pœnitentię, & ſimilibus. Ac deniq;de omnibus actibus ſupernaturalibus, etiamſi morales ſint,eſt generalis ratio; quia ſicut procedunt a ſupernaturali principio; ita natura ſua tendunt in ſupernaturalem finem ultimum, etiamſi ex ſpeciali intentione operantis in illum non referantur: ſuntq; media ex ſe apta & proportionata ad illum finem conſequendum: ergo cum alias ex generali ratione actus morales boni ſint meritorii, juxta doctrinam D.Th.qu.21. & alioqui ex parte perſonæ operantis habeant dignitatem gratię: nihil illius deeſſe poteſt ad ipſum finem ultimum promerendum, cum non deſit ei promiſſio, ut oſtenſum eſt: mereri autem ipſum finem ultimum ſupernaturalem, eſt mereri pręmium eſſentiale.

Explicatur mens D. Thom.

40 Verus ergo D.Tho.ſenſus eſt,quem ipſemet aliis locis declaraſſe videtur,ſcil.1.2.qu.114.art.4.ubi ſic ait: *Principalitas meriti penes charitatem conſiſtit*:& infra: *Meritum vitæ æternæ primo pertinet ad charitatem: ad alias autem virtutes ſecundario ſecundum quod earum actus ex charitate imperantur*. Ubi non agit de merito accidentalis pręmii, ſed eſſentialis: ejus meritum proprium tribuit his operibus moralibus, & diſtinctum ab illo, quod immediate eſt elicitum ab ipſo actu charitatis. Quod autem requirit charitatis imperium; alii de virtuali, alii de habituali imperio interpretantur. De actuali vero fere nullus ex diſcipulis ejus. Et ſane verba illa Pauli 1.ad Corint.13.quę D. Tho. adducit: *Si tradidero corpus meum,ita ut ardeam,charitatem autem non habuero, nihil mihi prodeſt*: non plus probant, quã de charitate habituali. Nec illud Joan.14. *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo: & ego diligam eum: & manifeſtabo ei meipſum*: pręmiſerat enim Chriſtus: *Qui habet mandata mea,& ſervat ea,is eſt,qui diligit me* Ipſa ergo mandatorum obſervatio eſt quædam virtualis dilectio,quæ non poteſt eſſe ſine charitate formali, ſaltem habituali. Unde idem D.Tho.2.2.qu.83.art.15.dixit efficaciam merendi procedere ex radice charitatis. Quod declarans in oratione,de qua ibi tractat, ait procedere a charitate, mediante religione, cuius actus oratio eſt. Non eſt ergo neceſſarius ſemper actualis influxus ipſius charitatis, præſertim in actibus alias ſupernaturalibus in ſua ſpecie, de quibus precipue agimus. Hi ergo actus (ut mentem D.Th. declaremus) duobus modis conſiderari poſſunt: uno modo ut natura ſua ſunt radicati in charitate & tendunt in finem charitatis: & aliqua parte includunt virtualem dilectionem: quatenus hæc obſervationem mandatorum requirit: & ut ſic ſunt hi actus proportionati ad eſſentiale præmium promerẽdum,ſi operans ſit in gratia,ut plane colligitur ex doctrina ejuſdem D.Th. diſtinct.qu.114. tribus primis articulis. Alio modo poſſunt conſiderari ſecundum propriam bonitatem moralem pręciſe ſumptam: & ut ſic dicitur illis correſpondere aliquod præmium accidentale: quod non tam eſt ſecundum ſpeciales leges meriti de condigno, quod nunc eſt inter nos, & Deum, quam ſecundum naturalem proportionem: nam ad hoc genus præmii imperium charitatis neceſſarium non eſt, præſertim formale, aut virtuale, quod ſit ex pręcedenti actu formalis charitatis, vel intrinſeca natura actus ex ſe tendentis in finem ſupernaturalem: nam etiam actus morales boni mere naturales, pręſertim in homine grato merentur aliquod præmium accidentale. Imo ſi pręmium illud tantum eſt gaudiũ quoddam de operibus benefactis, etiam habitualis charitas non etiam erit neceſſaria ad tale meritum: quia,ut ſupra argumentabar, etiam poterit beatus gaudere de operibus moralibus, vel infuſis, factis in ſtatu peccati, ut de fide ſervata, de juſtitia exercitata, &c. Et ideo dixi, hoc præmium non eſſe ſecundum leges condignitatis, & juſtitiæ, quę ſervantur in ſupernaturalibus operibus juſtorum, non vero in mere naturalibus, aut in his quæ ſine ſtatu gratiæ fiunt: ſed eſſe ſecundum generalem quadam rationem, & connaturalem proprietatem cujuſcunque boni operis moralis, quod quatenus tale eſt, eſt dignum aliqua laude, & gaudio.

Actus virtutũ moralium ſupernaturales eſſe poſſunt ſine formali actu charitatis.

47 Neq; eſt verum, opera virtutum moralium non poſſe eſſe in ſe ſupernaturalia, & procedentia ex auxilio gratię, niſi etiam procedant ex aliquo formali actu charitatis, per quem imperentur. Nã huiuſmodi opera non habent quod ſint ſupernaturalia formaliter ab huiuſmodi imperio: alias non eſſent in ſe ſupernaturalia, ſed tantum per denominationem extrinſecam, ſicut actus virtutum acquiſitarum: nec poſſet verũ diſcrimen aſſignari inter virtutes infuſas morales & acquiſitas: quod falſũ eſſe nunc ſupponimus. Habent ergo quod ſint ſupernaturalia ex ſua natura & ſpecie, quam habent ex propriis obiectis, quatenus bonitatẽ & honeſtatem dicunt per conformitatem ad naturam & regulam ſupernaturalẽ. Neq; etiam indigent illo actu charitatis imperantis, ut dante effective ſupernaturalitatem talibus operibus: quia ad hoc ſufficit proprius habitus infuſus cũ concurſu gratiæ, ſuppoſita excitante gratia proportionata. Cũ ergo hęc etiam ſufficiunt ad meritum præmii eſſentialis juxta doctrinam Conc.Trid. non eſt hoc negandum his actibus, neq; ad illud aliqua alia voluntaria conditio exigenda. Quo fit ut magnitudo, ſeu perfectio intenſiva eſſentialis pręmii non ſolum non ſit menſuranda per unum tantum actum intenſiorem a charitate elicitũ, verum etiã nec per ſolam multitudinem bonorum actuum elicitorum a charitate: ſed abſolute per totam multitudinem ſupernaturalium actuum, in quibus ineſſe poteſt proprium meritum de condigno illius eſſentialis præmii. Hoc tamen non obſtat quo minus his etiã actibus reſpondeant accidentalia pręmia, vel aliquo modo connaturalia talibus operibus, ut de gaudio illorũ diximus: vel certe aliquando præparata ex ſpeciali prærogativa, & liberalitate Dei, ut eſt veriſſimile de illis tribus, quæ aureolæ dicuntur: & de illo honore aſſiſtendi ſpecialiter in ultimo judicio Chriſto judicanti, qui promittitur pauperibus ſpiritu: & de aliis ſimilibus, quæ recte adjunguntur præmio eſſentiali: ſine illo tamen non ſufficerent ad Dei permiſſionem impediendam: neq; efficerent hominem magis glorioſum, aut beatum ſimpliciter: nam ille eſt ſimpliciter beatior, & majus habet præmium meritorum, qui in eſſentiali beatitudine ſuperat, quantumvis alius excedat in prærogativis accidentalibus, quia omnia alia comparatione fruitionis ipſius Dei quaſi nihil ſunt. Si vero duo habentes æquale præmium eſſentiale, in accidentalibus inæquales ſint: ille, qui plura accidentalia habuerit, ſecundum quid erit beatior, non ſimpliciter: quia beatitudo ſimpliciter eſt ultima felicitas, & in hac ſunt ęquales. Igitur accidentalia pręmia nihil juvant ad illam ſententiam defendendam: eo vel maxime quod quantũ ſpectat ad preſentẽ quęſtionẽ de reviviſcentia meritorũ jam ſupra oſtenſum eſt nõ ſatis eſſe accidẽtale pręmiũ, ut illa reviviſcere dicantur.

Unde menſuranda ſit premii eſſentialis magnitudo.

Cur pluribus actibus non intenſis non reſpondeat intenſum præmium?

48 SEd quæret hic tandem aliquis, cur multitudini actuum, qui non faciunt unum intenſiorem, non reſpondeat etiam multitudo præmiorum, ſed unum & idem pręmium intenſius? ſervanda eſt enim proportio inter præmium & meritum: hæc autem ſervatur in illo priori modo, non vero in poſteriori. Simile dubium eſt, cur virtutes variæ, & ſecundum actus perfectiores tum in eſſentia, tum in perfectione omnes concurrant ad augendum unum & idem præmium: & conſequenter etiam ad augendum habitum charitatis, qui erit menſura illius præmii, ut ſentit D. Tho.1.p.q.12.art.6. Reſpondeo eadem ratione interrogari poſſe (quod Scotus aliquando a D. Tho. poſtulat) cur actus charitatis, qui eſt in voluntate, recipiat præmium in intellectu per Dei viſionem? Ratio ergo generalis eſt, quia homo in hac vita eſt conſtitutus, ut ſuum ultimum finem conſequatur, non uno vel alio genere, ſeu ſpecie actuum,

ſed omnibus ſuis actionibus humanis ſi conſentanee ad illum finem eas velit operari. Hinc ergo eſt, ut eſſentiale omnium talium operum præmium ſit propria & formalis conſecutio hujus finis, quæ una ſola in unoquoq; beato eſſe poteſt ac debet ſecundum convenientem ordinem rerum: & ideo non potuit in tali præmio eſſe augmentum extenſivum ſecundum multitudinem præmiorum eſſentialium: debuit ergo eſſe augmentum intenſivum ejuſdem eſſentialis præmii. In his enim rebus moralibus non tam eſt attendenda proportio phyſica, quam moralis & prudens æſtimatio: cauſalitas autem meriti moralis ſecundum prudentem æſtimationem eſt in multitudine operum, quæ ad aliquem finem, cui ſunt proportionata, ordinantur: æquivalent enim uni operationi perfectiori, vel in intenſione, vel in eſſentia, cæteris paribus, augent moralem valorem in ordine ad perfectiorem mercedem. Accedit præterea, quod huiuſmodi operationes ex dignitate gratiæ accipiunt magnam æſtimationem & valorem moralem in ordine ad tale præmium. Sicut in Chriſto Domino quilibet actus quantumvis remiſſus habebat valorem ad quamcunque intenſionem gratiæ promerendam ob dignitatem perſonæ; & ex eadem habebat quilibet actus moralis virtutis ſufficientiam ad promerendam gratiam & virtutes Theologales, & quaſcunq; alias cuicumque perſonæ, & in quocunque gradu. Ad huius ergo imitationem (non ad inæqualitatem) eo quod gratia ſit ſemen gloriæ, omnes fructus ab illa manentes habent proportionem, & valorem ad illam promerendam, & augendam. Poteſt etiam aliter explicari; quia homo juſtus per omnia opera gratiæ cuiuſcunque ordinis & intenſionis ſint moraliter loquendo, magis ac magis ſanctificatur, juxta illud Apoc. ult. *Qui juſtus eſt, juſtificetur adhuc*, & quod de Chriſto Domino ſcriptum eſt Luc. 2. quod proficiebat gratia, multi intelligunt eſſe dictum propter opera ſanctitatis, quæ in dies multiplicabat. Sicut etiam e contrario injuſtus multiplicando opera peccatorum, etiamſi intenſiora non ſint, moraliter ſit in dies magis iniuſtus apud Deum, & dignus maiori ſupplicio, non ſolum in multitudine pœnarum, ſed in intenſione earum, & maxime in pœna eſſentiali, quæ reſpondet illis peccatis, ut deordinant ab ultimo fine: ita ergo maiori ratione multiplicatio operum gratiæ moraliter conſtituit ſanctiorem hominem; & ideo habet proportionem, & valorem, ut mereamur verum augmentum phyſicum internæ ſanctitatis habitualis, & inhærentis animæ, & conſequenter charitatis, & præmii eſſentialis quod huic ſanctitati ejuſque operibus reſpondet.

Concluſio totius concurſus.

49 EX his ergo (ut ad noſtrum inſtitutum revertamur) ſatis conſtat eſſentiale præmium, quod in futura vita ſperamus, non eſſe commenſurandum, in perfectione ſua intenſiva, uni actui intenſiori, quem homo in hac vita exercuit in eo ſtatu gratiæ, in quo tandē mortuus eſt: ſed etiam ſecundum multitudinem operū habentium aliquam condignitatem ad illud præmium. Ex quo ulterius manifeſte concluditur, cum merita omnia mortificata per peccatum, per pœnitentiam ſubſequentem in eo ſtatu conſtituantur, ut jam viva ſint apud Deum, & digna eſſentiali præmio, (ut jam probatum eſt, & ab anctoribus, cum quibus nunc diſputamus, non negatur) concluditur inquam, revi viſcere hæc opera ad proprium & ſpeciale præmium eſſentiale; id eſt, ad aliquem gradum gloriæ, & beatitudinis eſſentialis, qui non daretur huic homini pœnitenti propter pœnitentiam, & omnia merita poſt illam exhibita, ſi non habuiſſet merita præcedentia. Patet ex dictis, quia illa propria merita jam vivificata, coniuncta cum ſubſequentibus, componunt maiorem cumulum meritorum, in quo & eſt tota multitudo, & perfectio operum, quæ poſt pœnitentiam ſubſecuta ſunt. Et ſunt præterea alia multa opera meritoria, quæ augent multitudinem: ſed cæteris paribus, ex multitudine meritorum augetur intenſive eſſentiale præmium: ergo ratione meritorum quæ vivificantur, cæteris paribus, datur maius eſſentiale præmium, quam ſine illa daretur: & hoc eſt illa reſurgere ad proprium præmium eſſentiale.

50 Deinde ſatis etiam ex dictis conſtat, quid ſentiendum ſit de illa ſecunda ſententia, & omnibus corollariis quę inferebat. Quidquid enim ſit de augmento habituum infuſorum in hac vita per actus meritorios, magis vel minus intenſos, aut perfectos, ſive ſemper vivos, ſive per mortificationem vivificatos; de quo poteſt eſſe probabilis controverſia, & ex utraque pars incerta, qua m infra attingemus: quidquid item ſit de quantitate, vel proportione ſecundum quam meremur per actus intenſos, vel remiſſos inferiorum vel ſuperiorum virtutum: quod ad præſentem diſputationem nihil refert: quod ſpectat ad rationem merendi, & conferendi eſſentiale præmium, quam illa ſententia proponit & declarat: nobis valde diſplicet propter omnia, quæ in eius examinatione adduximus: & revera extenuit multum eſſentiale præmium beatorum, magiſque conſtituit præmium in ipſiſmet meritis, quam in aliquo bono quod Deus propter illa conferat. Quod, licet in ſuperioribus tactum ſit, reſpondendo ad omnia argumenta & exempla, quæ ab illis auctoribus inſinuantur, evidentius fiet. De fundamento ergo principali hic nihil dicimus, niſi ad ſummum procedere de augmento huius vitæ de quo poſtea: non vero de ipſis meritis: nam hæc non requirunt aliquam diſpoſitionem, ut eis proprium præmium debeatur, ſi alioqui viva, vel vivificata jam ſint: præmium autem in futura vita dandum vel non requirit diſpoſitionem præter ipſa merita & carentiam omnis culpæ, & reatus pœnæ: ut ſi illam requirit dabitur ſtatim in inſtanti mortis propter eadem merita, ut latius ſect. ſequenti.

Iudicium fertur de alia ſententia.

Reſponſio ad fundamenta contraria.

51 AD illa vero omnia, quibus illa opinio declarat poſſe merita reſurgere ad maius præmiū, licet non reſurgat ad maiorem viſionem, dicimus inprimis, etiamſi omnia conſideremus, totum illud augmentum eſſe valde accidentarium, & inſufficiens ad juſtam & condignam retributionem meritorum, ut in ſuperioribus oſtenſum eſt. Deinde addimus, aliud eſſe, viſionem poſſe creſcere in ratione viſionis & beatitudinis, quamvis non creſcat in ratione præmii, aliud vero e contrario eandem viſionem poſſe creſcere in ratione præmii; licet non creſcat in ratione viſionis. Quæ duo a dictis auctoribus confunduntur; & latenter fit tranſitus ab uno ad alterum cum magna æquivocatione: quæ ex eo etiam augetur, quod interdum comparantur viſiones ſecundum diſtinctos gradus, quorum aliqui conferuntur propter merita, alii vero non: & inde fit argumentum ad eandem viſionem ſecundum ſe totam: quod nimirum illa, eadem permanens in ratione viſionis, poſſit creſcere in ratione præmii: & hoc eſt imprimis in toto hoc diſcurſu advertendum. Et præterea quod aliquando fit comparatio in una & eadem perſona aliquando vero in diverſis: cum tamen longe diverſa ſit ratio. Quæ omnia breviter ſic declaro.

Viſio poteſt creſcere, re, quo creſcit ut præmium

Bonavent.] Relect. ſpecial. de augmento charitatis que (paullo ante ſolutiones arg.

52 Nam illud principium certum & conſtans eſt, non eſſe de ratione viſionis Dei, ſeu beatitudinis eſſentialis quod ſit præmium meritorum, ut in ſola Chriſti anima videre licet: nam in omnibus aliis ſecundum legem a Deo ſtatutam, ſemper viſio illa eſt meritorum præmium, vel propriorum ipſius recipientis, vel ſaltem ipſius Chriſti. Loquendo autem de meritis propriis ipſius perſonæ, etiam certum eſt non in omnibus beatis viſionem illam habere rationem præmii, ut patet in infantibus baptizatis. Ex quo fit, ut aliquis poſſet creſcere in ordine ad viſionem ſeu beatitudinem ſibi debitam, licet non creſcat in præmio; quia nimirum illud quod accreſcit non datur propter merita, & ita non habet rationem præmii. Et eodem modo eadem viſio poteſt eſſe maior beatitudo, & non maius præmium: quia nimirum non eſt præmium ſecundum ſe totam, ſed ſecundum aliquid ſui. Et ſimili modo, comparando duos beatos, poteſt unus habere maiorem viſionem, & minus præmium propriorum meritorum; & alius e contrario maiorem viſionem, & maius præmium: quia fieri poteſt ut unus habeat minora merita propria & maiorem applicationem meritorum Chriſti: & alius e contrario plura merita propria, & minorem gratiam datam ex opere operato propter ſola merita Chriſti.

Nõ eſt de ratione viſionis quod præmium ſit.

Si

Si autem attente conſiderentur ea inter quæ fit comparatio: quando viſio minor dicitur eſſe maius premium, non comparatur cum tota illa viſione ſecundum ſe totum, ſed ſecundum illos gradus, ſecundum quos datur propter merita propria & in eis præciſe ſtando, altera viſio, ſicut eſt maius præmium, ita & maior viſio, non enim eſt maius præmium ſolum quia datur propter plura merita: ſed quia in ſe eſt revera excellentior ſecundum ſe totam, quam præciſe conſiderata ſecundum eos gradus qui dantur propter merita propria. Et ſimiliter, quando in uno & eodem dicitur eadem viſio eſſe maior in ratione viſionis, quam in ratione premii, non eſt quia tota illa datur propter pauciora merita: ſed quia illa eſt aliquid quod eſt premium, & aliquid quod non eſt premium propriorum meritorum, & utrumque ſimul majus eſt quam alterum tantum. Omnes ergo illæ comparationes nihil ad rem præſentem faciunt: ſed oſtendendum eſſet extra rem de qua agimus, quod eadem viſio ſecundum ſe totam poſſit eſſe major in ratione premii eſſentialis, etiamſi non ſit major in ratione viſionis: quod nobis videtur impoſſibile: quia in hac comparatione non adduntur aliqui gradus viſionis propter alia merita, vel ſine meritis propriis, ſicut in aliis comparationibus fit: neque addi poſſunt: alias jam augeretur viſio in ratione viſionis, cuius oppoſitum ſupponitur. Si ergo tota viſio eſt premium alicuius meriti, non poteſt eadem manens eſſe maius premium, preſertim eſſentiale.

Viſio non poteſt creſcere ut præmium, quin creſcat ut viſio.

53 Preterea, ut intelligantur exempla, quæ ibi afferuntur, adverto duplex poſſe eſſe virtutis præmium: unum eſt intrinſecum, perficiens ipſum qui recipit premium, quod poteſt dici bonum proprii commodi: aliud eſt premium extrinſecum conſiſtens in laude, vel honore: laus enim eſt in laudante, & honos in honorante, quamvis vera cauſa honoris, & laudis eſſe debeat in eo, qui laudatur, vel honoratur. Hæc duo attigit Div. Tho. 1.2. qu. 21. art. 2. & 3. tantumque inter ea diſtinguit, ut ad principia diverſa illa revocet. Dicit enim actum bonum eſſe laudabilem, & meritorium: laudabilem quidem quatenus liber eſt, & in poteſtate operantis: meritorium vero ſecundum quod refertur ad alterum in cuius commodum vel honorem redit: & conſequenter omnino diſtinguit laudationem actus a retributione. Nam laudatio non reſpicit actum ut meritorium, ſed præciſe ut laudabilem: unde non habet rationem veri premii: quia nihil per eam confertur perſonæ laudatæ, neque per ſe debetur ex juſtitia, ſed ex quadam connaturali proprietate talium actuum. Ac propterea etiam non tantum confertur a gubernatore, & diſtributore præmiorum, ſed a quolibet vero æſtimatore virtutis. Deinde ob hanc cauſam, cum Deus non ſit capax meriti, aut premii, dignus tamen eſt laude propter ſua opera. Premium autem reſpicit actum, ut apud alterum, meritorium retributionis ex juſtitia quatenus ad illum aliquo modo ſpectat, & præſertim quando proprium pactum inter premiantem, & merentem intercedit.

Duplex eſt virtutis premium.

54 Ex hac ergo doctrina generatim infero, proprium virtutis premium apud Deum quod illi ex juſtitia diſtributiva, vel commutativa debetur, non eſſe laudationem per ſe, & ex ſola natura rei loquendo. Neque id docuit D. Tho. dict. qu. 21. art. 3. ut ei imponitur; ſed ſolum dixit actum bonum, & voluntarium, eſſe laudabilem: quod longe diverſum eſt: nam idem D. Th. 1.2. quæſt. 2. art. 2. ad 1. dicit honorem non eſſe præmium virtutis. Et rationem inſinuat in corpore, quia premium virtutis debet eſſe aliqua excellentia eius, quod virtutem operatur: honor autem non eſt excellentia eius, ſed eſt ſignum excellentiæ quam ſupponit. Addit vero duo in illa ſolutione quæ ad rem præſentem maxime ſpectant: unum eſt homines accipere ab hominibus honorem loco præmii, *quaſi a non habentibus ad dandum majus*. Quo unico verbo excluduntur omnia exempla humana, quæ ad rem preſentem adducuntur. Quando enim inter homines res minima propter excellentia opera collata magni habetur, ideo eſt, quia non æſtimatur ut res, ſed ut ſignum in teſtimonium excellentiæ: quod ſignum habet rationem honoris, quæ inter homines maxime æſtimatur: quia nimium amant ſuam excellentiam: & ideo, quando hæc ab hominibus conferri poteſt, ſaltem ſignum & teſtimonium eius cupiunt: & illud præferunt ſæpe aliis temporalibus commodis, quæ & hominibus conferri poſſunt. Et, quia tanto maius eſt teſtimonium hoc, quanto ab excellentiori perſona datur: ideo huiuſmodi ſignum a Summo Pontifice, vel alio Principe collatum, tanquam maximum præmium æſtimatur. Secundum quod Div. Thom. addit: *Verum autem præmium virtutis eſt beatitudo, propter quam virtuoſi operantur*. Dixerat autem in corpore articuli beatitudinẽ non poſſe eſſe honorem, qui eſt ſignum excellentiæ: ſed eſſe ipſammet excellentiam maxime perficientem hominem. Ergo ex D. Tho. ſententia, verum præmium virtutis eſt beatitudo, quatenus eſt intrinſecum bonum maxime perficiens hominem.

Laudatio non eſt per ſe præmium a Deo debitum virtuti ex D. Thom.

Aſſignatur diſparitas exemplorum pro ſalſa ſententia.

Prima collatio ex dictis.

55 EX quo ulterius colligi non poſſe beatitudinẽ eſſe æqualem in ratione viſionis & beatitudinis, & eſſe majorem aut minorem in vera ratione præmii virtutis. Probatur ex dictis, tum quia ipſamet ratio beatitudinis eſt quæ in præmium promittitur; ita ut licet formalis ſeu denominatio præmii ſit diſtincta a ratione beatitudinis: tamen id quod in præmium promittitur, eſt ipſa ratio beatitudinis, quæ ita fundat illam denominationem premii, ut non poſſit eadem, ſecundum idem eſſe maius præmium, quin ſit maior beatitudo: tum etiam, quia non promittitur in premium, ut ſignum excellentiæ, qualia ſunt præmia humana: ſed ut res & maxima excellentia ipſius, qui tali premio afficitur: ergo niſi illum conſtituat excellentiorem, & ditiorem, non eſt maius præmium apud Deum. Ergo illa ratio explicandi majus premium meritorum per ſolam relationem ad plura merita, aliena eſt a perfectione divinæ providentiæ: nam Deus non premiat ſolis ſignis, ſed rebus; nec premiat virtutem ſolo teſtimonio eius, ſed vera & intrinſeca excellentia propter virtutem collata.

56 Ex quo etiam optime adnotavit Caietanus 1.2. quæſtione 2. articulo 3. gloriam hominis apud Deum non poſſe eſſe beatitudinem hominis, quia eſt homini extrinſeca; ſed eſſe cauſam noſtræ beatitudinis, ſeu a qua noſtra beatitudo pendet, ut Div. Tho. dixit. Gloria enim hominis apud Deum nihil illud eſt quam exiſtimatio & cognitio vera, quam Deus habet de homine, & bonis operibus, quæ non poteſt eſſe beatitudo ipſius hominis: quia hæc non conſiſtit in cognoſci, ſed in cognoſcere: eſt tamen principium beatitudinis, quam Deus confert homini ut præmium bonorum operum quæ ipſe cognovit. Hinc ergo etiam fit ut illa gloria non ſit præmium meritorum: quia verum præmium eſt ipſa beatitudo, ut Div. Tho. dixit: ergo eadem ratione laus divina, ſeu quam homo habet a Deo, non habet rationem præmii formaliter ac proprie quatenus laus eſt. Patet conſequentia; quia laus vel non eſt aliud quam ipſa gloria extrinſeca, vel eſt quoddam ſignum, & teſtimonium ejus: quod minus eſt quam ipſa gloria. Unde, ſi præmium meritorum non conſiſtit formaliter in gloria, quæ eſt apud Deum, non erit etiam in ſigno eius ut ſic, ſed in effectu beatitudinis ab illo procedente. Ac proinde, ut hoc præmium ſit maius, non ſatis eſt quod procedat a maiori gloria apud Deum; id eſt a ſcientia quam Deus habet de pluribus meritis, niſi etiam in ſe maior, & excellentior procedat.

Secunda quæ eſt etiā Cajet.

57 Dicet aliquis: Licet gloria, quam homo habet apud Deum, non ſit formalis beatitudo ejus, eſſe tamen objectivam, & ideo etiam contineri in premio meritorum juxta illud Pauli ad Romanos 8. *Non ſunt condigna paſſiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis*. Atque hoc modo poſſe ſufficere ad rationem maioris præmii, quod beatus videat ſe eſſe apud Deum in maiori & meliori æſtimatione virtutis, etiamſi non melius videat Deum. Atque hinc ulterius dici poteſt, laudem divinam perfectam eſſe veriſſimum premium meritorum: eſt enim laus non ipſa notitia quam unus habet de virtute alterius, ſed eius locutio, vel manifeſtatio: Deus autem manifeſtat beato bonam exiſtimationem, quam de illo habet per viſionem

Objectio.

Digitized by Google

nem ſuam: & ideo viſio illa dici poteſt laus beati ab ipſo Deo: quam bene de Deo merentibus promittit Paul. 1. ad Corin. 5. Hæc ergo laus, cum non ſit in laudante, ſed in laudato, bene poteſt eſſe intrinſecum præmium eius, & Deo digna. Et conſequenter poterit illa viſio eſſe major in ratione laudis, quamvis non ſit in ratione viſionis, vel beatitudinis: erit autem maior in ratione laudis, ſi videat beatus propter plura merita beatificari: ergo ſimiliter erit maior in ratione præmii.

58 Hæc ergo reſponſio partim falſa eſt partim ſibi repugnat. Hoc ſecundum patet: quia ſi beatus videt ſe recipere beatitudinem propter plura merita, vel hoc videt per ipſammet viſionem beatificam, vel per aliam cognitionem ſeu revelationem: ſi hoc ſecundum dicatur, non eſt ad rem: quia jam ipſa viſio per ſe ſumpta non habet rationem maioris laudis: ſed illa alia cognitio eſt quæ auget laudem: conſtat autem illam cognitionem non pertinere ad præmium eſſentiale, ſed accidentale. Sicut quod Deus manifeſtet aliis merita alicuius beati, & plura eſſe oſtendat, pertinet quidem ad maiorem laudem eius apud alios: non tamen ſpectat ad præmium eſſentiale, ſed ad illud accidentale, quod promittit Chriſtus Matth. 8. dicens: *Filius hominis confitebitur eum coram angelis Dei*. Si vero illa cognitio eſt per eandem viſionem beatam, neceſſarium eſt ut cæteris paribus illa viſio ſit perfectior etiam in ratione viſionis, & beatitudinis: quia cæteris paribus, qui plura videt in Deo: meliorem Dei viſionem habet: ergo ſi beatus qui habet plura merita, videt ea in ipſo Deo, eumque videtur largitorem & præmiatorem eorum, cæteris paribus, perfectius videt Deum ipſum, quam ſi ſolum videret in Deo pauciora merita: jam ergo tunc illa viſio non ſolum eſt perfectius præmium, quia eſt maior laus: ſed etiam quia eſt melior viſio.

Non ideo quis beatus eſt, quia videt ſe laudari a Deo.

59 Addo vero ulterius: quod, licet per eam viſionem videat beatus ſe laudari a Deo, non tamen ideo eſſe beatum, quia hoc videt: ſed quia videt Deum ipſum juxta illud vulgare dictum Auguſt. 5. Confeſſion. c. 4. *Beatus qui te ſcit, etiamſi alia neſciat: qui vero te, & illa novit, non propter illa beatior, ſed propter te ſolum beatus*. Non eſt ergo aliquis beatus, eo quod videat ſe eſſe in bona æſtimatione apud Deum, aut opera ejus illi placere, aut ſe laudari a Deo: hoc enim potius eſſet beatificari in ſe quam in Deo: eſt ergo beatus, quia videt Deum ipſum horum omnium bonorum auctorem, ideoque dignum omni laude. Unde, ſi fingamus aliquem videre Deum, & nullam ſuorum operum commendationem in ipſo videre, quia illa non habuit, ut contingit in infantibus baptizatis: videre tamen in Deo merita Petri, quæ Deus laudat & commendat, præmioque remunerat: rurſuſque Petrum videre in Deo ſua merita, ſuamque laudationem: ſi uterque horum æqualiter videat Deum, æqualiter beati erunt: ergo beatitudo non conſiſtit in laudatione formaliter: neque hæc cæteris paribus, auget beatitudinem eſſentialem. Et quidem merito, quia laudatio creaturæ, ut ſic circa obiectum creatum verſatur, tam ex parte perſonę quę laudatur, quam ex parte cauſæ ſeu materiæ laudis, quę ſunt bona opera: beatitudo autem formaliter verſatur circa increatum bonum. Verum autem pręmium meritorum eſt beatitudo eſſentialis, ut D. Tho. ſupra citat. recte dixit: ergo illa laudatio propria, etiam ut incluſa in viſione beatifica, non pertinet formaliter ac per ſe ad pręmium eſſentiale meritorum, ergo etiam ob hanc cauſam non poteſt dici eadem viſio eſſe majus præmium eſſentiale plurium meritorum.

60 Quod aliter etiam poteſt in hunc modum declarari. Nam fingamus duo in hac vita habentes ęqualia merita, recipere a Deo æqualem viſionem ſui in præmium: ita tamen ut unus videat in ipſo Deo ſua merita, & quod tale pręmium propter illa recipiat: alius autem non videat ſua, ſed ſimpliciter Deum ipſum cũ æquali perfectione reſpectu eius: nihilominus ambo erunt æque beati, & ambo recipient ęquale præmium eſſentiale: quia uterq; recipit condignum, & ſupponuntur habere æqualia merita: & tamen in uno habet viſio beatifica rationem laudis propriæ factæ a Deo: & non in alio: ergo laudatio illa ut ſic, non ſpectat ad pręmium eſſentiale meritorum: ſed eſt vel accidentaria; vel ad ſummum tanquam ſecundario pertinens ad ſtatum beati. Sicut dicuntur beati videre in Deo eas creaturas, quæ ad ſtatum ſuum pertinent, non quia ſpectet ad eorum præmium eſſentiale: ſed quia ſecundum convenientem providentiam veriſimile eſt eum illo coniungi. Quocirca, licet concedamus hanc laudem beati a Deo eſſe inhęrentem ipſi beato, & ideo ex hac parte non repugnare dicimus, quod ſit præmium eſſentiale; ſcilicet, quia ut ſic non verſatur circa bonum increatum, neq; eſt perfectio ultima & ſuprema ipſius beati. Atque hic etiam addere poſſumus; quod, ſicut vera juſtitia noſtra non conſiſtit in extrinſeco favore Dei, ſed in intrinſeca perfectione quam nobis communicat: ita vera beatitudo & præmium meritorum non conſiſtit in extrema laude noſtra etiamſi ſit a Deo; neq; in aliquo ſigno eius ut ſic; ſed in aliqua intrinſeca perfectione, qua coniungimur ipſi Deo. Maius ergo præmium erit, quod magis nos Deo coniungit in ea ratione: tale ergo eſt, quod propter plura opera datur: nec poſſet eſſe maius ſimpliciter propter ſolam relationem ad merita.

Reſpondetur ad ſimilitudinem a Chriſto ductam.

61 PEr hæc ergo ſatisfactum eſt omnibus exemplis, & coniecturis in ſecunda ſententia propoſitis, præter illud, quod de Chriſto Domino offerebatur. In quo in primis eſt diverſa ratio quoad præmium eſſentiale ſuorum meritorum; quia non habuit ſuam beatitudinem eſſentialem per merita: in reliquis autem ſervatur eadem ratio cum proportione: quia etiam in ipſo præmium maius non eſt niſi propter aliquod augmentum reale eius rei, quæ data eſt in præmium, ſive illud augmentum intenſivum ſit, ſive extenſivum, ſive aliud quod proportionatum ſit tali præmio. Unde, quia inter præmia extrinſeca, quæ Chriſto data ſunt, unum eſt claritas, gloria, ſeu laus extrinſeca dignitatis perſonæ, & operum eius ad quam laudem & dignitatem ſpectat quod fecerit opera digna ex rigore, præmio juſtitiæ, & infiniti valoris: ideo in ratione honoris, vel laudis pertinet ad excellentiam præmii eius, quod detur cum teſtificatione aliqua, quod ex perfecta juſtitia ei debeatur, juxta illud Apocal. 5. *Dignus eſt agnus, qui occiſus eſt, accipere divinitatem & ſapientiam, & fortitudinem, & honorem, & gloriam, & benedictionem*. Improprie autem dicitur Chriſti præmium eſſe infinitum, hoc ipſo quod datur propter meritum infinitum, vel ex rigore juſtitiæ: hoc enim modo gloria corporis data Chriſti propter meritum ejus adæquatum præmium illius meriti. Poſſetq; Deus, ſervata juſtitiæ æqualitate, reddere illud tanquam condignum & ſufficiens præmium pro toto illo merito: quod abſurdum eſt, & contra omnes Theologos. Et ſequela patet, quia ex ſententia horum auctorum illud præmium ex illa relatione habet tantum infinitatem in ratione præmii, ut ſufficiat ad æquitatem juſtitiæ conſtituendam ſecundum æqualitatem rei ad rem: licet alioqui res ipſa, quæ datur in præmium, finita ſit: ergo quodcunq; præmium, quantumvis in ſe ſit res finita, datum ſub illo reſpectu, erit infinitum in ratione præmii. Sicut e converſo dicimus quodlibet opus Chriſti Domini, licet in ſe minimum, habere infinitatem valoris in ordine ad meritum ex relatione ad perſonam operantem. Si ergo præmium ex relatione ad tale meritum, vel ad perſonam ſic merentem habet proportionatam infinitatem in ratione præmii, quæcunq; res minima, data in præmium ſub illo reſpectu, erit infinitum præmium & adæquatum tali merito: nam meritum, & præmium ex formalibus rationibus debent adæquari: & ſi utrumq; ſit ſimpliciter infinitum in ſua ratione, & ex reſpectu ſibi proportionato, nulla major inæqualitas inter ea ex neceſſitate juſtitiæ poſtulari poteſt.

62 Falſa ergo eſt illa doctrina: neque ullus Theologorum ita philoſophatus eſt de præmio meritorum Chriſti, in quo fuit æquitas juſtitiæ ſervata, propterea quod exæquaverint totum valorem & ſufficientem meritorum Chriſti: ſed propterea quod totum illud præmium datum eſt, ad quod fuerunt illa merita ordi-

nata

nata: nec potuit aliter fieri ſaltem ſecundum legem ordinariam, ut in primo tomo 3. parte latius diximus. Et ſi quis prudenter rem conſideret facile intelliget, illum reſpectum moraliter nihil conferre ad augmentum premii niſi modo inſinuato: ſcilicet per modum laudis, vel extrinſeci honoris. Nam, quod premium ſit debitum ex rigore juſtitiæ, non eſt commendatio ipſius premii, ſed meriti, ſeu merentis: & ideo diſtinguendo premium a laude, ſeu ſignificatione excellentiæ, revera non auget premium: ut autem eſt quędam laus, vel honor, non poteſt dici infinitum premium ſimpliciter, ut per ſe manifeſtum eſt, ſed ad ſummum obiective in quantum indicat in alio infinitam excellentiam, ſicut laus Dei eſt etiam obiective infinita; & viſio beata poteſt hoc modo dici præmium infinitum obiectivum. Atque hæc nunc ſufficiant obiter attigiſſe circa illam doctrinam: quæ omitti non potuerunt, quia cum præſenti diſputatione omnino erant connexa. Alii autem multa ab illis doctoribus attinguntur, quæ nunc omitto, ne a ſcopo propoſito nimium divertere videar. Nonnulla vero, quæ ad ſolvendas quaſdam obiectiones, & ad plenius ſatisfaciendum lectori magis neceſſaria videntur, in ſequentibus ſectionibus attingemus.

SECTIO II.

Utrum omnia merita mortificata redeant quoad totum præmium eſſentiale.

1 Circa hanc quæſtionem eſt multorum Theologorum opinio, quamvis merita reviviſcant quoad proprium eſſentiale premium, non tamen quoad totum, quod ante lapſum in peccatum illis debebatur; ſed juxta proportionem contritionis vel diſpoſitionis per quam quis reſurgit a peccato. Hæc eſt ſententia Capreoli, Paludani, & Cajetani locis in principio ſectionis præcedentis citatis. Et eandem plane inſinuant D. Tho. Bonav. & Alenſis ibidem citati, & nonnulli antiqui Theologi. Magis tamen eam explicarunt recentiores Thomiſtæ, Soto & Ledeſma ibidem allegati, & Victoria in Relectione de augmento charitatis. Fundamentum generale eſt; quia Deus retribuit merita, & confert juſtitiam ſecundum diſpoſitionem operantis, & ideo ſi homo a peccato reſurgat per remiſſam diſpoſitionem, non ſtatim redeunt merita omnia quoad integrum præmium. Ubi tamen cavenda eſt verborum diſceptatio, aliquando enim videntur dicti auctores dicere, per remiſſionem peccati omnia merita abſoluta reviviſcere; nihilominus vero ſubiungunt, premium illorum non dari ſemper totum, ſed juxta proportionem præſentis diſpoſitionis: ſed ut ex diſcurſu huius & ſequentis ſectionis conſtabit, hoc revera eſt dicere, talia merita non integre redire ad præmium eſſentiale, ſed juxta menſuram diſpoſitionis. Modus autem explicandi proportionem, vel quantitatem, in qua redeunt illa merita, varius eſt, & duplex.

Primus dicendi modus refellitur.

2 Primus modus eſt, tot gradus meriti, ſeu gratiæ aut juſtitiæ reparari per contritionem, quot ſunt gradus ipſius contritionis, per quam homo a peccato reſurgit. Itaque ſi contritio eſt ut duo; duo etiam gradus ex prioribus meritis reparantur; & ſic de aliis: ſive præcedentia merita fuerint plura, ſive pauciora. Hanc ſententiam referunt Sotus, & alii recentiores Scholaſtici, quibus tamen non probatur. Et merito; quia ex illa ſequitur ſi duo homines habentes inæqualia merita (v. g.) ut centum, & ut viginti æqualiter peccent, & poſtea per æquales contritiones reſurgant æqualem fructum conſequi ex præcedentibus meritis: quod videtur præter omnem rationem juſtitiæ, vel convenientis providentiæ. Nam cæteris paribus æquum eſt, qui plura habuit merita, maius etiam premium recipiat. Secundo, quia iuxta illam ſententiam, fere eſſet impoſſibile (moraliter loquendo) ut is qui poſt ingentiſſima merita cecidit integre reſurgat, omnia illa reparando per unam contritionem, etiamſi faciat quantum in ipſo eſt: quia per ordinaria auxilia non poteſt facere unum actum contritionis habentem tot gradus intenſionis, quot fuerunt omnes gradus præcedentium meritorum ſimul ſumptorum. Conſequens autem eſt, etiam ſatis abſurdum: tum, quia facienti, quod in ſe eſt, ut perfecte reſurgat, denegari non debet perfecta meritorum reſtitutio: tum etiam, quia debet difficilior fieri integra meritorum reparatio ſolum propter multitudinem, & perfectionem ipſorum meritorum. Tertio, eſt etiam incredibile aliud incommodum, quod ex hac ſententia ſequitur: nimirum ad reparanda omnia præcedentia merita, neceſſarium eſſe iterum multiplicare tot merita, ſeu æquivalentia in intenſione, vel multitudine: quod eo difficilius erit, quo priora merita plura, & maiora fuerunt. Sæpeque moraliter perficici non poterit, niſi diuturno vitæ diſcurſu. Quæ omnia incommoda ſunt convenienti providentiæ minime conſentanea.

Rejicitur ſecundus dicendi modus.

3 Secundus modus dicendi eſt, reparationem hanc meritorum fieri ſecundum proportionalitatem quandam contritionum ad merita; ita ut, ſi contritio ſit ſumma, quam pœnitens poteſt efficere, omnia merita reſtituantur: ſi vero contritio ſit minor maxima, reſtitutio etiam meritorum non ſit integra; ſed in ea proportione deficiat, in qua contritio etiam deficit; ita ſi contritio ſit (v. g.) in dimidia intenſione, dimidia etiam pars meritorum reſtituatur: ſi vero ſit in qualibet alia proportione, in eadem merita reparentur. Ita Soto diſt. 16. qu. 2. part. 2. & 5. & Ledeſma 1. part. q. 30. art. 2. Quorum fundamentum ſolum eſt, quia merita reſurgunt juxta diſpoſitionem pœnitentis: ergo, ſi diſpoſitio pœnitentis ſit ſumma, comparatione facta ad conatum eius juxta vires gratiæ ipſi collatas, etiam meritorum reſtitutio erit ſumma, quæ in tali homine eſſe poteſt, atque adeo perfecta, & integra: & conſequenter, juxta proportionem contritionis, erit etiam hæc meritorum reſtitutio, ob eandem cauſam.

4 Contra hanc vero ſententiam obſtat in primis, quod levi nititur coniectura in re graviſſima. Et in primis ſupponit hanc reparationem meritorum fieri ſecundum conatum, & diſpoſitionem pœnitentis, ut cauſam per ſe talis effectus in ſuo genere, quod probandum fuiſſet. Secundum ſupponit dari ſummam contritionē, quæ ſit quaſi prima regula illius proportionis; quæ tamen vel nulla datur, vel non talis, ut per comparationē ad illam poſſit convenienter ſumi dicta proportio. Primum declaratur: quia abſolute nulla datur ſumma contritio, ſicut nulla detur ſumma dilectio poſſibilis ex charitate. Nam ex divina gratia, & auxilio ſemper poteſt homo magis ac magis, ſeu intenſius Deum diligere, & peccata propter illum deteſtari: nam perfectio horum actuum non attenditur ex perfectione, & virtute naturali potentię, ſed ex efficacitate auxilii, & gratiæ.

Solutio quædam rejicitur.

5 Dicemus fortaſſe hic non eſſe ſermonem de contritione maxima ſimpliciter, & reſpectu cujuſcunque auxilii gratiæ poſſibilis: ſed reſpectu auxilii, quod de facto confertur ei qui pœnitentiam agit. Sed etiam in hoc ſenſu difficile eſt ſummam contritionem aſſignare: nā vel intelligitur eſſe ſumma reſpectu auxilii adiuvantis per modum concurſus divini, aut reſpectu auxilii excitantis: non primum, quia concurſus nunquam eſt maior vel minor, quam ſit conatus potentiæ, neque e converſo conatus eſt maior quam ſit concurſus: nam ab illo eſſentialiter pendet: unde reſpectu actualis concurſus omnis contritio eſt ſumma. Non etiam ſecundū; quia auxilium excitans non eſt aliud, quam vocatio Dei cum omni illuminatione, & inſpiratione, quæ in ea includitur, ut in proprio loco late oſtendi: vocatio autem Dei, ſi ſecundum ſe conſideretur, ſufficiens eſt ad actum contritionis cuiuſcunque intenſionis: quia voluntas excitata per vocationem poteſt magis ac magis conari intenſive cum concurſu accommodato; quia intenſio actus per ſe non pendet ex diverſa vocatione, ſeu propoſitione obiecti: ſed ex maiori vel minori conatu potentiæ cum concurſu adiuvante: atque ita ſub hac conſideratione nunquam datur de facto ſumma contritio. Si vero vocatio conſideretur, ut congrua & efficax, ſemper habet adæquatum effectum ſecundum propoſitum Dei vocantis, ut per ſe notum eſt: unde ſub hac conſideratione omnis contritio, quam homo habet, eſt ſumma per comparationem ad vocationem

con-

ſatis conſequenter dictum: nam determinata diſpoſitio determinatum habet effectum, ſi ſubiectum eſt capax illius: qui autem habuit quinquaginta gradus meritorum, ex ſe capax eſt reviviſcentiæ omnium illorum: ergo, ſi contritio ut decem in altero fuit ſufficiens diſpoſitio ad quinquaginta gradus meritorum vivificandos, etiam in alio erit: nam, quod non habuerit plura merita, videtur impertinens, cum hoc non minuat perfectionem talis diſpoſitionis.

Tertium. 10 Et ulterius inquiro, ſi is qui habuerat centum gradus meritorum, & per primam contritionem, ut decem recuperavit quinquaginta, poſtea eliciat ſecundam contritionem, ut decem omnino æqualem & proportionalem priori: inquiro, inquam, an per hanc ſecundam contritionem reparentur reſidui quinquaginta gradus meritorum, vel tantum dimidia pars eorum? Si primum dicatur, cur non idem dicitur in eo, qui in prima contritione ſimili non habebat niſi quinquaginta gradus meritorum mortificatorum? cur enim contritiones omnino æquales non ſufficient ad merita æqualia vivificanda in eis, qui plura non habent mortificata merita? Nam quod in uno illa fuerint quaſi partialia merita, in alio vero totalia, nihil omnino referre videtur ad valorem contritionis, in ratione diſpoſitionis ad vificanda tot merita. Si vero dicatur, per ſecundam contritionem ut decem non reparari omnia reſidua merita, ſed dimidiam partem eorum ſecundum proportionem geometricam: hoc etiam perabſurdum videtur. Nam in primis ſequitur ſecundam contritionem alias omnino æqualem, eſſe minus efficacem ad hunc effectum, ſolum quia ſubiectum dignius eſt, & partem meritorum habet jam vivificatam. Deinde ſequitur, nunquam poſſe omnia illa merita integre reparari per ſimiles contritiones multiplicatas, donec fiat aliqua contritio ſumma: quia illa reparatio fit per partes proportionales, quarum diviſio nunquam finitur. Hæc igitur omnia, & alia facile excogitari poſſunt, nec congruentem rationem habent, neque in natura ipſius contritionis, ſeu talis diſpoſitionis poſſunt fundari. Quod ſi dicti auctores dicant fundari in aliqua extrinſeca lege ſeu ordinatione Dei: oportet ut illam oſtendant, quod facere non poterunt: præterquamquod ex dictis omnibus facile intelligi poteſt, talem ordinationem convenientem non eſſe, neque providentiæ divinæ conſentanea.

Nonnulla alia quæ ut effugiant, ita opinantur. 11 Accedit præterea, quod ſi his proportionibus utendum eſſet, deberet conſiderari non tantum proportio & reſpectus ad auxilium, & conatum potentiæ: ſed etiam ad præcedentia peccata per quæ merita mortificata fuerunt: quia etiam ſecundum hanc comparationem poteſt contritio exiſtimari moraliter maior vel minor diſpoſitio. Item deberet conſiderari proportio ad merita præcedentia, non tam ſecundum Mathematicam proportionem, ut dicti auctores faciunt, quam ſecundum moralem exiſtimationem, quam omittunt: & ideo forte in eadem incommoda incidunt, quæ vitare cupiunt; ut (verbi gratia) quod parvus exceſſus contritionis plus valeat ad maiorem gloriam obtinendam: quam magnus exceſſus meritorum præcedentium, & ſimilia: quæ facile inferri poſſunt. Accedit tandem, quod juxta illam ſententiam nihil firmum, vel ſatis conſequens dici poteſt de reparatione meritorum per attritionem cum ſacramento. Reſpondebunt in ea ſervandam eſſe ſimilem proportionem, ita ut per ſummam attritionem cum ſacramento reparentur omnia merita; & ſic de cæteris proportionaliter; quia attritio cum ſacramento æquivalet contritioni. Sed hoc etiam non dicitur conſequenter, nec cum fundamento; tum quia attritio cum ſacramento æquivalet contritioni, quoad effectum ſacramenti, non vero quoad alia: tum etiam quia minor contritio cum ſacramento, melior diſpoſitio eſt quam ſumma attritio etiam cum ſacramento: ergo multo magis per illam reſtituentur omnia merita, quod ipſi non admittunt. Non poteſt ergo juxta hunc proportionis modum ſatisfieri difficultatibus omnibus, vel ſufficienter explicari reviviſcentia meritorum.

Tertio explicandi modus improbatur.

12 Dicere vero poſſet aliquis ſummam contritionẽ, quæ eſt prima menſura huius proportionis, non eſſe ſumendam per comparationem ad auxilium ſufficiens, ut ſupra dicebamus: ſed per comparationem ad integram remiſſionem peccatorum conſiderato ſtatu, & gravitate peccati ipſius pœnitentis: ita ut in unoquoq; illa dicatur contritio ſumma, vel ſufficiens ad omnia merita vivificanda, quę ſufficiens eſt ad obtinendã integram remiſſionem peccatorum quoad culpam & pœnam: quia hæc videtur optima diſpoſitio, quæ a tali homine merito poſtulari poteſt: & ideo quæ minus perfecta fuerit, non erit ſufficiens ad omnia merita, ſed ad aliqua juxta proportionem. Sed hic modus licet diſtinguatur a pręcedenti in modo declarandi perfectam diſpoſitionem: & quoad eam partem, qua affirmat talem contritionem eſſe ſufficientem ad omnia merita vivificanda, per ſe maxime probabilis ſit: tamen quatenus requirit tantam diſpoſitionem ad talem effectum, & de diſpoſitionibus minus perfectis cum prędicta proportione loquitur, non habet maius fundamentum quam pręcedens dicendi modus, & eaſdem patitur difficultates: & ideo nobis etiam non probatur: in eo tamen impugnando non immorabimur: quia facile poſſunt omnia ſuperius dicta hic applicari.

Quarta ſententia antiquorum hic exponitur.

13 EST igitur ultimus modus dicendi, quem communiter indicant antiqui doctores, dicentes; præcedentia merita reviviſcere ſecundũ proportionem charitatis, in qua homo reſurgit ad charitatem quam per merita præcedentia conſecutus fuerat, ſeu in qua erat quando peccavit. Ita ſentit D. Th. 3. part. q. 89. art. 2. in corpore, & art. 5. ad 3. quem Paludanus ſequitur in 4. diſt. 14. qu. 1. art. 2. in fine, & Capreolus, qu. 2. art. 1. concl. 2. & art. 3. ad argumenta Sco. contra illa, & Cajetanus ſuper D. Th. ſupra, & Petrus Soto lect. 6. de Pœnitentia. Idemque ſentiunt Alexander, Anſel. 4. par. q. 12. memb. 4. art. 5. & Bonav. in diſt. 15. 2. part. diſtinctionis, art. 2. q. 1. ad 4. Quæ vero ſit hæc proportio charitatis ab eis non diſtincte explicatur: ſed ſolum dicunt merita reſurgere, non ſecundum menſuram charitatis in quo facta ſunt, ſed in qua homo reſurgit. Quę comparatio intelligenda eſt de charitate in qua homo reſurgit ex vi contritionis præciſe conſideratæ ſine concurſu pręcedentium meritorum: ſic enim aliquis certus gradus charitatis correſpondet contritioni. Hęc ergo charitas interdum poteſt eſſe maior, quam illa quæ debebatur ex vi omnium præcedentium meritorum, interdum æqualis, interdum vero minor, juxta fervorem contritionis per quam homo a peccato reſurgit. Sentiunt ergo valorem pręcedentium meritorum non eſſe menſurandum ex charitate in qua facta ſunt, ſeu a quo homo cecidit: ſed ex illa in qua reſurgit. ideoque fieri poſſe, ut non omnia merita vivificentur, id eſt, non ad æquale pręmium eſſentiale: quia ſi homo reſurgat ad minorem charitatem ex vi ſuæ diſpoſitionis, priora merita non habebunt tantum pręmium, quantum haberent a principio facta, ſi viva ſemper fuiſſent: ſi autem charitas, in qua homo reſurgit, ſit maior, jam tunc reſurgere poterunt omnia mortificata merita totaliter, ſeu ad æqualem valorem. Addunt vero prædicti auctores, quod licet homo in prima contritione, ſeu exercitatione a peccato non reſurgat in charitate æquali præcedenti: ſi tamen in diſcurſu vitæ paulatim ad illam perveniat, tandem recuperabit omnia præcedentia merita: ſi autem prius moriatur, quam attingat dictum gradũ charitatis, nunquam vivificabuntur integre omnia merita præcedentia: id eſt, non obtinebit homo totum præmium eſſentiale eorum: hoc enim accidere aliquando poſſe, aperte ſupponit D. Tho. ſupra.

14 Ad intelligendum autem fundamentum, & probabilitatem huius ſententiæ, oportet explicare quid ſit ſuperiora merita vivificari ſecundum menſuram charitatis, in qua homo a peccato reſurgit. Duobus enim, vel tribus modis hoc poteſt intelligi. Unus eſt quod priora merita valore incipiant ad tantam cha- Explicatur 1. quid ſit merita reſurgere ſecundum menſuram charitatis

rita-

Impugnatur hic modus dicendi.

titatem, ſeu gloriam propter illam obtinendam, quanta eſt charitas, vel gloria, ad quam homo ea peccato reſurgit: non quod una & eadem charitas, vel gloria utroq; titulo detur, ſic enim incideremus in ſententia præcedenti ſectione impugnatam: ſed quod tanta charitaa, vel gloria diſtincta deberi incipiat ratione præcedentium meritorum, quanta reſpondet contritioni per quam homo a peccato reſurgit. Tamen hic modus explicandi hanc ſententiam eiuſdem rationis eſt, eademque habet incommoda cum primo modo dicendi ſuperiut impugnato in hac eadem ſectione. Nam perinde eſt dicere, merita præcedentia reparari ad tot gradus gloriæ quod ſunt gradus contritionis, vel quot ſunt gradus charitatis in qua homo reſurgit a peccato: quia vel charitas, & contritio in gradu æquali ſemper conſeruotur, vel ſaltem in grado proportionali: ideoque perinde eſt loqui de charitate, quæ ratione contritionis infunditur, ac de iſta contritione. Igitur hæc ſententia in hoc ſenſu neque novum habet fundamentum, neque nova indiget impugnatione, ſed ſuperius facta hic applicari poſſunt.

Secundus ſenſus prædictæ ſententiæ.

15 Eſſe igitur poteſt alter ſenſus dictę ſetentię; quem ut declaremus, ſuppono juxta probabilem ſententiam, eadem opera in cæteris omnibus æqualia, facta in maiori & ex maiori gratia & charitate, eſſe magis meritoria, quam facta ea minori: quod eſt magis certum de actuali charitate, & probabile de habituali. Si ergo merita præcedentia tanti valoris fuerunt ea tanta charitate actuali & habituali, & poſtea homo non reſurgit in tanta charitate, veriſimile eſt, talia merita non recuperare totum præcedentem valorem, ſed ſolum illum, quem habuiſſent ſi proceſſiſſent ea charitate remiſſa in qua homo ea peccato reſurgit: quia, ſi tunc in eo ſtatu & diſpoſitione exercuiſſet illa merita, non habuiſſent maiorem valorem: ergo nec reſtitui debent in maiori gradu. Atque hoc ſenſu optime dicentur merita reviviſcere ſecundum menſuram charitatis, in qua homo reſurgit; ideoque non ſemper reparari totaliter; ſed tunc ſolum, quando vel charitas, in qua homo reſurgit eſt æqualis charitati amiſſæ: vel certe per multiplicationem actuum, & intenſionem eorum ad hujuſmodi æqualitatem pervenit. Quod ſi in diſcurſu huius vitæ nunquam ad eam æqualitatem pręveniat, nunquam reſtituentur omnia illa merita quoad totum præmium eſſentiale: & in eo caſu contingere poterit, ut aliquis reſurgens a peccato, in quod ceciderat poſt plura merita, ſi in eo ſtatu moriatur, non conſequatur tantam beatitudinem eſſentialem, quantam habuiſſet propter illa merita, ſi in peccato non cecidiſſet; quia non fuerunt vivificata in toto valore quem prius habuerant; ſemper tamen habebit propter illa merita aliquem gradum præmii eſſentialis præter illum quem habebit ratione contritionis.

Fertur judicium hujus ſententiæ & rejicitur.

16 Hęc ſententia ſic declarata, habet minora incommada quam omnes præcedentes Theologorum. Nihilominus tamen non videtur ſufficienti ratione fundata; quia maior vel minor charitas in tantum auget, vel minuit valorem operis moralis in ratione meriti, in quantum tale opus ab ipſa charitate & gratia procedit, tanquam a principio dignificante opus ipſum, vel perſonam operantē. At vero priora merita mortificata non proceſſerunt a charitate ex qua homo reſurgit ea vi contritionis: ergo non habēt ab illa valorem ſuum: ſed hunc habuerunt ab illa charitate, a quo proceſſerunt, & eundem retinent in divina acceptatione: contritio vero, vel charitas illi correſpondens non concurrit, ut cauſa per ſe ad dictum valorem, ſed ſolum eſt cauſa per accidens removens impedimentum, ut propria merita poſſit habere effectum ſuum: ergo ſine cauſa dicitur priora merita reviviſcere ſecundum menſuram charitatis correſpondentis contritioni, & non potius ſecundum menſuram charitatis a qua proceſſerunt. Et confirmatur; quia alias contritio, vel charitas ei correſpondens non concurreret ad hunc effectum vivificandi merita tantum ut diſpoſitio ad effectum talis meriti: ſed etiam ut principium dans valorem tali merito: conſequens autem eſt falſum: tum quia talis charitas neque eſt, neque unquam fuit verum principium talis meriti: neque eſt ulla moralis ratio ob quam debeat reputari, vel acceptari ut principium eius: tum etiam, quia alias ſi charitas reſpondens contritioni per quam homo reſurgit, eſſet longe maior quam fuit charitas, a qua talia merita proceſſerunt: deberent etiam illa merita reſurgere cum maiori valore: quia reſurgunt ut dignificata ex nobiliori principio charitatis: ſi enim ob hanc cauſam remiſſio charitatis minuit valorem, exceſſus illius non augebit. Alium modum explicandi ſententiam, quam magis videtur D. Tho. indicare, tractabimus ſect. ſequent. quia eſt connexus cum quæſtione ibi tractanda, de effectu gratiæ, & charitatis de quo dicti auctores potiſſimum loquuntur, in quo etiam illorum ſententia nobis non probatur.

Reſolutio quæſtionis.

17 Dicendum ergo cenſeo per quamcunque contritionem, & peccati mortalis remiſſionem reſtitui integre omnia merita prius mortificata, quoad totum eſſentiale præmium. Ita ſentit Scotus in 4. diſt. 22. quæſt. unica art. 2. Albertus cum Magiſtro diſt. 14. art. 21. & 22. Richard. art. 8. q. 2. Gabr. q. 3. art. 3. dub. 3. Maior. q. 1. Almain. q. 1. a. 2. & tract. 2. Moral. c. 14. ubi citat Guiell. Pariſienſ. & Aureolum, quem etiam refert Capreolus ſupra. Idem tenet Marſilius in 4. q. 11. art. 1. Ocham qu. 9. ad 6. dub. Durand. in 3. diſtin. 31. qu. 2. ad 3. Henricus quodlibet. 5. qu. 24. Medina Codice de pœnitentia tract. 1. qu. 8. Inſinuat Adrianus in 4. materia de ſatisfactione, qu. 2. ad 1. Covarruvias in c. *Alma mater*. 1. pa. §. 4. num. 10. Poteſt autem hæc veritas ſufficienter probari ea alterius impugnatione: nam, cum oſtenſum ſit reviviſcere merita quoad præmium eſſentiale: & nulla ſit ſufficiens ratio dicendi, aut explicandi quomodo reſurgant ad partem præmii, & non ad totum: concludendum eſt ſemper reſurgere ad totum præmium.

18 Secundo eſt ratio a priori: quia contritio non concurrit ad hoc meritum, ut cauſa per ſe illius, ſed tantum ut removens impedimentum peccati: hoc autem impedimentum omnino removetur per quamcunque contritionem etiam minimam, & etiam per quamcunque attritionem cum ſacramento: quia omnino auſertur culpa: nam quod pœna non ſemper tota auferatur, nil refert: quia reatus pœnæ temporalis non impedit ſimpliciter perfectum valorem, & præmium cuiuſcunque meriti ſuo tempore reddendum: ergo per quamcunque contritionem, & remiſſionem peccati reparantur omnia merita. Maior propoſitio, in qua eſt vis rationis, ſupponitur ut clara a D. Th. dict. q. 89. art. 5. & ex illa probat reviviſcentiam meritorum. Si autem attente conſideretur, atque ex ea concluditur integra reviviſcentia meritorum omnium per quamcunque contritionē; quia illa merita ſemper manent viva in acceptatione divina, & de ſe efficacia ad proportionatum præmium, ſolumque erant impedita ex parte ſubiecti propter ſupervenienſ peccatum: ergo quacunq; ratione hoc impedimentum auferatur, omnia merita vivificabuntur.

Probatur a priori.

19 Tertio ac præcipue hoc egregie confirmat teſtimonium Conc. Trid. ſeſſ. 6. c. 16. quod in ſuperioribus etiam ponderabamus. Docet enim, omnibus meritis de condigno integrum eſſentiale præmium infallibiliter reddi, ſi homo in gratia decedat: ergo ex mente Concilii nunquam poteſt contingere quod homo in gratia decedens non aſſequatur totum eſſentiale præmium, quod aliquando meruit: quia in eo jam impletur conditio, ſub qua totum illud præmium promeruit. Ex quo ulterius conſequenter concluditur: per remiſſionem peccati mortalis ſemper vivificari integre omnia merita: quia conſtituitur homo in ſtatu gratiæ, in quo ſi ſtatim decederet, totum præmium talium meritorum conſequeretur, juxta doctrinam Concilii: ergo ſignum eſt talia merita per quamcunque juſtificationem conſtituta eſſe in eo ſtatu, in quo ſunt efficacia ad perducendum hominem ad totum ſuum eſſentiale præmium: & hoc eſt integre vivificari ſeu reparari. Atque hæc etiam doctrina Concilii confirmat ac declarat fundamentalem propoſitionem ſuperius aſſumptam: nimirum contritionem ſolum concurrere ad hanc reviviſcentiam meritorum removendo prohibens: quia ſolum concurrit ut diſpoſitio neceſſaria ad hoc, ut prædicta conditio

Digitized by Google

gio expleatur: videlicet quod homo ſit, ſeu decedat in ſtatu gratiæ, quod periode eſt. Non ergo concurrit ut diſpoſitio per ſe ad priora merita, vel valorem eorum, ut priores opiniones ſupponebant; ſed ſolum ut diſpoſitio ad ſtatum gratiæ, qui neceſſarius eſt, ut tollatur impedimentum peccati. Et ideo ceſſant proportiones omnes: quia ad hunc finem nil refert quod ſtatus gratiæ ſit in maiori vel minori intenſione quia per quamcunque minimam gratiam tollitur prædictum impedimentum: & illa maior intenſio non eſt diſpoſitio per ſe requiſita ad talem effectum.

Argumentũ contra ſecundum dicendum. 20 Sed contra; nam hinc ſequitur omnem hominẽ reſurgentem a peccato mortali per quamcunq; contritionem, etiam valde remiſſam habiturum maius præmium eſſentiale meritorum, quam habuiſſet ante peccatum: conſequens videtur abſurdum: ergo. Sequela patet: nam ille habebit præmium eſſentiale reſpondens contritioni, & præterea habebit integrum præmium reſpondens prioribus meritis; ergo ſimpliciter habebit maius præmium. Minor autem probatur; quia videtur inconveniens quod per minimam contritionem ſtatim homo integre atq; perfecte reparetur, & quod interveniens peccatum nihil impediat: tum etiam, quia alias melius eſſet homini peccare, & reſurgere, quam omnino ab utroque actu ceſſare: quia priori modo augetur præmium gloriæ, & non poſteriori.

Diſſolvitur. 21 Hoc argumentum magni faciunt auctores contrariæ ſententiæ: ita ut Ledeſma dicat conſequens illud eſſe novum, & alienum a doctrina Patrum, quod (inquit) ſi Moderni legiſſent, nunquam ſententiam illam docuiſſent. Ipſe vero nullum ſanctorum Patrum adducit, qui huic ſententiæ repugnare videatur. Nos vero in ſuperiori diſputatione multa ex Patribus adduximus ad probandam hanc reviviſcentiam meritorum, in quibus potius favent huic ſententiæ, quam repugnent: nam ſimpliciter & ſine limitatione ſignificant reſtitui merita: in quo potius indicant reviviſcentiam hanc eſſe integram, quam ſolum ex parte. Ad argumentum ergo concedo ſequelam: efficaci enim argumento probatur: nego autem illud eſſe inconveniens aliquod. Nam, quod minima contritio integre reparet merita, potius eſt excellentia quædam virtutis pœnitentiæ, & divinæ gratiæ, & miſericordiæ, & præcipue eſt commendatio meriti de condigno, quod tanti valoris eſt apud Deum, ut ad finale præmium obtinendum ſolum requirat conditionem illam decedendi in gratia. Quod vero plus præmii conſequatur cæteris paribus qui poſt priora merita peccat & ſurgit, quã qui omni actu vacat & otioſus eſt, veriſſimum eſt, & nihil abſurdi continet: nam illa maior utilitas non provenit per ſe ex peccato, ſed ex contritione: peccatum autem potius eſſe occaſio creſcendi in merito, quod frequentiſſime accidit. Quod autem alius careat tali augmento, non provenit ex eo quod non peccavit; ſed ex eo quod nullum novum actum meritorum exercuit: quod tamen facere potuiſſet nullo interveniente peccato: imo dum alius peccavit, & ſurrexit, potuiſſet alter plures actus meritorios exercere, & per eos in eſſentiali præmio amplius creſcere: ſi ergo id facere omittit, ſibi imputet: quia meretur quod ab alio peccatore pœnitentiam agente in eſſentiali præmio ſuperetur.

SECTIO III.

V. Tota gratia per peccatum amiſſa ſtatim reſtituatur per pœnitentiam, ſeu remiſſionem peccati, ideoque ſemper homo ad majorem gratiam reſurgat.

De qua gratia ſit ſermo. 1 NOmine gratiæ hoc loco intelligimus non ſolũ qualitatem illam ſanctificantem, quæ eſt in eſſentia animæ: ſed etiam charitatem, reliquaſq; virtutes infuſas, quæ per ſe comitantur gratiam, & ab illa pendent. Hæc autem gratia, ſeu aliquis gradus ejus dupliciter obtineri poteſt ante lapſum peccati, primo gratis & abſq; proprio merito de condigno, quomodo habetur omnis gratia prima, quæ homini datur quoties de novo juſtificatur: item omnis gratia, quæ datur homini ex opere operato. Alia vero eſt gratia quam homo aſſequitur per proprium meritum de condigno, ut eſt omne augmentum, quo homo juſtus per propria opera meretur. Prius ergo dicemus de hac poſteriori gratia, quia magis connexa eſt cum reviviſcentia meritorum, de qua hactenus diximus: poſtea vero alteram partem expediemus, ex quo tandem conſtabit, an peccator ſemper reſurgat in maiori gratia.

Prima opinio refertur.

2 IN hac ergo re variæ ſunt opiniones. Prima eſt gratiam illam non reſtitui ſtatim ac homo per pœnitentiam reſurgit. Ita ſentit D. Tho. 3. p. q. 89. art. 2. dum docet hominem interdum reſurgere ad minorẽ gratiam quam antea habuerat: interdum vero ad æqualem, vel maiorem pro ratione diſpoſitionis cum qua reſurgit a peccato. Unde quoties diſpoſitio eſt minor vel æqualis præcedenti gratiæ a qua homo cecidit, ſentit D. Th. nihil illius gratiæ ſtatim reſtitui: quando vero diſpoſitio eſt maior, tunc ait reſurgere hominem ad maiorem gratiam. Quæ vero vel quanta gratia tunc homini detur, non declarat: veriſimile autem eſt ſenſiſſe, tunc ſaltem totam priorem gratiam reſtitui. Quod vero quando diſpoſitio non eſt intenſior quam gratia præcedens ſed vel æqualis, vel minor, tunc plane ſentiat D. Tho. nihil præcedentis gratiæ dari in ipſa juſtificatione impii ratione præcedentium meritorum patet. Nam, ſi aliquid gratiæ propter illa merita ſtatim daretur, ſemper ille, qui haberet contritionem æque intenſam ac fuerat gratia præcedens, reſurgeret ad maiorem gratiam. Nam ratione ſolius contritionis acciperet gratiam æqualem præcedenti, cum ſupponatur ipſa contritio eſſe æque intenſa; ſi ergo ultra hoc reciperet aliquam gratiam propter ſuperiora merita, jam reſurgeret in maiori gratia quam antea habuerat: quod tamen D. Th. negat. Quod ſi reſpondeas non eſſe neceſſarium, ut gratia reſpondens contritioni ſit æqualis illi æqualitate rei ad rem, ſed tantum proportionis. Primum non omnes hoc admittunt, & incertum eſt. Deinde illo admiſſo potuit urgeri ratio hoc modo. Quia pari ratione accidere poſſet, ut qui cum minori diſpoſitione juſtificatur, ad æqualem, vel aliquando etiam ad maiorem gratiam reſurgat: quod Div. Tho. negat. Sequela patet, nam ratione diſpoſitionis recipit totam gratiam illi proportionatam: ergo ſi ultra illam recipit aliquos gradus gratiæ propter priora merita ratione illorum fieri poterit ut gratia, quæ præciſe ſumpta ut reſpondens contritioni erat minor, aucta per illos gradus ſit æqualis, vel maior, quam fuerat gratia præcedens. Atque ita intellexiſſe videntur Div. Tho. licet ſub obſcure, Caietanus ibi in notatione circa artic. 5. Capreolus diſtinct. 14. quæſt. 2. artic. 1. concl. 2. & Paludanus q. 5. n. 28. Et eandem opinionem indicant Alexander Alenſis 4. p. q. 12. memb. 4. a. 5. & Bonav. in 4. diſt. 14. 2. p. diſtinctionis, a. 2. q. 1. *Vide Palud. in 4. d. 14. q. 1. ar. 2 concl. 1. & Petr. Soto lect. 6. de Pœnit.*

Hujus opinionis fundamenta. 3 Fundamentum huius ſententiæ eſt, quia gratia datur homini ſecundum menſuram diſpoſitionis eius: ſed qui reſurgit a peccato per contritionem minus intenſam, vel æqualem, non ſe diſponit ad maiorem gratiam recipiendam, etiamſi prius illam meruerit: ergo non ſtatim illam recipit. Maior ex philoſophia conſtat, quia agens inducit formam iuxta paſſi diſpoſitionem: Deus autem in infundenda gratia ſervat connaturalem rerum proportionem. Quod etiam docuiſſe videtur Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. dum docet Deum unicuiq; infundere gratiam iuxta ipſius diſpoſitionem; & in ſectione prima hoc ipſum contra Henricum reiicimus. Unde fit, ut ad obtinendam a Deo gratiam, vel gratiæ augmentum, non ſatis ſit mereri illud, niſi etiam intercedat ſufficiens diſpoſitio ex parte hominis. Hac enim ratione docet D. Tho. & qui eum ſequuntur 1. 2. q. 114. art. 8. ad 3. & 2. 2. q. 24. art. 6. ad 1. quamvis homo per actus remiſſos mereatur gratiæ augmentũ, non ſtatim illud obtinere, donec ſufficienter ad illud obtinendum per actum ferventiorẽ ſe diſponat: ergo a fortiori, quamvis merita mortificata vivificentur in ordine ad alium effectum gratiæ præſtandum, nihilominus non ſtatim illum conferunt, donec homo ſufficienter ſe diſponat: tunc autem cenſetur ſe ſufficienter diſponere, quando prorumpit in ferventiorem actum, quam fuerat gratia amiſſa.

Quid dicendo de eo qui non habet in hac vita ferventiorem actum

4 Sed quid ſi in toto vitæ tempore homo non ita ſe diſponat, nec prorumpat in ferventiorem actum? Aliqui Theologi exiſtimant iuxta ſententiam D. Th. illud augmentum nunquam dari in hac vita, neq; in futura, tam in merito actuum remiſſorum, quam in meritis mortificatis, & vivificatis: quia ſi durante hac vita homo non ſe diſponit, non recipit illud augmentum in hac vita: in termino autem vitæ quando iam anima non eſt in corpore, non augetur gratia, aut charitas, ſed gloria datur iuxta menſuram habitualis charitatis cum qua homo invenitur: ergo illud augmentum perpetuo amittitur, quia homo ad illud recipiendum non ſe diſpoſuit. Et quidquid ſit de actibus remiſſis, quod infra attingemus, in præſenti videtur hoc ſenſiſſe D. Tho. dict. quæſt. 89. art. 5. ad 3. Poſſe huiuſmodi pœnitentem conſequi minorem gloriam quam antea meruerat, ergo & minorem gratiam finalem; ergo ſignum eſt ex D. Th. ſententia non plus gratiæ reſtitui in fine vitæ, quam in diſcurſu vitæ reparetur. Nam ſi diceres, aliquid amplius dari, non tamen integre totam reſtitui, voluntarium eſt & ſine fundamento. Videtur autem hæc doctrina repugnare cum ratione quam in corpore art. ibi affert: ſignificat enim ibi omnia merita mortificata vivificari remiſſo peccato per pœnitentiam: in ſolutione autem ad tertium docet, hominem aliquando non conſequi totam gloriam eſſentialem, quam ante peccatum meruerat etiamſi pœnitentiam illius egerit. Reſponderi vero poteſt, omnia merita vivificari per quamcunque pœnitentiam, & remiſſionem peccati: quia iam ex vi ipſius peccati non impediuntur quominus totum ſuum effectum habeant, quamvis ex alio capite requirant ſufficientem diſpoſitionem ex parte ſubiecti, quæ ſi deſit, ſuo etiam effectu carebunt. Ex quo item fit, ut poſſint merita mortificata per pœnitentiam vivificari, quia iam homo abſtulit impedimentum peccati: & nihilominus nullum effectum gratiæ vel beatitudinis eſſentialis propter illa conferri vel in hac vita, vel in futura: quia ad illum ſuſcipiendum homo non ſe diſpoſuit, ut ſi per remiſſum actum a peccato ſurrexit, & poſtea nullum ferventiorem elicuit. Sed revera difficillimum eſt intelligere, quod merita reviviſcant, & quod perpetuo priventur debito præmio, de quo plura in ſequentibus.

Secunda opinio refertur.

5 EST igitur ſecunda opinio quam moderni Thomiſtæ, præſertim Soto, & Ledeſma cum Victoria locis citatis ſentiunt, quoties homo a peccato reſurgit, præter gradus gratiæ, qui reſpondent, & proportionantur contritioni, per quam reſurgit, recipere aliquos gradus gratiæ propter merita præcedentia, quæ per peccatum fuerunt mortificata, quamvis non ſemper recipiat totam gratiam, quæ illis meritis debebatur, ſed tunc ſolum quando homo ſe diſponit ex toto conatu, ut ex mente illorum in præcedenti ſectione declaratum eſt. Et hinc poteſt eorum opinio conſequenter fundari: nam quando homo conſurgit a peccatu per ſummam diſpoſitionem ſeu ex toto conatu, ſtatim recipit omnem gratiam præcedentibus meritis debitam: quia & ipſa merita integre vivificantur, & ſubiectum quantum poteſt, ſe diſponit ad illorum effectum recipiendum: ergo nihil eſt amplius quod expectetur. Hinc ergo ulterius colligitur, quoties homo reſurgit a peccato per diſpoſitionem minorem maxima, ut (v. g.) cum dimidio conatu, vel in alia ſimili proportione, ſtatim recipere aliquam proportionatam gratiam propter præcedentia merita, ſcilicet dimidiam gratiam illis debitam, vel in alia proportione ſimili. Quia quoad talem effectum ſufficienter vivificantur illa merita: & in ordine ad illud ſubiectum etiam ſatis diſponitur: quia reſpectu illius facit quantum poteſt, & debet. Atque in hunc ſenſum conantur dicti auctores trahere Div. Thom. tamen revera non poſſunt, ſi ea quæ diximus attente expendantur, & cum iis, quæ ex hac ſententia ſequuntur, conferantur.

6 Nam ex prædicta opinione ſequitur primo, quoties homo reſurgit a peccato per diſpoſitionem æque intenſam ac fuit gratia præcedens, reſurgere in maiori gratia, quam fuerit illa a qua cecidit. Probatur, quia illi diſpoſitioni ſecundum ſe reſpondet æqualis gratia; ut ipſi ſuppounnt: & ultra illam datur ſtatim aliqua gratia ratione præcedentium meritorum juxta hos auctores: ergo ſimpliciter reſurgit homo tunc in maiori gratia. Secundo ſimiliter ſequitur ex illa ſententia, poſſe hominem reſurgere in æquali vel maiori gratia, etiamſi reſurgat cum diſpoſitione remiſſiori: quia per illud augmentum gratiæ, quod additur ratione præcedentium meritorum, poteſt perveniri ad æqualitatem, vel exceſſum gratiæ, ut per ſe conſtat, & ſuperius etiam declaratum eſt. Tertio ſequitur ex dicta ſententia, fieri poſſe, ut licet homo reſurgat a peccato per actum remiſſiorem, nihilominus ei ſtatim conferatur tota gratia prioribus meritis mortificatis debita. Patet ſequela; quia fieri poteſt ut hic, & nunc diſpoſitio ſit ſumma & optima ex parte operantis: id eſt, ex toto conatu ſibi poſſibili per auxilium gratiæ, quod nunc recipit, vel ex toto conatu neceſſario ad conſequendam perfectam remiſſionem peccati quoad culpam & omnem pœnam: & nihilominus, quod talis diſpoſitio ſit remiſſior quam fuerit gratia deperdita: quia potuit homo cadere ab intenſiſſima gratia, (v. g.) ut mille, & poſtea non accipere auxilium ad eliciendam contritionem adeo intenſam, ſed ut decem, vel centum: quia hæc etiam poteſt ſufficere ad plenam peccati remiſſionem obtinendam. Tunc ergo reſtituetur homini tota gratia: nam efficaciter & totaliter vivificantur omnia merita: quia, licet actus reſpectu prioris gratiæ remiſſior ſit, reſpectu ipſius operantis hic & nunc eſt optimus & maximus, & ideo eſt ſufficiens diſpoſitio. In his ergo omnibus diſcordant hi doctores a ſenſu D. Tho. quamvis fortaſſe corollaria omnia vera ſint, non ex principio ab his auctoribus poſito, ſed ex alio infra tractando.

7 Hinc vero ſequitur ulterius ex eadem ſententia, (quod valde notandum eſt) eandem contritionem ſubire rationem duplicis diſpoſitionis in huiuſmodi homine reſurgente a peccato, per quod priora merita mortificavit. Prior ratio eſt in ordine ad gratiam intrinſece, vel connaturaliter, vel ex lege divina (ut in juſtificatione per ſacramentum) correſpondentem tali actui contritionis ſecundum ſe, etiamſi nulla merita præceſſiſſent. In qua ratione forma reſpondet diſpoſitioni, vel ſecundum phyſicam proportionem rei ad rem, ſeu intenſionis formæ ad intenſionem diſpoſitionis, vel ſecundum aliam a Deo ſtatutam. Secunda ratio diſpoſitionis in tali actu eſt in ordine ad merita mortificata, ſeu effectum eorum: in qua non attenditur phyſica proportio in ordine ad formam infundendam, vel augendam, ſed magis attenditur moralis proportio in ordine ad operantem: quia nimirum facit quod poteſt, & debet, vel ab hoc gradu deficit ſecundum talem proportionem, ut ſatis conſtat ex declaratione prædictæ ſententiæ. Atque hinc fit ut tota gratia, quæ hic & nunc datur ratione talis diſpoſitionis, poſſit eſſe intenſior quam ſit ipſa diſpoſitio: quia, licet ſub priori ratione præciſe ſumpta non poſſit intenſio gratiæ excedere intenſionem diſpoſitionis, ſaltem extra ſacramentum: tamen adiuncta poſteriori ratione poteſt excedere: vel quia multiplicantur rationes infundendi gratiam, & reſpectu omnium eſt illa ſufficiens diſpoſitio: vel quia in illa poſteriori ratione diſpoſitionis non attenditur proportio phyſica in ordine ad formam, ſed moralis in ordine ad operantem.

8 Et ſane etiam in opinione D. Tho. & antiquorũ neceſſe eſt hoc aliquando fateri, niſi velimus eis attribuere opinionem in ſectione prima ſatis impugnatam. Hoc patet in eo caſu, in quo homo reſurgit a peccato per diſpoſitionem intenſiorem gratia deperdita: nam vel tunc confertur gratia ſolum juxta intenſionem diſpoſitionis, vel cum illa ſimul confertur tota gratia, quæ prioribus meritis debebatur: ſi primum dicatur, ergo gratia illa deperdita nunquam recuperatur neque in hac vita, neque in futura, niſi forte de ſolo titulo, ut opinio illa reprobata dicebat: quia non poteſt amplius homo ſe ad illam diſponere quam per actum intenſiorem, & quantumcunque ille intendatur, nunquam præſens gratia excedet intenſionem eius juxta illam opinionem: ergo ne ſententiam adeo improbabilem Div. Thom. & antiquis Doct. attribuamus, dicendum eſt in eo caſu, reſurgere hominem cum tota gratia, a

qua

qua ceciderat præter eam, quam omne obtinet ratione contritionis; atque adeo infundi illi intenſiorem gratiam, quam ſit ipſa contritio: ergo neceſſario recurrendum tunc eſt ad illam duplicem rationem diſpoſitionis, & cauſalitatis, ne diſcedatur ab illo principio, quod forma eſſe debet aliquo modo diſpoſitioni proportionata. Hoc autem ſemel poſito & admiſſo, ſatis certe conſequenter dixerunt Sot. & alii, quoties homo conſequitur peccatorum remiſſionem, præter gratiam reſpondentem ſuæ contritioni ſecundum ſe, recipere aliquam gratiam propter merita prius mortificata, ſi iſta habuit. Probatur, quia ſemper poteſt contritio inducere illam duplicem rationem diſpoſitionis, & quamvis aliquando non ſit adæquata diſpoſitio reſpectu mortificatorum meritorum ad conſequendum totum effectum eorum, erit tamen aliqualis diſpoſitio ſaltem ad aliquam partem illius effectus: ergo ſemper datur ſtatim aliqua gratia, ratione meritorum præcedentium, cum illa de ſe efficacia ſint, quandoquidem jam ſunt vivificata, & ſubjectum ſit diſpoſitum: ſi non ad totum effectum, ſaltem ad aliquam partem ejus.

An aliquando ſeſtituatur tota gratia deperdita ſecundum hanc ſententiam.

9 Supereſt vero juxta hanc ſententiam interrogandum, quando in juſtificatione peccatoris non reſtituitur illi tota gratia, quam prius habuerat & peccando amiſerat, ſed pars ejus, an reliqua pars aliquando reſtituatur, vel in hac vita, vel in futura? Ad quam interrogationem ſub hac diſtinctione reſpondere videntur: quod ſi talis homo in diſcurſu vitæ paulatim ſe diſponat ad totam illam gratiam recuperandam, ei etiam paulatim reſtituetur pro ratione diſpoſitionis, diſponetur autem repetendo ſimiles actus pœnitentiæ, vel dilectionis, aut alios æquivalentes in merito apud Deum. At vero, ſi homo non amplius ſe diſponat, ſed cum ea imperfecta diſpoſitione decedat: nunquam obtinebit fructum præcedentium meritorum quoad illos gradus gratiæ: propter fundamentum præcedentis ſententiæ, in quo hæc ſecunda cum illa convenit. Differt tamen in modo loquendi in prioris ſententiæ declaratione inſinuato: negat enim hoc manere omnia merita integre vivificata per imperfectam diſpoſitionem. In quo certe ſatis conſequenter loquitur, ideoque in tota præcedenti ſectione nos ita locuti ſumus, nam merita vivificari, eſt reſtitui ad ſtatum in quo ex parte ſubjecti ſint efficacia, & non impedita ad ſuum effectum conferendum: ergo, ſi ex vi illius diſpoſitionis non poſſunt conferre totum effectum, neque in hac vita, neque in futura, non vivificantur integre, & ſimpliciter omnia merita ex vi talis diſpoſitionis, ſed ſolum ex parte. Hæ igitur ſunt opiniones quæ inter eos Thomiſtas verſantur, qui aliquam veram reviviſcentiam meritorum admittunt, quas fuſius declaravi, quam ab eis explicentur, quia difficile eſt omnia, quæ dicunt intelligere, & conciliare: multaque ex his quæ diximus, potius ex eorum principiis inferuntur, quam ab eis expreſſe aſſerantur.

Tertia ſententia.

10 EST igitur tertia ſententia Scoti dicentis gratiam debitam prioribus meritis non reſtitui homini ſtatim in ipſa juſtificatione, neque etiam in diſcurſu totius vitæ, quantumcumque per ferventes, & multos actus ſe diſponat. Ita tenet Scotus diſtinctione vigeſima ſecunda, articulo ſecundo, & Almain. ibi quæſtione prima, & Durandus in tertia diſtinctione trigeſima prima, quæſtione ſecunda. Itemque ſentit Marſilius in quarta quæſtione undecima, articulo primo: nam, licet dicat ſemper hominem reſurgere ad majorem gratiam ratione meritorum præcedentium: non loquitur tamen ut ſatis declaret, de majori gratia intenſive, ſeu in eſſe qualitatis, ut ajunt: ſed de augmento gratię extenſivo in ordine ad effectus, quam alii vocant majorem gratiam in eſſe gratiæ: quia homo ſemper ſurgit a peccato acceptus ad majorem gloriam, ut ſtatim declarabimus. Fundamentum ergo hujus ſententiæ quoad hanc partem eſt idem, quod præcedentium: nimirum quod gratia, quatenus eſt quædam forma realis, & phyſica, ſolum intenditur vel augetur intenſive juxta diſpoſitionem ſubjecti: & ideo poſtquam homo gratiam amiſit, nunquam illam recuperat intenſiorem quam ſit actualis diſpoſitio, per quam illam recipit: & eadem ratione nunquam accipit augmentum ejus niſi juxta menſuram ſimilis diſpoſitionis. Ergo nunquam poteſt illa gratia in hac vita augeri ex vi præcedentium meritorum: quia non poſſunt illa merita efficere ut gratia excedat præſentem diſpoſitionem: & alioqui, quamvis talia merita non præceſſiſſent, daretur homini tota gratia ſuæ diſpoſitioni commenſurata: ergo nihil gratiæ datur in hac vita propter merita ſemel mortificata.

Reſtituit putat Scotus deperditam gratiam in alia vita.

11 An vero detur ſaltem in alia vita, docti auctores diſtincte non declarant: & ſolet Scoto attribui, quod neget illam gratiam reſtitui etiam in vita futura: quia in prædicto loco diſtinguit duplicem gloriam quaſi partialem in ipſo præmio eſſentiali: alteram correſpondentem gratiæ in ultima juſtificatione infuſæ? vel poſtea etiam comparatæ: alteram correſpondentem meritis prius mortificatis, & poſtea vivificatis. Verumtamen Scotus nunquam id negavit, neque potuit conſequenter negare: quia ex illius ſententia totum eſſentiale præmium correſpondens prioribus meritis, quæ mortificata fuerunt, datur homini in vita futura, ſi in gratia moriatur: nam ut ſupra vidimus in hoc ſenſu docet integre reviviſcere omnia merita per quamcumque juſtificationem peccatoris: ſed præmium eſſentiale in patria ſemper ſupponit gratiam conſummatam & proportionatam: ergo neceſſe eſt, ut illa gratia, ſi in hac vita comparata non eſt, ſaltem in ingreſſu patriæ infundatur. Et declaratur: nam, ſi gratia eſt in eſſentia animæ, ut D. Thom. vult, comparatur ad eſſentialem beatitudinem tanquam fundamentum ejus, vel tanquam eſſentia ad ſuum actum ultimum: ergo non poteſt ſecundum convenientem ordinem eſſe intenſior beatitudo quam gratia: ergo ſi in vita futura datur illud augmentum in beatitudine ipſa, neceſſario etiam debet dari in ipſa gratia. Si autem gratia eſt ipſamet charitas, ut Scotus vult, eadem, vel majore ratione idem concluditur: quia intenſio charitatis habitualis in patria debet eſſe æqualis dilectioni actuali, in qua conſiſtit eſſentialis beatitudo ſecundum ipſum Scotum, vel ſaltem ad illam pertinet, & cum illa habet commenſurationem & proportionem: ergo omne augmentum, quod in ipſo actu confertur in patria datur etiam in habitu, quia neceſſe eſt quod ſervent proportionem, ut actus ille omni ex parte a principio intrinſeco, & modo connaturali fiat. Igitur, conſequenter loquendo, non potuit Scotus negare quin tota gratia prioribus meritis debita ſaltem in vita futura reſtituatur. Idemque eſt de Durando, Marſilio, & aliis, qui cum eo in dicto principio conveniunt. Quando autem Scotus diſtinguit gloriam reſpondentem meritis, vel gratiæ, loquitur pro tempore vitæ præſentis, in quo dicit aliquem gradum gloriæ deberi ratione gratiæ inhærentis homini: aliquem vero ratione meritorum tantum. Ita enim loquitur de hoc merito, ſicut de merito actuum remiſſorum, ratione quorum ait, deberi homini aliquos gradus gloriæ eſſentialis, quamvis non debeantur ratione alicujus gratiæ habitualis inhærentis homini in hac vita: æxiſtimat enim per hos actus nullum gratiæ augmentum in hac vita conferri; & nihilominus fatetur dari in vita futura cum debita proportione ad eſſentiale præmium, ut aperte idem Scot. declarat in 4. diſtinct. 41. quæſt. 1. verſic. *Aliud*, ex quo loco omnia dicta egregie confirmantur. Igitur juxta hanc ſententiam tota gratia debita prioribus meritis, danda eſt in vita futura ſimul cum gloria; quia merita omnia vivificata fuerunt, quoad totum præmium eſſentiale: gradus autem gratiæ proportionatus beatitudinis ſub eſſentiali præmio comprehenditur; quia eſt fundamentum & principium ejus: ſicut qui meretur tantam viſionem beatam, meretur etiam tantum lumen gloriæ: ſi ergo totum meritum vivificatur quoad totam eſſentialem beatitudinem, vivificatur etiam quoad totam gratiam: ſicut, ſi vivificatur quoad totam viſionem beatam, vivificatur etiam quoad totum lumen gloriæ: omnia

ergo hæc cum proportione integre conferentur in vita futura. Nam, quia jam ibi non eſt tempus bene operandi meritorie, ſed recipiendi præmium meritis debitum; ideo ibi non deſideratur alia diſpoſitio ex parte hominis, ſed ſolum ut nullum habeat impedimentum, ſed ſit perfecte purgatus.

Quarta ſententia.

12 QUarta ſententia eſt, totam gratiam debitam meritis mortificatis ſtatim reſtitui in ipſomet inſtanti juſtificationis in quo talia merita vivificantur, ſive diſpoſitio ad illam juſtificationem ſit intenſa, ſive remiſſa, & ſive ſit contritio, ſive attritio cum ſacramento. Ita tenent Major diſtin. 22. quæſt. 1. Gabr. diſtinct. 14. quæſt. 3. artic. 3. Ocham quæſt. 9. dub. 6. Medina Codice de pœnitentia quæſt. 8. Henric. vero Quodl. 5. quæſt. 24. ſub disjunctione loquitur inter hanc & præcedentem opinionem. Fundamentum fuiſſe videtur: quia merita reviviſcunt quoad totum hunc effectum, & ille talis eſt, ut ſtatim abſque ulla mora dari poſſit, in quo differt ab effectu gloriæ: quia homo quamdiu eſt in hac vita non eſt in ſtatu capaci illius præmii: eſt autem in ſtatu capaci cujuſcumque gradus gratiæ, & jam non habet impedimentum ad illud recipiendum. Hoc enim per remiſſionem peccati ſufficienter ſublatum eſt. Neque etiam ad hoc requirit novam, vel ſpecialem diſpoſitionem, quia talis gradus gratiæ non gratis donatur, ſed ex debito juſtitiæ redditur. Quapropter conſequenter loquendo idem dicunt prædicti auctores de quocumque gradu gratiæ debito ex merito de condigno, etiam per actus remiſſus: nam, ut alicui reddatur quod ſuum eſt, non oportet novam ex parte illius diſpoſitionem expectare; ſed ſufficit ipſa lex juſtitiæ, ſi alter ſit capax, & nullum ex parte illius interveniat impedimentum.

Quæſtionis reſolutio.

13 INter has ſententias hanc ultimam cenſeo probabiliorem, & veram propter ejus fundamentum, quod mihi optimum, & ſolidum videtur; & quia aliæ opiniones ſine cauſa multis difficultatibus implicantur. Nam prima ſententia quatenus dicit, cum homo reſurgit a peccato per actum intenſiorem ſtatim recuperare totam priorem gratiam cum hac ultima ſententia convenit: & ideo quoad hanc partem illam admittimus: quatenus vero dicit, cum diſpoſitio ad juſtitiam eſt æqualis, vel remiſſior, nihil omnino ex priori gratia reſtitui; in prima non videtur loqui ſatis conſequenter, ut explicando ſecundam ſententiam inſinuavimus, & iterum ſtatim neceſſario occurret. Ulterius enim argumentor in hunc modum, quia vel in his eventibus vivificantur priora merita, vel non? hoc poſterius dici non poteſt, cum per quamcumque diſpoſitionem ſufficientem tollatur impedimentum peccati: ſi autem vivificantur merita, ulterius interrogo: ſi diſpoſitio ſit æqualis præcedenti, cur illa non ſufficiet ut tota illa ſtatim reſtituatur cum reſpectu illius ſit ſatis proportionata diſpoſitio? nam ut forma capax intenſionis infundatur in aliquo gradu, non eſt neceſſe ut intenſior diſpoſitio præcedat: nam æqualis ſatis eſt. Dicetur fortaſſe, ex hoc capite non repugnare, ſed aliunde: ſcilicet, quia tota gratia tunc infuſa jam eſſet intenſior ipſa diſpoſitione. Sed hoc inconveniens etiam ſequitur quando diſpoſitio eſt intenſior: & ideo vel negandum etiam eſt tunc dari aliquam gratiam ratione præcedentium meritorum: vel potius dicendum eſt illud nullum eſſe inconveniens, quando illa diſpoſitio ad varia principia comparatur, vel quando aliquis gradus formæ non requirit diſpoſitionem. Atque hæc ratio applicari etiam poteſt quando diſpoſitio eſt minus intenſa; interrogando cur etiam tunc non detur etiam aliquis gradus gratiæ ratione præcedentium meritorum? nam ad hunc effectum etiam illa poteſt eſſe proportionata diſpoſitio, licet gratis admittamus illam eſſe neceſſariam.

Judicium fertur de prima opinione.

14 Præterea in eadem ſententiam difficillimum eſt quod dicitur, hanc gratiam, quæ in prædicta juſtificatione non ſtatim reſtituitur, nunquam dari etiam in vita futura, ſi homo in præſenti vita nunquam ſe perfectius diſponat: nam inde ſequitur merita viva ſeu jam vivificata, perpetuo relinqui ſine debito præmio, nullo exiſtente impedimento ex parte recipientis: quod divinæ juſtitiæ repugnat. Sequela patet: quia per juſtificationem peccatoris vivificantur merita mortificata, etiamſi cum remiſſa depoſitione talis juſtificatio fiat: nam licet ſit diverſitas opinionum, an tunc vivificentur merita totaliter, nec ne; tamen quod reviviſcant abſolute in ordine ad aliquod præmium eſſentiale, omnes Theologi fatentur; quia per omnem juſtificationem tollitur id, quod mortificabat merita, ſcilicet mortalis culpa. Ex hoc convincit diſcurſus D. Thomæ in illo articulo quinto; & omnia quæ in confirmationem hujus veritatis hactenus adduximus. Ergo, ſi propter illa merita interdum nulla gratia reſtituitur, neque ulla gloria aut beatitudo eſſentialis dabitur: nam hæc eandem proportionem ſemper exigent: manent ergo merita viva ſine ullo præmio eſſentiali: quæ plane eſt repugnantia: nam merita eſſe viva nihil aliud eſt, quam eſſe efficacia ſecundum talem ſtatum ut hominem ad ſuum terminum, ſeu præmium perducant.

Quam ſit difficile nunquam dari gratiam quæ non datur in juſtificatione.

15 Sed dicunt aliqui in merito actuum remiſſorum ita contingere, nimirum quod perpetuo careant ſuo præmio, ſi ad illud ſuſcipiendum homo in hac vita non ſe amplius diſponat per actum ferventiorem. Reſpondeo, falſum eſſe aſſumptum. Quod eadem ratione plane convincitur; quia illud meritum vivum eſt, & de ſe efficax, & obligans Deum ex juſtitia ad reddendum præmium: ergo non poteſt homo illo privari, ſi nullum ponat de novo impedimentum: nam juxta verbum Chriſti Matth. decimo, & Marci nono: *Qui dederit potum aquæ frigidæ in nomine ejus, non perdet mercedem ſuam.* Quo exemplo ſignificare voluit quodlibet opus etiam minimum meritorium eſſe: & loquitur de mercede eſſentiali vitæ æternæ, ut aperte declaravit Concil. Trident. ſeſſione ſexta, capite decimo ſexto, & in prima ſectione late id explicuimus. Dicetur fortaſſe neminem quidem privari mercede ſui meriti, ſi non apponat impedimentum: ſufficiens autem impedimentum eſſe non ſe diſponere per actum ferventiorem. Sed contra hoc eſt; primo; quia Concilium Tridentinum citato loco ſufficienter poſuit omnes conditiones requiſitas tam ad meritum, quam ad conſequendum cum effectu præmium meriti: & ad neutrum docuit eſſe neceſſariam illam diſpoſitionem vel conditionem actus ferventioris: ſed ad meritum dixit neceſſarium eſſe actum bonum, & in Deo factum, in gratia, & ex gratia; ad conſecutionem autem eſſentialis præmii ſolum addidit illam conditionem: *Si in gratia deceſſerit*: ſicut ergo propter priorem definitionem omnino reprobanda eſt ſententia, quæ negat actus remiſſos eſſe meritorios augmenti gratiæ, & vitæ æternæ, ut in ſuperioribus viſum eſt; ita propter poſteriorem partem rejicienda eſt opinio dicens, ad conſequendum illud præmium non ſatis eſſe expleri conditionem a Concilio poſtulatam decedendi in gratia; ſed requirit aliam ferventioris diſpoſitionis, cujus Concilium non meminit: & merito, quia in Scriptura, & Patribus nullum habet fundamentum. Imo, neque ſi rationem expectemus, aliquam habet ſatis probabilem: nam ut ſupra dicebam, quod aliquis ex juſtitia meruit, jam fecit illud ſuum, & ideo non oportet ut amplius laboret, aut ſe diſponat ad illud recipiendum: ſed ſolum ut ſit capax præmii, eique nullum novum impedimentum objiciat.

Rejicitur reſponſio petita a ſimili.

De merito actuum remiſſorum, vide Bonav. in 2. diſtin. 40. artic. 1. quæſt. 2. & Conrad. 1. 2. q. 114. art. 8. videntur enim illud negare.

Occurritur alteri reſponſioni.

Expenditur adverſariorum ratio de diſpoſitione ad gratiam.

16 QUod præterea patet expendendo rationem illam de diſpoſitione: nam ad habitualem gratiam recipiendam revera nulla requiritur diſpoſitio phyſica, quia eſt veluti prima forma in

illo

illo ordine, quæ nullam aliam requirit in ſuo proximo ſubjecto, id eſt, in ſubſtantia animæ: in potentiis autem requirit virtutes, non tam ut diſpoſitiones prævias, quam ut potentias conſequentes; imo & virtutes ipſæ potentiarum phyſicas diſpoſitiones in eis non prærequirunt, ſicut neque alii habitus, quorum naturam & genericam eſſentiam participant: vel ſicut potentiæ quas ex parte imitantur. Atque ita vidimus infantibus infundi gratiam, & virtutes ſine ulla diſpoſitione; cum tamen illa infuſio, quatenus eſt quædam actio realis, & phyſica, non fiat modo præternaturali tali formæ. Solum ergo in adultis requiritur diſpoſitio moralis ſecundum divinam ordinationem; quæ non ſemper eſt eadem: nam alia diſpoſitio nunc in ſacramentis ſufficit, quam extra illa requiratur; & alia exigitur in eo, qui moraliter peccavit; alia vero in eo, qui non ſic peccavit. Igitur in hac diſpoſitione non eſt neceſſe exacte obſervari illam regulam phyſicam, quod intenſio habitus, vel formæ nunquam excedat intenſionem actus, vel diſpoſitionis, quia in diſpoſitione morali plus attendi debet moralis valor, vel aliæ morales conditiones actus, quam ſola phyſica intenſio. Unde veriſimile eſt, ſi homo contritus ut quatuor juſtificetur per ſacramentum, intenſiorem gratiam recipere quam ut quatuor: nam, ſi abſque ſacramento juſtificaretur forte reciperet gratiam, ut quatuor æqualem ſuæ contritioni: ergo cum ſacramento majorem accipiet: illaque diſpoſitio conjuncta ſacramento, licet non ſit phyſice intenſior, cenſetur moraliter major, & potentior: vel certe ipſum ſacramentum ex virtute meritorum Chriſti eſt cauſa potentior ad inducendam majorem formam cum eadem diſpoſitione: quia cum illa diſpoſitio non requiratur ex phyſica neceſſitate formæ, ſed ex quadam moralitate, hanc facile ſupplet, & ſuperat valor ipſe meritorum Chriſti. Sic ergo in præſenti; quamvis actus ipſi non ſint phyſice intenſiores; ob valorem meriti, quem habent, ſupplent, vel potius induunt rationem diſpoſitionis moralis ſufficientis, ut propter eam detur intenſior habitus, quam aliquis in via meruit, licet fiat habitus intenſior, quam fuerint actus meritorii: ſine cauſa ergo poſtulat ut omnino neceſſaria ad talem effectum alia diſpoſitio per actum phyſice intenſiorem.

17 Et confirmatur; nam, ſi cum rigore ſervanda eſſet proportio inter intenſionem actus, & habitus, etiamſi homo prodiret in actum intenſiorem, nunquam obtineret illud peculiare augmentum gratiæ, quod per remiſſos actus meruerat. Patet ſequela: quia etiam tunc intenſio habitus non deberet excedere intenſionem illius actus ferventioris, ut illa proportio perpetuo ſervetur: tota autem illa intenſio habitus correſpondet illi actui ferventiori abſque merito præcedentium actuum remiſſorum: ergo fructus illius meriti nunquam obtinebitur. Quo argumento convicti aliqui negant hoc meritum actuum remiſſorum: alii vero de ſolo titulo illud admittunt, dicentes: non mereri novum augmentum, ſed idem novo titulo: utrumque autem valde falſum eſt, ut in prima ſectione oſtendi. In eo ergo caſu neceſſe eſt fateri, intenſionem habitus excedere intenſionem phyſicam actus, ſeu diſpoſitionis. Nec poteſt alia ratio reddi, niſi quia meritum ipſum per ſe eſt efficax ad operandum in ſubjecto ſic diſpoſito, vel quia illa intenſio, ut conjuncta valori meriti, cenſetur moraliter nobilior diſpoſitio: ergo eadem ratione ipſi actus remiſſi propter moralem valorem quem habent, poſſunt ſufficere ad prædictum effectum, etiamſi talis intenſior actus nunquam in hac vita habeatur.

Impugnatur ex abſurdo prædicta opinio.

18 Tandem alias dici poſſet, ipſum meritum actus remiſſi ex ſe, & prout in illo præciſe fundatur, perinde ſe habere ac mortificatum meritum: quod ſatis abſurdum videtur. Sequela declaratur: nam meritum eſſe mortificatum, nihil aliud eſt quam eſſe inefficax reſpectu talis perſonæ ad perducendam eam in conſecutionem ſui præmii, propter impedimentum in ea exiſtens: &, quando illud tollitur, tunc meritum vivificari dicitur: totum autem hoc convenit

merito actus remiſſi juxta prædictam ſententiam. Solum eſt differentia, quod illud impedimentum ex parte perſonæ non eſt peccatum ejus, ſed ſola carentia neceſſariæ diſpoſitionis: quæ differentia ſolum materialis videtur, aut ſecundum magis & minus. Nam quod attinet ad conſtituendum impedimentum, & conſequenter ad efficiendum ut meritum illud ſecundum præſentem juſtitiam inefficax ſit ex parte operantis, eandem rationem participat cum mortificato merito. Quapropter, quidquid ſit, an merita remiſſa ſtatim ſuum effectum habeant quod liberum eſt unicuique opinari, negari tamen cum probabilitate non poteſt, quin ſaltem in termino vitæ, ſeu in ingreſſu gloriæ integrum illorum præmium conferatur: etiamſi nullum meliorem actum homo in hac vita habeat: nam ipſum meritum eſt ad hoc ſufficiens & efficax, ſi homo in gratia diſcedat.

An aliquid pro hac ſententia D. Thom.

19 Neque ego invenio apud D. Thomam ſaltem in ſumma, quod hoc alicubi expreſſe negaverit: nam in citatis locis ex 1. 2. & 2. 2. ſolum dicit hoc augmentum non ſtatim dari, ſed ſuo tempore: *ſicut vita*, inquit, *æterna non ſtatim datur, ſed ſuo tempore*: quod autem ſit illud tempus Divus Thomas in ſecunda ſecundæ ſolum dicit: *Quando aliquis conatur ad hujuſmodi augmentum*: & in prima ſecundæ ait: *Cum aliquis ſufficienter fuerit diſpoſitus ad gratiæ augmentum*: in neutro autem loco hoc reſtringit ad tempus hujus vitæ: unde fortaſſe diceret in ipſo inſtanti mortis conari hominem ad illud augmentum recipiendum, ſi in hac vita hoc non præſtitit: quamvis etiam hoc ſuis difficultatibus non careat: minus tamen abſurdum eſt, quam abſolute dicere, privari hominem perpetuo illo præmio. Eandemque vel ſimilem reſponſionem applicari cuperent ad merita mortificata, quæ per actum remiſſum pœnitentiæ reviviſcunt. Nam etiam Capreolus, & Soto ſupra putant eſſe alienum a mente D. Thom. & prorſus falſum, dicere talia merita perpetuo privari omni proprio præmio eſſentiali. Video tamen quoad hanc partem majorem repugnantiam in doctrina D. Thom. propter illam ſolutionem ad 3. artic. 5. quæſt. 89. 3. part. juncto artic. 2. Nam in illa ſolutione docet, eum, qui reſurgit per actum remiſſum, etiam in patria carere præmio eſſentiali adæquato prioribus meritis mortificatis: ergo neceſſario etiam ſenſit, eum non recipere totam gratiam per ſe debitam illis meritis, ſed perpetuo illa carere. Ex doctrina autem articuli ſecundi colligitur ea mente ejuſdem D. Thom. eum qui reſurgit per actum remiſſum, vel non intenſiorem, nullam gratiam accipere ob præcedentia merita: ergo ſentit tota illa gratia perpetuo privari, ſi amplius non diſponatur. Unde fortaſſe melius diceretur, magiſque conſequenter, tunc illa merita non vivificari quoad præmium eſſentiale. Sed hoc etiam & a veritate alienum eſt, & non conſonat cum doctrina ejuſdem D. Thom. dicto artic. 5. in corpore. Eſt ergo hac in parte ſententia D. Thom. mihi difficilis, & obſcura. Unde etiam ſatis conſtat totam illam ſecundam opinionem ſine ſufficienti fundamento multis difficultatibus implicari quod a nobis propoſitum erat.

Impugnatur ex parte ſecunda opinio.

20 Secunda vero opinio, uno fundamento poſito, in reliquis facilius procedit: tamen illud fundamentum falſum eſt, & in ſuperiore ſectione ſatis impugnatum: nimirum merita mortificata non vivificari totaliter per quancumque peccati mortalis remiſſionem, ſed juxta proportionem diſpoſitionis: hinc enim oriuntur aliæ difficultates de fundamento vel modo illius proportionis, & de quantitate gratiæ; quæ ſtatim reſtituitur: quæ dicto loco ſufficienter tacta ſunt. Reliqua vero, quæ ex illa opinione referuntur, a nobis conceduntur: non quidem ex illo fundamento, ſed ex alio: ſcilicet, quia, quoties vivificantur merita, non tantum pars gratiæ, ſed etiam tota gratia reſpondens prioribus meritis ſtatim reſtituitur: quia ad hoc, vel nulla ſpecialis diſpoſitio requiritur ex parte ſubjecti, vel quælibet, quantumvis remiſſa, ſufficit, ut ſtatim declarabimus,

Tertia opinio rejicitur.

21 TErtia denique opinio pauciores quidem difficultates habet; nullum autem ſufficiens fundamentum: nam homo juſtificatus per actum remiſſum ſtatim manet ita acceptus ad totam gloriam prioribus meritis correſpondentem, ut ei ex juſtitia debeatur: ergo ei etiam ex tunc debetur tota gratia eiſdem meritis eorumque eſſentiali præmio proportionata: ergo, quamvis gloria differatur in ſuum tempus, non eſt cur gratia ipſa non ſtatim conferatur. Nam ex parte ſubjecti non eſt neceſſaria nova diſpoſitio, quandoquidem ſine illa dabitur aliquando juxta hanc opinionem, aliunde vero tempus hujus vitæ eſt aptum & proportionatum ad gratiam recipiendam, licet non ſit ad gloriam. Rurſus ipſa ratio juſtitiæ poſtulat ut debitum ſtatim ſolvatur, ſi fieri poteſt: & Deus, quantum in ſe eſt, non detineat mercedem operarii, quantum ille capax eſt. Præterea meritum ipſum eſt cauſa de ſe efficax ad influendam gratiam: per peccatum autem fuit impeditus, & quaſi ſuſpenſus ille influxus: ergo, ablato peccato, ſtatim ſine alia diſpoſitione habet eundem influxum; ſicut aqua, ablato contrario, ſtatim ſe reſtituit ad priſtinam frigiditatem abſque alia diſpoſitione: ſine cauſa ergo ad hunc effectum exigitur nova diſpoſitio, aut temporis dilatio.

22 Ultimo eſt vulgare argumentum, quia acceptatio ad gloriam eſt effectus formalis gratiæ inhærentis: ſed ille homo ſtatim manet acceptus ad totam gloriam priorum meritorum: ergo recipit ſtatim totam gratiam illi gloriæ proportionatam. Reſponderi ſolet eſſe acceptum non fieri formaliter per gratiam inhærentem, ſed per extrinſecam Dei voluntatem. Verumtamen, quamvis eſſe acceptum, in una ſignificatione poſſit eſſe denominatio extrinſeca, ſicut eſſe acceptatum per alterius conſenſum: tamen in alia ſignificatione, eſſe acceptum, id eſt proportionatum, & intrinſece aptum ad gloriam, effectus formalis eſt gratiæ inhærentis: neque extrinſeca denominatio, ſed intrinſeca animæ vivificatio. Quamvis autem Deus de potentia abſoluta poſſet acceptare hominem ad gloriam extrinſece, non reddendo illum intrinſece proportionatum: tamen ſecundum legem ordinatam id non facit, juxta veram, & ſanam doctrinam: ſed ſicut amando, facit bonum, quod amat: ita acceptando aliquem ad gloriam ſecundum præſentem juſtitiam, facit illum intrinſece acceptum, & aptum ad eandem gloriam: & ita pertinet hoc ad effectum formalem gratiæ ſanctificantis. Ergo pari ratione, quoties ſecundum præſentem juſtitiam aliquem acceptat ad majorem gloriam, eum ſtatim facit proportionatum ad illam per infuſionem majoris gratiæ: ergo ſi homo reſurgit a peccato acceptus ad totam gloriam, quæ meritis mortificatis reſpondebat, reſurgit etiam cum tota gratia illis debita.

Refellitur communis reſponſio.

23 Neque ſatisfacit diſtinctio illa Scoti de portione gloriæ reſpondente gratiæ, & reſpondente meritis; quia hic agimus de gloria, quod datur homini abſque ullis meritis propriis: quo ſenſu poſſet diſtingui aliqua gloria reſpondens gratiæ, & non meritis: ſed agimus de gloria quæ comparatur per propria merita, & in hac gloria nulla eſt portio, quæ reſpondeat meritis, & non gratiæ: nam omne meritum gloriæ vel ſupponit gratiam proportionatam, ut eſt in merito primæ gloriæ, fundato in contritione ut informata per primam gratiam, vel ſecum affert, ſimulque meretur gratiam proportionatam gloriæ, ut eſt in omni merito augmenti gloriæ: nam per illud meretur homo ut ſtatim per intrinſecam gratiam fiat proportionatus tantæ gloriæ. Merita enim ipſa non reddunt hominem formaliter aptum & proportionatum ad gloriam, ſed diſpoſitive, vel etiam moraliter effective: & ideo requirunt formam, quæ reddat hominem intrinſece aptum ad gloriam. Sicut etiam merita ipſa per ſe ac formaliter non conſtituunt hominem filium Dei: & conſequenter neque formaliter augent hanc filiationem: quia non conſtituunt hominem formaliter participem naturæ divinæ: ſed diſponunt, & merentur gratiam, quæ formaliter conferat, vel augeat hanc participationem, & filium Dei adoptivum conſtituat & perficiat. Quoties autem homo fit acceptus ad majorem Dei gloriam, fit etiam filius, & hæres in perfectiori gradu; neque eſt ulla portio gloriæ, quæ reſpondeat meritis ut merces, quæ non reſpondeat gratiæ, & filiationi divinæ ut hæreditas, ut ſatis ſignificavit Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 16. dicens: Juſtis bene operantibus uſque in finem proponendam eſſe vitam æternam, & tanquam hæreditatem ſeu gratiam filiis promiſſam, & tanquam mercedem meritis reddendam: ergo nulla eſt portio talis gloriæ reſpondens meritis, quæ non etiam reſpondeat gratiæ, poſtquam homo jam ſit conſtitutus in hac vita filius Dei in tali gradu.

Inanis eſt diſtinctio cui innititur Scotus.

24 Non vero defuerunt aliqui Theologi, præſertim Thomiſtæ, ut videre licet in Soto ſupra, & aliis, qui diſtinguunt inter gratiam, & charitatem, aliaſque virtutes infuſas. Nam propter argumentum factum fatentur, per omne meritum vivum, vel vivificatum apud Deum ſtatim dari gratiam illi merito proportionatam: de charitate autem, & virtutibus id negant: quia, cum ſint habitus operativi, ſolum augentur intenſive juxta proportionem, & phyſicam intenſionem actuum. Sed hæc diſtinctio aliena fuit a mente D. Thomæ, ut facile conſtabit attente conſideranti loca ſupra citata ex 1.2. & 2.2. nam in uno loquitur de augmento gratiæ, & in alio de augmento charitatis; & eandem doctrinam de utraque tradit: & expreſſe in 3. part. quæſt. 89. artic. 2. poſtquam de gratia locutus fuerat, ſubdit: *Et eadem ratio eſt de virtutibus, quæ ad gratiam conſequuntur*. Quæ verba recte expendit, & declaravit Cajetanus dicens. Quoties infunditur, vel reparatur juſtitia in eadem proportione, & intenſione, infundi, ſeu reſtitui, virtutes, in qua infunditur, vel reſtituitur gratia. Advertit etiam rationem eſſe tactam a D. Thom. quia virtutes conſequuntur ex gratia. *Hinc enim*, ait, *abſque ſcrupulo ambiguitatis cujuſque deducitur, quod ad majorem gratiam conſequuntur majores virtutes, & ad minorem minores*. Nihil ergo refert, quod virtutes ſint habitus operativi; quia non efficiuntur, aut intenduntur effective per proprios actus: neque etiam requirunt illos ut phyſicas diſpoſitiones neceſſarias ad ſuam infuſionem, vel augmentum: imo nec ſemper requirunt proprios actus tanquam proprias, & ſpeciales diſpoſitiones morales: ſed illa, quæ eſt diſpoſitio ad gratiam, vel meritum augmenti gratiæ, eſt etiam ſufficiens diſpoſitio ad augmentum virtutum: quia non infunduntur, vel augentur quaſi per ſe primo, ſeu per quandam concomitantiam ad gratiam, & quaſi per reſultantiam ex illa. Et ideo, quamvis ratio facta per ſe primo procedat de gratia, quæ eſt formalis participatio divinæ naturæ, conſequenter vero complectitur virtutes quantum ad augmentum, quod ex vi meriti ſimul cum gratia habuerunt: ſtatim enim ac meritum vivificatur, virtutes cum toto illo augmento infunduntur.

Immerito aliter philoſophantur aliqui de charitate, ac de gratia.

Objectiones contra ſuperiorem reſolutionem.

25 COntra hanc vero ſententiam multæ poſſunt fieri objectiones: quædam ex propria materia, aliæ vero ex diverſa petitæ. Priores ſunt: quia homo, cum juſtificatur, recipit gratiam proportionatam ſuæ diſpoſitioni, ut docet Concil. Triden. ſeſſ. 6. cap. 6. ergo, ſi contritio eſt remiſſa, tantum infundetur gratia remiſſa, non obſtantibus præcedentibus meritis: alias contingere poſſet, hominem habentem remiſſam contritionem perfectius juſtificari, quam alium qui intenſius conteritur. *Prima.* Item, tota gratia, quæ in prima juſtificatione datur, gratis datur: alias non tota juſtificatio gratis fieret: ergo tunc nulla gratia datur ex meritis: quia hæc non gratis daretur: ergo merita mortificata non poſſunt ſtatim in illo inſtanti habere effectum gratiæ. *Secunda.* Tertio, quamvis homo ante lapſum meruit gratiam: jam vero illam obtinuit: unde quoad hanc partem jam fuit ei redditum præmium meritorum: ergo, ſi poſtea illud diſſipavit, & peccando defluxit, non tenetur Deus ex juſtitia iterum ſimile præmium ei reddere propter eadem merita: *Tertia.*

alias

alias bis præmium ei redderet propter eadem merita; ulia bis illa præmiaret eodem genere præmii, & æquali in ſuo ordine.

Solvitur prima. 26 Reſpondetur ad primam, & ſecundam objectionem in hujuſmodi juſtificatione peccatoris diſtinguendum eſſe id quod eſt, ab eo quod eſt per accidens reſpectu talis mutationis, qua homo ex ſtatu peccati in ſtatum gratiæ transfertur. Per ſe quidem eſt ut ipſe homo ſeſe cum divino auxilio ſufficienter diſponat, & quod Deus infundet gratiam diſpoſitioni proportionatam & remittat peccatum. Per accidens vero eſt quod præceſſerint merita, quæ conſequenter reviviſcant facta illa mutatione. Nam hæc tota mutatio intervenire poſſet ſine reviviſcentia meritorum, ut ſi illa non præceſſiſſent. Ad primam ergo objectionem reſpondeo, gratiam illam, quæ per ſe infunditur ex vi juſtificationis, ſemper eſſe proportionatam, & commenſuratam contritioni, ſeu diſpoſitioni peccatoris: & de hac loqui Concil. Trident. citato loco: nam hæc eſt propria gratia juſtificationis, quæ per ſe conſideranda fuit in doctrina de juſtificatione: nam ea quæ ſunt per accidens, non cadunt ſub ſcientiam. Quando vero cum juſtificatione conjungitur priorum meritorum reviviſcentia: conjungitur etiam cum gratia juſtificationis alia gratia, quam non oportet eſſe commenſuratam ipſi contritioni: quia non eſt ab illa tanquam a cauſa, & diſpoſitione per ſe, ſed tanquam a cauſa removente obicem peccati: quod æque facit contritio remiſſa, ac intenſa. Neque ad illam gratiam meritorum præcedentium requiritur nova diſpoſitio per ſe, ut ſupra dicebam, quia ipſa merita ſunt in ſuo ordine ſufficiens cauſa, & ſufficiens moralis diſpoſitio, ſi aliunde non interponatur obex. Unde, ſi velimus utramque illam gratiam tanquam unam adæquatam formam conſiderare, dicemus diſpoſitionem ad illam non eſſe contritionem ſolam ſecundum ſe, ſed ut conjunctam omnibus ſuperioribus meritis: ideoque remiſſiorem contritionem, ut conjunctam pluribus præcedentibus meritis, reputari moraliter meliorem diſpoſitionem, quam contritionem intenſiorem ſine tot meritis, ac proinde nullum eſſe inconveniens, quod aliquando reſurgat abſolute cum majori gratia qui contritionem habuit minus intenſam, ſi alioqui in meritis præcedentibus multum excedit.

Reſpondetur ad ſecundã. 27 Ad ſecundum ſimiliter reſpondetur gratiam juſtificationis, quæ ex vi illius per ſe datur, totam gratis dari, ut recte argumentum probat: nihilominus tamen cum illa gratia poſſe in eodem inſtanti conjungi aliam, quæ ſuppoſita priori gratia (ſecundum ordinem naturæ loquimur) non detur gratis, ſed ex meritis, ſi illa præceſſerunt: quia in hoc nulla eſt repugnantia: neque etiam eſt contra liberalem & gratuitam juſtificationem, cum talis gratia per ſe ad illam mutationem non pertineat: nec reputetur ut prima, ſed ut ſecunda adjecta primæ: ſaltem ſecundum ordinem naturæ. Neque eſt novum aut ſingulare in hoc negotio, quod in eodem inſtanti infundantur diverſi gradus gratiæ ex diverſis titulis & capitibus. Nam qui ficte baptizatus fuit, & in eo peccavit, & poſtea conteritur, vel etiam confitetur, duplicem gratiam recipit: unam ratione baptiſmatis: aliam ratione pœnitentiæ. Neque etiam repugnat ſimul recipere duos gradus gratiæ, unum gratis, & alium ex juſtitia: nam juſtus qui ſuſcipit Euchariſtiam vel aliud ſacramentum, de condigno meretur, & obtinet aliquem gradum gratiæ per illum actum, quatenus eſt opus operantis, ut ajunt: & tamen ei detur ſimul aliqua gratia ex opere operato, quæ gratia ei datur reſpectu ipſius, quamvis detur ex juſtitia reſpectu Chriſti. Sic ergo in præſenti: prima gratia ac per ſe juſtificationis ipſi peccatori gratis datur, licet ex juſtitia Chriſti: & nihilominus ſimul datur gratia præcedentium meritorum ex virtute illorum: atque adeo ex juſtitia ipſiuſmet peccatoris, qui prius juſtus fuit, & jam eſt juſtificatus.

Ad tertiũ. 28 Ad tertium reſpondemus, meritum gratiæ, & gloriæ adeo eſſe efficax, ut, quantum eſt ex ſe, non tantum infuſionem gratiæ, ſed etiam perpetuam ejus conſervationem ex juſtitia obtineat: quod in gloria eſt maniſeſtiſſimum; & inde evidenter concluditur de gratia; quia gloria nunquam ſeparatur a proportionata gratia. Differunt tamen in hoc, quod gloria ſemel data non eſt amiſſibilis: & ideo ejus conſervatio interrumpi non poteſt: gratia vero amiſſibilis eſt, ac propterea poteſt continua ejus conſervatio interpolari propter impedimentum peccati. Ex eodem autem principio provenit, & ex eadem meriti efficacia naſcitur, ut, licet conſervatio gratiæ propter peccatum interrupta ſit, ſi auferatur impedimentum peccati, ſtatim quaſi continuetur: nam hoc etiam requirit ipſa gloria, quæ ex vi talis meriti danda ſemper reſervatur: quia ad illam nemo acceptatur, neque intrinſece idoneus redditur niſi per gratiam. Ob hanc ergo cauſam, licet propter præcedens meritum talis gratia data fuerit, eamque peccator ſua culpa amiſerit, nihilominus ablata culpa ſtatim reſtituitur: neque illa cenſetur moraliter loquendo, duplex remuneratio ejuſdem meriti: ſed eſt moralis quædam continuatio ejuſdem præmii, quod ex vi meriti perpetuitatem includit. Neque etiam ad rem præſentem quidquam refert, quod illæ duæ gratiæ, amiſſa, & reſtituta, numero diſtinctæ ſint, ut ſecundum philoſophicam rationem veriſimile eſt: quia, eſto in genere entis & phyſice hoc ita ſit: tamen in genere præmii, & ſecundum moralem conſiderationem tanquam una reputatur.

Digreſſio de augmento gratiæ per actus remiſſos occaſione alterius objectionis.

29 Aliud caput objectionum ſumitur ex controverſia de augmento gratiæ, & charitatis per actus remiſſos. Nam, ſi gratia reſpondens meritis vivificatis ſtatim datur, etiamſi homo per remiſſam contritionem reſurgat: ſequitur gratiam etiam, quam quis meretur per actus remiſſos, ſtatim dari: conſequens eſt falſum: ergo. Sequela probatur, quia, ſi in meritis vivificatis augmentum gratiæ excedit proportionem præſentis diſpoſitionis, etiam in augmento per actus remiſſos poterit excedere: neque eſſet ulla ſpecialis ratio differendi tale augmentum. Falſitas autem conſequentis variis mediis probari ſolet: non tamen afferam omnia, ne prolixior ſim, nimiumque a præſenti diſputatione divertar. Quatuor ergo attingam, in quibus Moderni majorem vim faciunt. Primum eſt, quia, ſi illud admittitur in quolibet actu meritorio, etiam remiſſo, pari ratione concedendum eſt, per eundem actum meritorium continuatum aliquo tempore in eodem gradu gratiam toto illo tempore continue augeri: quia toto illo tempore actus eſt meritorius, & actus meritorius, ut dicitur, ſtatim habet ſuum effectum quoad augmentum gratiæ: at conſequens eſt falſum: nam alias illud augmentum eſſet infinitum: quia continue fit per infinita inſtantia, & in quolibet additur illi gratiæ aliquis gradus, ſeu pars aliquota, quam homo per talem actum meretur: per illum enim actum factum in primo inſtanti meretur, & conſequitur homo certam aliquam portionem gratiæ: ergo in quolibet inſtanti merebitur aliam æqualem: quia eſt æqualis valoris: ſupponimus enim totum actum in quolibet inſtanti conſervari: ejuſdem autem rationis eſt, quod ad meritum attinet, conſervari, & elici actum. *Prima objectio.*

30 Secunda ratio eſt, quia, ſi per actum remiſſum augetur habitus: ergo augetur ſecundum totam latitudinem ejus: conſequens eſt abſurdum: ergo. Sequela probatur: nam, ſi quilibet actus remiſſus auget habitum: ergo quilibet actus ejus ſufficit augere habitum: nam ſi actus remiſſus, verbi gratia, ut duo auget habitum ut ſex: ergo quemvis actus ille tantum eſſet ut unum, etiam augeret: &, ſi eſſet ut dimidium, nihilominus augeret: & ſic de quolibet alio quantumvis minimo: quia de quolibet actu remiſſo dicitur quod augeat habitum: actus ergo ut duo ſecundum totam latitudinem ſuam auget habitum ut ſex, redditque habitum intenſum ut octo. Falſitas autem conſequentis patet, quia hoc modo multum creſcerent habitus gratiæ, & charitatis: & ſi quiſpiam aliquoties operaretur, ad æqualitatem ſui habitus, *Secunda.*

bitus, incredibiliter augeret illum: ut verbi gratia ſi in principio haberet habitum ut duo, & eliceret actum ut duo, jam haberet habitum ut quatuor: ſi deinde eliceret actum ut quatuor, haberet habitum ut octo: unde ſi triginta actus efficeret, incredibile eſſet augmentum: nam per quemlibet actum poſteriorem, tantum aliquis mereretur, quantum per omnes ſimul præcedentes. Hoc autem eſſe inconveniens, per ſeſe videtur notum; quia tam magnum bonum non debet tam facile, & veluti ſine menſura pro levibus & remiſſis actibus tribui.

Tertia.

31 Tertia ratio, quia ex illa opinione ulterius ſequitur; quoties homo poſt juſtificationem meretur, ſive remiſſe, ſive intenſe habitum gratiæ ſemper excedere in intenſione actum & non ſervare cum illo proportionem: quod eſt etiam abſurdum. Nam, ſi in juſtificatione ipſa ſervat proportionem intenſionis habitus cum actu, cur non etiam poſtea? Nulla certe ratio ſufficiens reddi poteſt.

Poſterior

Quarta, quia alias intenſio luminis gloriæ non eſſet proportionata intenſioni actuum, & habitus charitatis, quia ipſi inter ſe non ſervant proportionem: ergo neque lumen gloriæ cum ipſis.

Nuns Scotum notat & nec nunc illum pro ſe adducit

32 Hæc argumenta contra hanc ſententiam propoſuit Dominicus Bannes 2.2.quæſt.24. artic.6. dub.2.& primum illorum tanquam validius latius proſecutus eſt in relectione ſpeciali, propter quæ intrepide aſſerit illam opinionem eſſe falſam & improbabilem, & opinionem etiam Scoti aſſerentis, per omnes actus remiſſos mereri juſtos augmentum charitatis & gratiæ, quamvis illud non obtineant uſque ad ingreſſum gloriæ, ſimiliter falſam & improbabilem appellavit priori loco. In Relectione vero conatur Scotum interpretari juxta opinionem ſuam, ſcilicet, quod per actus remiſſos dicat augeri præmium gloriæ, ſolum quia dabitur pluribus titulis, quod ipſe vocat augmentum extenſivum: ſatis contra mentem Scoti: nam in 4. diſtinct.21. quæſt. 2. aperte loquitur de augmento gratiæ, & illud dari dicit propter actus remiſſos in fine vitæ: in quo ſenſu ait prædictus auctor in dicta Relectione, prædictam opinionem Scoti minus probabilem eſſe, quam aliam quæ affirmat tale augmentum ſtatim dari, ſolamque ſuam opinionem probabilem eſſe vult, qua definit, juſtum per actus remiſſos, nullum verum augmentum intenſivum gratiæ vel gloriæ mereri.

Judicium fertur de illius ſententia.

33 Ego vero ſolam hanc opinionem inter prædictas cenſeo eſſe improbabilem, & plane incredibilem, nullaque auctoritate aut ratione fundatam. Supra enim (ut opinor) demonſtravi, quantum Theologica materia patitur, intenſionem præmii eſſentialis non eſſe conferendam ſolum ſecundum proportionem ſeu æqualitatem intenſioris actus meritorii, quem juſtus in hac vita exercet, ſed etiam ſecundum multitudinem omnium meritorum ſimul ſumptorum, ut ex omnibus ſimul, prudenter ponderata omnium multitudine, & ſingulorum intenſione, aliiſque conditionibus ad meritum conducentibus, conſurgat veluti unus valor unius præmii tantæ intenſionis excedentis ſingulorum actuum intenſionem: ex quo principio evidenter ſequitur, per quoslibet actus meritorios præmii eſſentialis, ſive intenſos, ſive remiſſos, augeri intenſive præmium ipſum eſſentiale, ſeu jus ad ipſum obtinendum, quia creſcit cumulus meritorum, cui illa intenſio commenſuratur. Atque hinc præterea ſequitur, per quemlibet actum meritorium præmii eſſentialis, etiam remiſſum, mereri hominem juſtum augmentum proprium gratiæ intenſivum: quia gratia ſemper proportionanda eſt præmio eſſentiali; & hactenus doctrina hæc communis eſt Theologorum etiam, Divi Thomæ (quidquid ille auctor dicat.) Nam 1. 2. quæſtione 114. artic. 8. ad 3. expreſſe dicit, quolibet actu mereri hominem augmentum gratiæ, & ſecunda ſecundæ quæſtione vigeſima quarta, artic.6.ad 1. idem dicit de augmento charitatis. Nec poteſt exponi de augmento illo extenſivo, de ſolo nomine aut titulo: nam evidenter in illis locis tractabat de proprio & intrinſeco augmento charitatis. Suppoſita ergo hac veritate quoad aliam quæſtionem, an hoc augmentum ſtatim detur, nec ne? ex parte admittimus illius auctoris cenſuram, quatenus fatetur probabilius eſſe, ſtatim dari augmentum charitatis, quam in ingreſſu gloriæ. Non, quod oppoſitam opinionem Scoti, quæ fortaſſe quoad hanc partem fuit etiam D. Thom. reputemus improbabilem, cum non ſit contra fidem, neque contra evidentem rationem, & habeat graves Doctores & nonnullas conjecturas; ſed quod oppoſita probabilior videatur, & fortioribus ejus rationibus.

Reſpondetur ad primam objectionem.

34 AD difficultatem ergo propoſitam concedo ſequelam: quamquam poſſet etiam aliquis illam negare, ut extraneam vitaret diſputationem. Nam, cum dicimus, merita vivificata ſtatim habere effectum gratiæ illis debitæ, id intelligendum eſt de illa gratia, quæ propter talia merita jam data fuerat; quia quoad illam talia merita fuerunt efficacia ut ſtatim daretur: & ideo, cum primum illa merita vivificantur, ſtatim reſtituunt eundem effectum: nam ex eorum efficacitate per ſe pendet, non ex qualitate præſentis diſpoſitionis. An vero propter talia merita data fuerit gratia ſecundum proportionem ad valorem omnium actuum intenſorum & remiſſorum, vel ſolum, ſecundum proportionem ad intenſiorem actum: alia quæſtio eſt, quæ non habet neceſſariam connexionem cum prædicta. Poſſet enim aliquis ſentire, gratiam in hac vita non intendi niſi juxta latitudinem intenſioris actus, quo homo in hac vita ad illam ſe diſpoſuit: & nihilominus aſſerere intenſionem gratiæ obtentam per merita mortificata, ſtatim redire quantum neceſſarium eſt: ita ut, ſi illa intenſio fuit ut centum, quamvis homo reſurgat per contritionem ut duo, ſtatim reſtituatur gratia ut centum: quia non commenſuratur actui præſenti, ſed intenſiori quem habuit homo tempore juſtitiæ præteritæ. Nam ille ſemper manet vivus apud Deum, & retinet rationem moralis diſpoſitionis ſufficientis. Dixi autem, *quantum neceſſarium eſt*; quia, ſi in eo caſu homo reſurgeret per contritionem ut centum, conſequenter loquendo in ea ſententia dicendum eſſet non infundi propter priora merita intenſiorem gratiam quam centum, quia omnia illa non excedebant intenſionem ut centum: &, quamvis perpetuo viva permanſiſſent, non habuiſſent intenſiorem effectum.

35 Nihilominus tamen magis conſequenter reſpondebimus concedendo ſequelam: quia non ſolum conſequens ipſum probabilius eſt: ſed etiam recte ſequitur ex paritate rationis & fundamenti, ſcilicet, quod cauſa meritoria ſtatim operatur quantum poteſt, nec requirit aliam poſitivam diſpoſitionem, ſed ſolam capacitatem ſubjecti, & ſtatus, cum remotione impedimenti: & quod propter meritum gloriæ ſtatim datur intrinſecum jus, & proportio ad illam: hæ namque rationes, & ſimiles æque procedunt in meritis actuum remiſſorum, ac in meritis vivificatis: ideoque ſequelam concedimus.

De merito & augmento per continuationem actus.

36 IN primo autem argumento alia fit illatio non multum connexa cum priori conſequente, novamque difficultatem poſtulat, quæ in omni fere opinione locum habet. Eſt autem hæc ſecunda ſequela: quod ſcilicet ſequatur, eundem actum ratione ſolius perſeverantiæ & coexiſtentiæ ad noſtrum tempus eſſe meritorium augmenti gratiæ & amoris & præmii eſſentialis intenſivi: in hoc enim conſequente fundatur tota difficultas illius argumenti. Illa autem ſequela neque intrinſece ſequitur ex antecedente, nec videtur etiam neceſſaria ex aliqua intrinſeca ratione, aut paritate rationis. Utrumque patet: nam elicere novum actum, etiam remiſſum, longe aliud eſt quam perſeverare aliquo tempore in eodem omnino actu, ſive remiſſo, ſive etiam intenſo: quia illud prius eſt facere aliquid novum, quod antea factum non erat, vincendo novam difficultatem, propriamque libertatem iterum bene exercendo: per ſolam au-

Sequela primi argumenti male infertur ex antecedente.

rem

Digitized by Google

tem continuationem ejuſdem actus ut ſic, nihil novi fit, ſed in eo ipſo, quod factum fuit, perſeveratur, & pro aliquo ſaltem tempore forte nulla difficultas vincitur, aut nova libertas exercetur. Non eſt ergo neceſſaria illa conſecutio, quæ de actu etiam interiori fieri poſſet: quod videlicet ſi ille meritorius ſit, etiam continuatio ejus ſit meritoria, & maxime, ſi cum perſeverantia in actu continue addatur major intenſio. Unde nonnulli Theologi concedentes meritum in quocumque actu ſive intenſo, ſive remiſſo, negant per ſolam continuationem augeri meritum quoad intenſionem præmii, propter rationes tactas, quod nihil novi fit nec nova libertas exercetur: præſertim quando apprehenſio intellectus neque augetur, neque mutatur, quia pro tunc veluti naturali modo perſeverat voluntas in eo quod fecit.

Etiam ſi bene inferant nihil abſurdi contra nos probant.

37 Verumtamen (ne difficultatem argumenti videamur) ſive ex illo antecedenti ſequatur, ſive non; concedimus eundem actum, cæteris paribus, majori tempore libere continuatum eſſe meritorium majoris præmii eſſentialis, & majoris augmenti gratiæ: quia licet continuatio illa phyſice, nullam rem addat, ſed eandem actionem, & terminum majori tempore coexiſtentem dicat, eo quod actio illa non ſit ſucceſſiva, ſed indiviſibilis, & tota ſimul, ut ex Metaphyſica ſuppono: nihilominus illa eſt quædam conditio moralis, quæ ſecundum prudentem æſtimationem auget valorem obſequii ſeu officii exhibiti, & conſequenter confert ad augmentum meriti in ordine ad majorem mercedem. Dices: augeatur merces in ſimili conditione, ſcilicet, quod plus perſeveret vel continuetur. Reſpondeo in mercede æterna, & perpetuo duratura hoc locum non habere: quia ex vi cujuslibet actus meritorii, etiamſi ſolo inſtanti coexiſtat, debetur præmium perpetuo duratura: ergo per continuationem actus meritorii non poteſt augeri præmium duratione ſua, quia in hac non recipit augmentum: debet ergo augeri in ſubſtantia & entitate ſua: & hoc vocamus augmentum intenſivum. Atque hoc modo credimus perfectiorem viſionem Dei, dandam fore illi qui per integram horam perſtitit diligendo Deum eodem actu, quam illi, qui per momentum ſolum dilexit, cæteris paribus: quod latius in proprio loco oſtendendum eſt.

Gratiæ augmentum ex continuatione actus ſucceſſive detur.

38 Et hinc ulterius concedimus: hoc augmentum gratiæ, & charitatis, quod per actum continuatum meremur, continua quadam ſucceſſione ſtatim conferri: hoc enim plane conſequitur ex præſenti doctrina: ſuppoſito alio principio de continuatione actus. Nam omne augmentum gratiæ, quod per meritum datur, ſtatim datur ac fit ipſum meritum: hoc enim principio nos utimur: ſed per actum meritorium continuatum ut ſic meremur augmentum gratiæ; ergo ſtatim datur ac fit illud meritum: ſed illud meritum non fit ſubito, ſed conſiſtit in continuatione quadam: ergo & augmentum gratiæ non datur ſimul ſed ſucceſſione continua, coexiſtente continuationi talis actus meritorii. Dices, Illa continuatio actus meritorii in ſe non eſt ſucceſſiva, ſed eſt totalis permanentia ejuſdem actus indiviſibilis: licet coexiſtat noſtro tempori ſucceſſivo: ergo non eſt neceſſe ut augmentum gratiæ, quod propter illum actum datur, ſucceſſive detur. Reſpondetur, quamvis in efficienda, vel conſervanda entitate illius actus meritorii non interveniat phyſica & realis ſucceſſio; tamen illum valorem moralem paulatim augeri, & continue, quamdiu continuatio actus non interrumpitur. Sicut ergo ille actus, prout continue magis ac magis durat, eſt majoris & majoris valoris ad meritum augmenti gratiæ: ita etiam, quamdiu durat, continue illam auget; unde quia hoc augmentum in ipſa gratia non eſt tantum morale, ſed phyſicum & reale; ideo neceſſe eſt ut per phyſicam ſucceſſionem fiat.

Occurritur objectioni.

Ex noſtra doctrina non ſequitur dari infinitum meritum.

39 Nego tamen inde ſequi, per illud meritum, & augmentum comparari infinitam gratiam: imo hoc ipſo quod continue & ſucceſſive fit, & in tempore finito, impoſſibile eſt augmentum eſſe infinitum. Neque etiam, quod in primo inſtanti actus meritorii certa aliqua portio gratiæ obtineatur, ideo neceſſe eſt, ut in quolibet inſtanti continuativo ſequentis temporis æqualis portio gratiæ conferatur: quia in primo inſtanti fit quædam mutatio inſtantanea habens ſuum integrum præmium: in reliquis vero ſolum intelliguntur eſſe mutatiunculæ, ſeu mutata eſſe continuantia unam mutationem ſucceſſivam. Quod quidem exemplo phyſico declarari poteſt: nam, ſi intelligamus ſolem, & aerem ſimul creari in certa diſtantia, & immediate poſt illud inſtans ſucceſſive fieri inter ſe magis propinquos: intelligemus, in primo inſtanti creationis aerem illuminari a Sole, & conſequenter produci determinatum lumen, verbi gratia, ut duo, vel tria, & immediate poſt tale inſtans lumen illud ſucceſſive intendi per horam, verbi gratia, ſi per illam duravit mutua appropinquatio: inde tamen non fit, quod intenſio illius luminis fuerit infinita, neque quod in quolibet inſtanti illius temporis tot gradus luminis producti fuerint, quot in primo inſtanti creationis. Et ratio differentiæ eſt, quia in primo inſtanti facta fuit integra quædam, & determinata actio illuminandi; in aliis vero minime, ſed ſolum indiviſibilia quædam continuantia actionem ſucceſſivam. Hoc autem partim provenit ex extrinſeca natura, & modo talium actionum, partim ex diverſa proportione agentis & paſſi, quæ in primo illo inſtanti fuit ſufficiens ad certum & determinatum effectum, quem virtus agentis potuit ſimul & ſine reſiſtentia producere: in tempore vero ſequenti continue variatur, & creſcit, & reſpectu illius augmenti omnia ſequentia inſtantia ſolum ſe habent ut continuantia, vel determinantia tale augmentum: & ideo in eis non fit aliquis novus effectus totalis, ut ſic dicam, ſed determinatur qui ſucceſſive fit.

Non eſt tantus valor actus in aliis inſtantibus, quantus eſt in primo.

40 Sic igitur facile eſt prædictum augmentum gratiæ intelligere abſque infinitate intenſionis. Neque in ipſo modo phyſici augmenti invenio novam difficultatem. Tamen, quia illud augmentum ſucceſſivum gratiæ procedit ex morali valore actus; ideo neceſſarium eſt explicare quomodo hic valor in tali actu non ſit tantus in ſingulis inſtantibus continuativis, ſicut fuit in primo, ut propterea non correſpondeat illi æquale præmium. Hoc autem ita declaratur. Nam in illo actu duo ſunt ratione diſtinguenda: unum eſt ſubſtantia actus, aliud continuatio ejus: ſubſtantia actus tota eſt in primo inſtanti, quæ etiam perſeverat in toto tempore continuationis, & in ſingulis inſtantibus ejus: & quoad hanc partem tantum valorem & meritum habet actus ille in quolibet inſtanti continuationis, ſicut in primo productionis ſuæ; tamen in omnibus illis inſtantibus ſubſtantia actus eſt eadem, ita præciſe ex vi illius non reſpondet ei diſtinctum præmium, ſed idem: & ita ex hoc ſolo capite non ſolum non augetur gratia infinite, verum etiam non augetur. Ut, ſi habitus augendus eſſet phyſice per actum abſque ulla reſiſtentia, licet idem actus in eodem gradu duraret per annum, in illo non plus intenderet habitum quam in primo inſtanti. Aliud quod in illo actu conſideramus, eſt continuatio ejus: quæ ex natura ſua talis eſt ut per modum ſucceſſionis creſcat: ideoque neque in tempore indeterminato, quale eſt illud quod hac voce explicatur, *immediate poſt hoc*: neque in aliquo futuro inſtanti continuativo, per ſe ac præciſe ſumpto habet actus ex hoc capite determinatum valorem, ſed ſolum in tempore determinato: in inſtanti vero tanquam in termino tanti temporis: an propterea in tanto tempore non augetur gratia ex hoc capite niſi pro ratione valoris ſuperadditi ſubſtantiæ actui ex tanta continuatione: & ideo etiam valor, qui ex hoc capite additur in ſingulis inſtantibus continuativis, non eſt æqualis, nec comparabilis cum valore, quem habet talis actus ex vi ſuæ ſubſtantiæ. Imo etiam totus valor, qui additur ex continuatione actus, verbi gratia, per horam, fortaſſe non eſt æqualis in morali valore ſecundum prudentem exiſtimationem, cum valore, quem ratione ſubſtantiæ habet talis actus ſtatim ac fit: quia illa continuatio eſt circumſtantia quædam illius actus, quæ non ſemper ad æqualitatem auget moralem valorem: quamvis interdum poſſit eſſe tanta continuatio, ut mora-

liter æquivaleat ſecundum regulas & leges æternæ ſapientiæ, quæ ſola poteſt exacte meritorum momenta ponderare.

Interdum minus meretur actus continuatus aliquo tempore, quã diverſi in eo eliciti.

41 Ex his autem neceſſario ſequitur (atque hoc ſolum habet nonnullam difficultatem moralem in hoc puncto) fieri poſſe ut majoris meriti ſit, cæteris paribus, tres actus diſtinctos elicere intra aliquod tempus quam unum met actum per totum illud tempus continuare. Conſtituamus enim Petrum, & Paulum cum æquali gratia, cæteris paribus, elicere in hoc inſtanti actus amoris Dei, ut unum, & mereri unum gradum gratiæ: Petrum autem perſeverare in illo actu per aliquod tempus, in quo juxta noſtram ſententiam continue meretur, & obtinet majus augmentum gratiæ: cum ergo illud majus augmentum ſit ſucceſſivum & finitum, ſignari poterit aliquod tempus in quo toto non meruit per illam continuationem niſi unum alium gradum gratiæ: ſit ergo illud tempus quarta pars horæ, v. g. Pono ergo Paulum in eodem tempore elicere diſcrete tres actus omnino ſimiles, & æquales ſine continuatione in toto illo tempore, ſed tantum in tribus inſtantibus, ſi fieri poteſt: vel in tribus morulis diſcontinuis illius temporis: tunc Paulus jam merebitur tres gradus gratiæ: nam, ſi eliciendo primum actum meruit unum gradum, eliciendo ſecundum, & tertium merebitur alium, & alium: quia ſunt æquales, & ſinguli per ſe ac totaliter fiunt: atque ita in omnibus eſt æqualis ratio merendi. Hoc ergo manifeſte ſequitur ex dicta reſponſione: nam hoc ipſo quod meritum continuationis alicujus eſt finitum, habet certam aliquam proportionem cum merito, quod habet actus in uno inſtanti: & ideo poteſt per pluralitatem actuum æquari, vel etiam ſuperari. Hoc autem auctoribus alterius ſententiæ, adeo difficile, & abſurdum videtur, ut potius negent, per continuationem actus, vel per multitudinem actuum æqualium augeri meritum melioris præmii eſſentialis, quam hoc fateri. Sed hæc nobis videntur multo majora incommoda: præſertim hoc de multitudine actuum propter ea, quæ attuli in ſectione prima. Illud vero conſequens nobis non videtur adeo difficile: quia in eliciendis novis actibus ſemper exercetur magis libertas, & nova determinatio voluntatis: & ideo mirum non eſt, quod pluralitas actuum poſſit in morali valore exæquare, vel ſuperare durationem ejuſdem actus. Neque inde ſequitur diſtractionem mentis, aut interruptionem per omnimodam ceſſationem ab actu conferre ad augmentum meriti: quia hæc non ſunt per ſe neceſſaria ad multiplicandos actus: poteſt enim hoc fieri tranſeundo immediate ab uno actu in alium ſine ullo otio intermedio: quod melius eſt, ut per ſe conſtat.

Difficultas hujus argumenti communis eſt omnibus.

42 Denique quod hæc reſponſio, (vel altera melior, ſi alicui occurrat) neceſſaria ſit in omni ſententia, facile oſtendo. Primo, quia in actibus malis certum eſt in omni opinione liberam continuationem ejuſdem peccati augere pœnam debitam tali peccato, ſaltem pœnam ſenſus, & non in duratione, cum alias ſit æterna: ergo in intenſione, non auget autem infinite, ut per ſe conſtat: ergo in certo aliquo gradu & proportione. Et in peccatis poteſt fieri idem argumentum, quod major pœna reſpondere poſſit multis actibus ſeu deſideriis peccaminoſis intra idem tempus factis cum interruptione aliqua, quam uni actui toto illo tempore continuato, ut patebit facile applicando diſcurſum factum. Deinde, illi, qui dicunt augeri præmium ex pluribus titulis, eſſeque magis honorificum præmium quod propter plura merita remiſſa, vel æqualia datur, pari ratione dicent augeri præmium ſub hac ratione quando datur propter actum majori tempore continuatum: non poſſunt autem dicere hunc titulum honoris eſſe infinitum, neque augere infinitum præmium in ratione laudis vel honoris: eſt ergo augmentum finitum, quod ſecundum æſtimationem moralem poteſt habere aliquam proportionem cum actu meritorio unius inſtantis vel cum titulo honoris ſumpto ex pluralitate actuum. Similiter in præmiis accidentalibus eadem calculatio fieri poteſt; quidquid adverſarii tergiverſentur negando, ut hoc evitent, actui meritorio unius inſtantis reſpondere accidentale præmium; quia tunc, inquiunt, reſpondet per ſe primo eſſentiale: quaſi vero repugnet utrumque ſimul reſpondere. Fingamus enim aliquem pro unico tantum inſtanti habere propoſitum perpetuæ virginitatis, vel martyrii: & ſtatim obdormire, vel uſum rationis amittere, & ita interfici, ſeu mori: numquid propterea carebit accidentali præmio virginitatis, quia ſolum per inſtans illam adamavit? Nemo prudens id dicet: habet ergo actus virtutis ſecundum ſe & ſecluſa continuatione, præmium accidentale: & ſi qui ſunt, qui negant actum remiſſum mereri eſſentiale præmium, non negant mereri accidentale, etiamſi ſolum per inſtans duret: reſpectu ergo hujus præmii habet locum eadem ſupputatio; quia, ſi ille actus continuetur, perfectius præmium merebitur in illo ordine: & nihilominus non merebitur infinitum etiam in eodem ordine. Difficultas ergo illius argumenti, & communis eſt in omni opinione, & ſufficienter dicto modo expeditur.

De merito actus ſecundum totam latitudinem ſuam.

43 IN ſecundo argumento petitur alia difficultas per ſeſe quidem ſcitu digna, non tamen neceſſario conſequens ex opinione quam tractamus. Nam, licet verum ſit per actus remiſſos mereri nos, & conſequi augmentum gratiæ, non inde fit actum mereri augmentum habitus ſecundum totam latitudinem ſuam ad æqualitatem: quod in argumento ſupponitur. Ut autem habeamus præciſa verba, quibus hoc declaremus, adverto aliud eſſe actum eſſe meritorium per totam entitatem ſuam, & per omnes gradus ſuæ intenſionis: aliud vero eſſe meritorium ſecundum totam latitudinem ſuam ad æqualitatem. Senſus prioris locutionis eſt, actum charitatis, verbi gratia ut ſex, eſſe meritorium ſui adæquati præmii per omnes gradus ſuæ entitatis ſeu intenſionis: ita ut omnes ſimul & ſinguli in certa proportione concurrant ad illud præmium promerendum, quod propterea tantæ quantitatis non eſſet, ſi illi actui aliquis gradus illius intenſionis deeſſet. Et hic ſenſus eſt veriſſimus, ſequiturque neceſſario ex prædicta ſententia: neque argumentum factum contra illum procedit, ut ſtatim declarabo.

Omnes gradus actus meritorii ad præmium conducunt.

Et ratione Philoſophica confirmatur. Quia quando qualitas intenſa producit actionem aliquam vel effectum, omnes gradus ejus concurrunt partialiter ad talem actionem, vel effectum, ſive partialitate cauſæ, ſive partialitate effectus, & ſive effectus ſit adæquatus cauſæ, ſive inadæquatus: ſemper enim qualitas influit per totam entitatem & omnes gradus ſuos, quia in omnibus eſt virtus agendi, ut ſupponimus; & ſi aliquis eorum deeſſet, neque actio eſſet omnino eadem, neque facilitas, aut velocitas, aut alius ſimilis modus agendi. Sic ergo in præſenti omnes gradus actus meritorii concurrunt ad tantum præmium promerendum, quia in omnibus, & ſingulis eſt dignitas, & valor ſufficiens ad meritum: unde, ſi illi merito aliquis illorum graduum deeſſet, minus præmium illi reſponderet cum certa proportione. Hic ergo omnino ſenſus verus eſt.

Non dantur neceſſario tot gradus gratiæ quot ſunt gradus actus meritorii.

44 Alterius vero locutionis ſenſus eſt, actum meritorium habentem certos gradus, verbi gratia ut ſex, tot gradus gratiæ & charitatis habitualis mereri. Et hic ſenſus eſt, qui in dicto argumento infertur tanquam magnum abſurdum: tamen revera non ſequitur, ex merito actuum remiſſorum, quia ut actus remiſſus ſit meritorius augmenti gratiæ, ſufficit quod omnes gradus ipſius actus concurrant ad meritum, quamvis ſinguli gradus ipſius actus non mereantur ſingulos gradus gratiæ, sed aliquid minus in certa proportione. Ut verbi gratia, ſi habens actum charitatis ut quatuor, eliciat actum charitatis ut quatuor, & per illum mereatur augmentum habitus, non eſt neceſſarium dicere, ex vi illius principii, quod mereatur quatuor gradus augmenti: ſed fortaſſe merebitur duos: neque inde fit quod per actum ut duo nullum augmentum mereatur, ſed merebitur ut unum:

quia

quia valor meriti duorum graduum augmenti non fuit in actu ut quatuor propter ſolos duos ultimos gradus ſuos, ſed propter omnes quatuor ſimul: & ideo licet diminuatur ille actus in duobus gradibus non propterea tollitur totum meritum, ſed cum proportione minuitur. Et ſimili ratione non ſequitur illum hominem per actum ut unum, nullum augmentum mereri: ſed merebitur dimidium gradum ob eandem proportionem: hi enim gradus non ſunt indiviſibiles, ſed latitudinem habent, ut conſtat ex philoſophia, ſemperque dividi poſſunt ſecundum partes proportionales ſuæ latitudinis: & ideo actui quantumvis remiſſo ſemper poterit aliquid augmenti habitus reſpondere, quamvis illud non ſit æquale, ſed proportionale. Facilis ergo, & manifeſta eſt reſponſio ad illud argumentum negando ſequelam.

An vero illud conſequens adeo falſum ſit, ut illi auctores ſupponunt, cum Victoria in Relectione de augmento charitatis, (etiamſi non ſequatur ex illo antecedente) alterius eſt loci, & longioris conſiderationis: dicam tamen breviter quod ſentio. Diſtinguendum exiſtimo inter actus dilectionis Dei a charitate elicitos, & alios actus ſupernaturales ab aliis virtutibus elicitos, quos ego nunc ſuppono eſſe meritorios præmii eſſentialis & veri augmenti gratiæ, non ſolum ratione imperii charitatis, ſed etiam ratione ſuæ bonitatis ſupernaturalis, per quam habent connaturalitatem cum fine ſupernaturali, & in illum ex ſe tendunt, concurrentibus ex parte perſonæ operantis aliis conditionibus neceſſariis ad meritum, ut ſemper ſupponimus. Quod ex parte probavi in ſectione prima hujus diſputationis & ex profeſſo ſuo loco tractandum eſt.

Aſſumpti certū eſt in actibus qui non ſunt a charitate

46 De actibus omnium aliarum virtutum pro certo habeo non mereri augmentum gratiæ ſecundum totam latitudinem ſuæ intenſionis ad æqualitatem. Probatur, quia hi actus diverſarum virtutum in æquali intenſione facti, & cæteris paribus, non ſunt æque meritorii, ſive inter ſe, ſive cum actu elicito charitatis comparentur. Patet, quia ſubſtantialis bonitas actus multum confert ad meritum: ſed hi actus non ſunt æquales in bonitate ſubſtantiali: ergo, licet ſint æquales in intenſione, non habebunt æquale meritum. Itaque actus charitatis Dei, ut quatuor, magis meritorius eſt quam actus fidei, ſpei, aut religionis ut quatuor: & talis actus religionis magis meritorius eſt quam ſimilis actus temperantiæ, cæteris paribus: & ſic de aliis. Rurſus, nullus actus bonus poteſt mereri plures gradus gratiæ, quam ipſe habeat: quod videtur per ſe notum: quia omnino excedit proportionem talis actus; & nullum fingi poteſt fundamentum ad id aſſerendum: ergo nullus actus virtutis infra charitatem poteſt mereri augmentum gratiæ ſecundum totam ſuam latitudinem ad æqualitatem. Probatur hæc ultima conſequentia: quia ſi aliquis actus meritorius habet tantum valorem, certe ille erit actus amoris Dei a charitate elicitus, qui eſt perfectiſſimus: unde, ſi ille non eſt tanti meriti, a fortiori nec alii erunt; vel etiam, quamvis actus elicitus a charitate hanc excellentiam habeat, alii non habebunt; quia non ſunt ita perfecti in ſubſtantiali bonitate. Vel e converſo declaratur: quia, ſi actus fidei ut quatuor eſſet meritorius graduum gratiæ, actus charitatis ut quatuor eſſet meritorius plurium graduum: repugnat autem ut aliquis actus etiam charitatis mereatur plures gradus gratiæ, quam ipſe habeat ſuæ bonitatis, ſeu entitatis: ergo etiam repugnat ut actus inferiorum virtutum mereantur gradus gratiæ ſecundum totam ſuam latitudinem ad æqualitatem. Et ratio optima reddi poteſt: quia omnes aliæ virtutes ſunt inferiores gratia & charitate, & ideo non eſt cur ſecundum dictam æqualitatem mereantur. Nihilominus tamen negandum non eſt quin per actus etiam remiſſos harum virtutum mereamur augmentum gratiæ ſecundum aliquam proportionem, juxta priorem ſenſum ſupra explicatum; quam proportionem Deus ipſe novit, qui daturus eſt præmium, ex ejuſque lege, & ordinatione pendet; quamvis fundamentum habeat in tali bonitate actionis.

47 Atque hinc ulterius infero, cum inter actus elicitos charitatis ſit etiam inæqualitas perfectionis ſubſtantialis, omnes illos, qui deficiunt a ſubſtantiali perfectione optimæ dilectionis Dei, non mereri augmentum gratiæ ſecundum totam latitudinem ſuam ad æqualitatem. Probatur ſimili ratione, nam perfectiſſimus amor Dei ad ſummum poteſt mereri hoc augmentum gratiæ ſecundum dictam æqualitatem: ergo inferiores actus non poſſunt attingere tantum meritum; alioqui actus perfectior in ſubſtantia deberet excedere æqualitatem ſuæ latitudinis, quod dicendum non eſt. Actus ergo dilectionis proximi ut quatuor non meretur gradus augmenti gratiæ, etiamſi ſit elicitus a charitate; quia non tantum meretur, quantum actus amoris Dei, ut quatuor. Et inter actus amoris Dei, ſi actus ſimplicis complacentiæ eſt minus perfectus ſubſtantialiter, quam amor ſuper omnia, quem obedientialem vocant; ille prior non erit meritorius tanti augmenti ſecundum dictam qualitatem propter eandem rationem.

Quid ſentiendum ſit de actib. charitatis

48 Solum ergo de actu dilectionis Dei perfectiſſimo ſecundum ſubſtantiam ſuam dubitari poteſt, an ratione intenſionis mereatur augmentum gratiæ ſecundum totam ſuam latitudinem ad æqualitatem. In quo dubio prudentem reſolutionem eſſe exiſtimo, nullum eſſe revelatum principium, ex quo poſſit a nobis ſufficienti certitudine definiri. Hinc enim videtur in illo actu eſſe ſufficiens dignitas & proportio ad illum modum meriti, quia eſt perfectiſſimus, & quodammodo ejuſdem rationis cum habitu charitatis, qui habitus indiſſolubili vinculo cum gratia connexus eſt: merito ergo potuit Deus tantum præmium, pro tali actu promittere nec nobis conſtare poteſt non feciſſe. Neque nos terrent exaggerationes aliquorum Thomiſtarum, ſcilicet, quia hinc videtur ſequi ingens augmentum gratiæ in quolibet juſto, & pene immenſum in aliquo excellentiſſimo ſancto, qui ſemper operetur in proportione dupla, & ſecundum totam latitudinem habitus. Nullum enim eſt inconveniens ut magnum habeat præmium qui ſic dilexit Deum, cum Paulus dicat, etiam quod momentaneum eſt, & leve, æternum gloriæ pondus operari in nobis. Pauci autem ſunt juſti qui ita operentur, & illi etiam, qui videntur perfecti, raro eliciunt actus puros & perfectiſſimos amoris Dei cum ſumma intenſione habitus, & fortaſſe nullus perpetuo ita operatus eſt præter B. Virginem; de qua nullum inconveniens eſt, ſed rationi maxime conſentaneum, quod ad excellentiſſimum, & pene immenſum gradum gratiæ infra Chriſtum, ita merendo pervenerit. Aliunde vero poteſt oppoſitum fieri veriſimile; quia gratia in rigore eſt ſimpliciter perfectior quam charitas, & in radice, & quaſi eminenter continet omnes virtutes, quæ propterea ſimul cum illa augentur: & ideo non videtur neceſſarium ut propter tot gradus in actu perfecto charitatis dentur totidem gradus gratiæ. Accedit etiam, quod valor actus meritorii non ſolum conſurgit ex bonitate & intenſione actus, ſed etiam ex aliis circumſtantiis, & præſertim ex dignitate operantis: ergo idem actus dilectionis Dei ut quatuor, in homine digniori, vel in aliqua occaſione difficiliori, erit magis meritorius augmenti gratiæ, quam ſimilis actus ſine illis circumſtantiis: ſed prior actus cum omnibus illis circumſtantiis non videtur poſſe mereri ultra latitudinem ſuæ intenſionis: ergo poſterior actus non tantum meretur: ergo ſignum eſt ſolam gradualem intenſionem talis actus non ſufficere ad æquale augmentum gratiæ promerendum. Sed hæ conjecturæ, & ſimiles non difficile ſolvi poſſent: & ideo rem hanc incertam cenſeo. Et hactenus de ſecundo augmento.

Quid de perfectiſſimo actu amoris

Quo ſenſu accipiendum ſit quod dicitur, gratiam infundi juxta proportionem diſpoſitionis.

49 TErtium, & quartum argumentum nullius momenti ſunt: nam pro inconvenienti inferunt quod alia ſententia pro certo habet; & nulla probatione oſtendunt hoc eſſe inconveniens, ſed ſolum id aſſerunt. Ad 3. ergo concedimus, quoties homo juſtus

Digitized by Google

ſequitur quidem, actum elicitum a charitate, cæteris paribus, ſeu (quod idem eſt) ex ſuo genere eſſe magis meritorium præmii eſſentialis, atque adeo in hoc ſenſu principalius conferre ad gloriæ & gratiæ augmentum, quam actum cujuſcunque alterius virtutis. Ex ſecunda vero ratione ſequitur omnes virtutes, & actus earum habere aliquo modo a charitate valorem & dignitatem meriti: ſive hoc ſit per imperium ejus actuale, vel virtuale, ſive ſolum per habitualem dignitatem, quam confert perſonæ, quod verius puto, ſaltem reſpectu actuum ſupernaturalium virtutum infuſarum, tam Theologicarum, quam moralium, quidquid ſit de virtutibus acquiſiti. Nam, ut ſupra dicebam, hæ virtutes, & actus earum natura ſua tendunt in ſupernaturalem finem: & ideo, ſi perſona operans eſt ſufficienter ſanctificata, & conjuncta illi fini, habent ſufficientem connaturalitatem, & condignitatem ad merendum eundem finem: hanc autem dignitatem perſonæ complet charitas: nam, licet gratia principaliter illam conferat: tamen quia charitas eſt, quæ formaliter tendit in hunc finem, & quę complet amicitiæ vinculum inter Deum, & hominem: ideo illi etiam in ſuo ordine illa dignitas attribuitur.

54 Ex neutra vero prædictarum rationum inferri
Meritum formale non eſt in ſolis actibus elicitis a charitate
probabiliter poteſt totum formale meritum eſſe poſitum in ſolis actibus elicitis a charitate: in aliis vero, vel nullo modo, vel ſolum per extrinſecam denominationem. Non quidem ex prima ratione: quia, licet actus charitatis ſint meliores: tamen etiam alii ſunt in ſeſe, & intrinſece boni, ac liberi, & ſuo modo tendentes in eundem ſupernaturalem finem, ſcilicet virtualiter quaſi ab intrinſeco, & innato pondere. Neque etiam ex poſteriori, quia licet dignitas charitatis ſit neceſſaria ad valorem meriti; non eſt tamen ipſe valor formalis meriti, ſed eſt aliquo modo radix ejus, vel conditio ad illum requiſita. Sicut valor meritorum Chriſti ſumitur ex dignitate Verbi, non eſt tamen formalis valor ipſamet dignitas perſonalis: vel ſicut ipſimet actus eliciti a charitate habent valorem meriti ex dignitate ipſius gratiæ, qui non eſt formaliter ipſa gratia, ſed quædam proprietas moralis talium actuum. Sic ergo actus omnes ſupernaturales virtutum infuſarum, habent ſuum proprium valorem ad dignitatem meriti, diſtinctum a valore actuum elicitorum a charitate, quamvis ad illum valorem requirant conjunctionem ad charitatem ipſam ſaltem habitualem. Et hoc eſt quod Scripturę, Sancti, & Concilia ſignificant: quodque moralis ratio ſatis perſuadet, ut in ſectione prima ſufficienter tetigimus.

55 Atque hinc tandem concludimus, nullum eſſe
Actus alterius virtutis poteſt eſſe magis meritorius quam actus charitatis
inconveniens, quod in individuo aliquis actus elicitus ab alia virtute ſit magis meritorius gloriæ eſſentialis, quam actus elicitus ab ipſa charitate, ſi cætera paria non ſint: & hoc ſolum eſt, quod argumentum factum probat: quod nullum eſt inconveniens, ſed potius neceſſarium in omni materia. Nihil enim eſt frequentius apud Theologos, quam quod actus virtutis ex ſuo genere melior, poteſt in individuo ſuperari ab actu inferioris virtutis in ordine ad meritum, vel alios effectus morales, propter nobiliores circumſtantias. Et e converſo; actus peccati minus gravis ex genere, ut v. g. hæreſis, poteſt in individuo eſſe magis demeritorius apud Deum quam odium ipſius Dei, quod ex ſuo genere prius eſt: illud ergo nullum incommodum eſt. Neque inde ſequitur, abſolute loquendo, aliam virtutem principalius conferre ad meritum, quam charitatem; tum quia per hanc locutionem ſignificatur ſufficientia hujus virtutis ſecundum ſe; & in rigore ſignificat formalem, & ſpecificam comparationem, magis quam materialem & in individuo; tum etiam, quia in individuo ipſa charitas habet partes ſuas in merito cujuſcunque actus alterius virtutis: & fortaſſe quantitas meriti principalius illi attribui poteſt, quam propriæ virtuti, ſicut quantitas meritorum actionum Chriſti principalius tribuitur dignitati perſonæ, quam ipſis virtutibus. Poteſt tamen ſine inconvenienti concedi hanc perſonam plus mereri per actum perfectum alterius virtutis, quam per actum perfectum charitatis, & conſequenter principale ejus meritum potuit eſſe elicitum ab alia virtute quam a charitate. Imo in hoc ſenſu verum eſt, commune vulgus Chriſtianorum plus mereri apud Deum per actus moralium virtutum, quam per actus elicitos a charitate: non quia iſti non plus valeant ad meritum, ſi perfecte fiant: ſed quia ab his hominibus raro, & imperfecte fiunt, cum tamen actus aliarum virtutum frequenter exerceant. Atque hæc dicta ſunt de reſtitutione gratiæ per meritum comparatæ.

Quid de reſtitutione gratiæ ſine meritis obtentæ ſentiendum ſit?

56 PRæter gratiam quam juſti conſequuntur per ſua merita, habent plures gradus gratis, & ſine ullo merito a Deo donatos; ut eſt omnis prima gratia, quam homo accipit cum reſurgit a peccato: & omnis etiam illa, quæ ex opere operato datur. De hac ergo dicunt aliqui non reſtitui cum homo reſurgit a peccato, etiamſi cum maxima contritione reſurgat. Quod ſentit Scotus loquens de prima gratia in 4. diſtinctione 22. Et fundari potuit, quia hæc gratia, cum non detur ex meritis, ſed ex liberali Dei donatione, non eſt cur reſtituatur, ſi homo illam peccando perdidit: quia neque in acceptatione divina, neque alibi relinquitur aliquod fundamentum, in quo illa reſtitutio niti poſſit.

57 Ego tamen cenſeo hanc gratiam totam reſtitui: quod ſentiunt auctores ſuperius citati pro noſtra ſen- Reviviſcit etiam
ſentia, in quarta opinione. Et quidem de prima gra- iſta gratia
tia, quæ per propriam, ſufficientem diſpoſitionem obtenta eſt fundari hoc poteſt in merito primæ gloriæ, quæ eidem primæ gratiæ reſpondet ut hæreditas: ipſi autem diſpoſitioni, ut informatæ per primam gratiam debetur ut corona juſtitiæ. Hinc ergo fit, ut meritum illius primæ gloriæ, ſi mortificetur per peccatum, reſurgat poſtea per pœnitentiam, eadem ratione ac modo quo vivificatur omne aliud meritum gloriæ. Vivificatio autem merito alicujus gloriæ, ſtatim datur jus ad illam, fundatum in intrinſeca proportione & gratia: ergo neceſſe eſt gratiam, etiam proportionatam gloriæ reſtitui: quamvis jam non conferatur, ut prima gratia, ſed ut quidam gradus gratiæ. Quamvis ergo homo non mereatur primam gratiam: tamen merendo gloriam, meretur, quantum eſt ex ſe, perpetuitatem gratiæ proportionatæ, ſi auferatur impedimentum peccati: in hoc ergo merito optime fundatur reſtitutio primæ gratiæ. Reſtitutio autem gloriæ collatæ ex opere operato, optime fundatur in excellentia meritorum Chriſti, in quibus omnis conditio meriti, quoad perfectionem ſpectat, excellentius reperitur quam in noſtris. Ad perfectionem autem meriti ſpectat, ut, quantum eſt ex ſe, ſemper vivum maneat in acceptatione divina, & habeat ſuum effectum, ſecluſo impedimento peccati: ergo hęc proprietas perfectius reperitur in meritis Chriſti quam in noſtris. Quando autem nobis datur gratia ex opere operato, quamvis nobis detur gratis, datur tamen ex juſtitia reſpectu Chriſti propter merita ejus, quæ nobis applicantur: quæ applicatio eſt quaſi donatio quædam, quæ nobis fit tantæ portionis, ut ſic dicam, meritorum Chriſti. Illud ergo meritum jam manet tanquam noſtrum in acceptatione divina: quia illa donatio non eſt temporalis, ſed perpetua quantum eſt ex parte voluntatis Chriſti, & Dei: ergo ex vi illius meriti reſurget etiam hæc gratia: nam illud meritum non perditur, ſed mortificatur per peccatum: ergo vivificatur etiam, ablato peccato: ergo habet in nobis eundem effectum gratiæ. Atque hæc eſt optima ratio a priori, quę poteſt exemplis, & conjecturis confirmari. Exemplum eſt de gratia baptiſmali, quæ ſi non fuit data propter fictionem peccati, recedente fictique poſtea datur, & idem creditur de ſacramento pœnitentiæ, extremę unctionis, & aliis: ergo ſimiliter, &c. Congruentia vero eſt quia hoc maxime decet liberalitatem Chriſti, & eſt conſentaneum efficaciæ meritorum ejus: quia non decebat ut homo acceptatus ſemel,

ad

ad tantam gloriam, partim ex meritis propriis, & partim ex ſolis meritis Chriſti, ſtabilius, ut ſic dicam, acceptaretur per merita Chriſti. Non eſt etiam veriſimile hominem juſtum & recte utentem ſacramentis longo tempore, ſi ex fragilitate ſemel labatur, ſtatim irrecuperabiliter amittere omnem fructum ſacramentorum.

Hominem ſemper reſurgere ad majorem gratiam ex dictis concluditur.

58 Atque hinc tandem colligitur, quoties homo, qui juſtus fuit, & peccavit, juſtificatur, ſurgere cum majori cumulo gratiæ. Nam in primis accipit novam gratiam proportionatam ſuæ diſpoſitioni, vel ſine ſacramento, vel cum illo, juxta modum juſtificationis. Deinde vero accipit totum cumulum gratiæ: quam antea habebat: ergo conſurget ſemper cum majori gratia. Et hoc etiam abſolute docent auctores illius quartæ opinionis: & non eſſet in univerſum verum: ſi vel gratia ſacramentorum, vel alia gratis data non reſtitueretur, quia ex hac parte poſſet reſurgere in minori gratia.

59 Contra hoc vero corollarium, obiiciunt multa Ledeſma, & alii. Primum eſt, quia ſancti frequenter dicunt difficile eſſe poſt peccatum ad priſtinum ſtatum reverti, de quo multa referuntur in Decreto de Pœn. diſt. 50. ubi præſertim in cap. 20. eſt illa ſententia Hieron. ca. 27. *Quicumque dignitatem divini gradus non cuſtodiunt, contenti fiant animam ſalvare, reverti enim in priſtinum ſtatum poſt lapſum difficile eſt.* Augu. etiam lib. de vera & fal. pœnit. cap. 10. *Licet pœnitentia*, inquit, *poſſit acquirere gratiam, non tamen mox reſtituit in dignitatem primam.* Item Chryſoſt. hom. 2. in Pſal. 50. circa illa verba. *Aſperges me domine hyſſopo. Non ſatis habet curatum eſſe vulnus, &c. cicatrices ſanari, & priſtinum decorem reſtitui petit.* Præterea experientia hoc confirmat: nam in primis Adam non ſtatim rediit ad priſtinam gratiam: & nunc poſt lapſum qui tepide reſurgit a peccato, non ſentit in ſe antiquum fervorem, quem tamen ſentire ſolent qui magno affectu ſe diſponunt. Tertio eſt humana conjectura, nam qui Regem, vel amicum poſt multa beneficia ſuſcepta, graviter offendit, etiamſi aliquando veniam obtineat non tamen ſtatim reſtituitur ad priſtinum amicitiæ, vel dignitatis gradum. Quarto, quia alias cæteris paribus peccatum non impediret gratiæ augmentum: ut, ſi ex duobus æque juſtis unus hodie nihil peccarat, alius vero in principio diei peccaret mortaliter, tamen in fine diei ambo exercerent unum actum contritionis, ut quatuor: nihilominus in fine diei ambo haberent æqualem gratiam: quod videtur inconveniens, cum habuerint operationes adeo diſſimiles. Quinto, quia alias eligibilius eſſet peccare, & reſurgere quam utroque actu ceſſare: quia priori modo magis augetur gratia. Sexto, quia inde fieret hominem ſemper ſalvari cum gratia maxima, quam in toto vitæ tempore habuit, etiamſi millies peccaverit. Refert autem Major in 4. diſt. 22. qu. 2. hanc propoſitionem Pariſiis fuiſſe damnatam, ſcilicet Deum ſemper vocare hominem ab hac vita in optimo ſtatu quem in illa habuit.

Argumentum primum contra hoc corollarium

Secundum.

Tertium.

Quartum.

Quintum.

Sextum.

60 Ad primum reſpondetur, Sanctos in illis locis non loqui de priſtino ſtatu quoad meritum, vel gratiam apud Deum: ſed interdum loquuntur de ſtatu Eccleſiaſticæ dignitatis, aut miniſterii: nam ſecundum canones non ſemper reſtituitur peccator ad hæc munera, etiamſi pœnitentiam agat: nam hæc eſt quædam pœna temporalis, ſeu Eccleſiaſtica, quam Eccleſia non ſemper remittit, etiam poſt pœnitentiam peractam, quia & ad exemplum aliorum, & ad correctionem peccatoris ita expedit. Et hic eſt ſenſus Hieronymi, & Auguſtini locis citatis, & in tota illa diſt. 50. eſt ſermo de hac re. Aliquando vero loquuntur de reſtitutione hominis ad priſtinum ſtatum etiam apud Deum, non tamen quoad ſubſtantialem gradum ſanctitatis, ut ſic dicam, ſed quoad quædam accidentalia: ut quoad reatum pœnæ temporalis, qui non ſemper tollitur: quoad reliquias peccatorum, ſeu pravas diſpoſitiones, quæ manent etiam aliquando: ac denique quoad privationem alicujus devotionis, & familiaritatis divinæ, & ſpecialium auxiliorum, quæ Deus prius forte conferebat, & aliquando ea poſtea negat interveniente peccato: præſertim ſi homo magno affectu non convertatur, & ex iſe hunc divinum favorem poſtulet: quomodo recte intelligitur illud Pſalm. 50. *Ne proiicias me a facie tua, & Spiritum ſanctum tuum ne auferas a me: Redde mihi letitiam ſalutaris tui, &c.* Et ad hunc modum loquitur Chryſoſtomus ſupra.

Reſpondetur ad primum.

61 Item ad ſummum hoc poteſt indicare experientia: per quod ſolvitur ſecunda objectio. Nam Adam totam gratiam recuperavit poſt pœnitentiam, ut probabilius credimus: rectitudo vero, ſeu integritas juſtitiæ originalis non fuit reſtituta, quia nec pertinebat ad ſubſtantialem ſanctitatem coram Deo: nec data fuerat, niſi ſub conditione ſervandi tale præceptum, juxta illud: *In quacunque die comederis, ex morte morieris.* Nos vero poſt pœnitentiam de peccatis actam ad ſummum experiri poſſumus, pravam aliquam inclinationem ex diſpoſitione, vel conſuetudine peccati relictam: ipſorum autem habituum infuſorum gradum, vel intenſionem non experimur: quia hi habitus potius dant facultatem, quam facilitatem operandi. Unde, ſi aliquis, alias ſtudioſus, caſu aliquando labatur & cito reſurgat, eandem poſtea facilitatem ſentit, quam antea: quia nullam pravam diſpoſitionem permanentem acquiſivit. E contrario vero, ſi peccatis aſſuevit, quamvis poſtea ferventer reſurgat, difficultatem ſentit in operatione virtutis. Ex experientia ergo nullum argumentum in hac materia ſumi poteſt.

Ad ſecundum.

62 Ad tertium dicitur primo, humanam conjecturam ad rem præſentem nihil facere: quia homo non intuetur cor ſicut Deus, nec veritatem internæ converſionis ita perpendit: neque cum eadem æquitate & juſtitia operatur.

Ad tertium

Secundo dicitur, etiam inter homines ſi injuria vere ac perfecte remittatur, ſtatim reſtitui propria jura & commoda juſtitiæ; etiamſi is, qui injuriam intulit non ſtatim ad familiaritatem, vel favorem antiquum admittatur.

63 Ad quartum, tranſeat ſequela: nullum enim in rigore eſt inconveniens, quod infertur: nam peccatum quamdiu eſt, impedit augmentum gratiæ, tamen poſtquam aufertur, nihil obſtat quominus augmentum gratiæ ſit æquale: unde inter illos duos homines erit differentia, quod is qui peccavit, pro illo tempore fuit in peiori ſtatu, eſtque dignus pœna, quod non habuit alius. Item qui non peccavit, meruit de juſtitia augmentum gratiæ: alius vero ſolum ex miſericordia reparationem obtinuit. Hinc etiam veriſimile eſt, eum qui ſemper in juſtitia perſeveravit, & æqualem contritionis actum elicuit, plus gratiæ promeruiſſe, quam alius obtinuerit, per ſimilem contritionem poſt peccatum. Quod ſi hoc verum eſt, etiam reſponderi poteſt negando ſequelam; quia ille, qui ſemper perſeveraverit, aliquid majoris gratiæ conſecutus eſt.

Ad quartum

64 Ad quintum ſupra in ſimili reſponſum eſt, & ſimpliciter neganda eſt ſequela, quia peccatum eligibile non eſt, nec per ſe confert ad illud augmentum gratiæ: immo quantum eſt ex ſe impedit illud, & omne meritum pro eo tempore quo durat, quod eſt damnum irreparabile, ut recte dicit Hugo de Sanct. Victore libro ſecundo de Sacramentis, par. 14. capite quarto. Et ideo copulatum illud, ſcilicet peccare, & reſurgere, ex illa parte eligibile non eſt. Actus vero contritionis per ſe eligibilis eſt: & ideo ex parte illius melius & eligibilius eſt illum actum bonum, vel alium æquivalentem exercere, quam nihil agere.

Ad quintum.

65 Ad ſextum concedo ſequelam: imo, cum nullus ſalvetur, niſi electus, & prædeſtinatus, & prædeſtinatio ſit ad certum gradum gratiæ, & gloriæ: veriſimile eſt cum primum prædeſtinatus pervenit ad illum gradum gratiæ, ad quem prædeſtinatus eſt, ſtatim rapi, ne malitia mutet intellectum ejus. Unde e converſo: ſi aliquis poſt inſignem juſtitiam non permittitur mori, ſed potius peccare, ita tamen ut

Ad ſextum.

poſtea

Digitized by Google

poſtea reſurgat & tandem ſalvetur: ideo eſt, quia nondum pervenerat ad gradum gratiæ, & gloriæ, ad quem erat præordinatus: quem tandem conſequitur per ultimam pœnitentiam, totam etiam priorem juſtitiam recuperando. Propoſitio ergo illa, quæ damnata dicitur Pariſiis, ſi de ſolis prædeſtinatis intelligeretur, non eſſet digna cenſura, ſed omnino vera: ſi autem abſolute de omnibus hominibus proferatur, merito damnatur, ratione reproborum, de quibus certum eſt ſæpe fuiſſe juſtos in hac vita, & tandem condemnari. Atque hæc ſufficiant de præſenti Relectione.

DISPUTATIO DE JUSTITIA,

QUA DEUS REDDIT PRÆMIA MERITIS, ET PŒNAS PRO PECCATIS.

De divina juſtitia bis per occaſionem diſſerui, ſemel in 1. tomo, 3. par. diſputatio 4. & iterum in repetitione, quam ſuperiori anno edidi ſuper locum Pauli ad Epheſ. 1. *Qui operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.* Et decrevi de hac virtute, prout in Deo eſt amplius non diſputare donec Deo dante, aut in 1. part. D. Tho. quæſt. 21. aut in 1. 2., q. 114. quæ ſunt propria loca hujus materiæ, aliquid in lucem edere poſſem. Nunc tamen compulit me plurimum virorum doctorum admonitio, qui cum viderent & doctrinam a nobis dictis locis traditam, & (quod gravius eſt) ipſam divinam juſtitiam a nonnullis Modernis magna cum verborum exaggeratione liberius impugnari: neceſſarium exiſtimarunt, ut pro ipſius Dei, & Chriſti Domini & noſtrorum meritorum juſtitia reſponderem. Hac igitur ratione inductus, Diſputationem hanc ſuperioribus addendam putavi, quæ ad majorem etiam lucem alterius Relectionis, quam in præſentem annum paraveram, plurimum conferet: nam, licet non ſit propria ejus loci, ſed communis ad omnia merita, etiam nunquam mortificata, non tamen eſt aliena: quia neceſſaria eſt ad intelligendam, & declarandam ſententiam Pauli in illis verbis: *Non eſt injuſtus Deus, ut obliviſcatur operis veſtri:* & multum juvabit ad confirmanda omnia, quæ ibi diximus de reditu omnium meritorum & præmiorum per pœnitentiam. In hac vero Diſputatione non repetam ea, quæ in prædictis locis late tractavi: ſed ſolum referam, quæ vel contra veritatem ipſam, vel contra rationes ibi factas poſtea oppoſita ſunt, eiſque ſatisfaciam. Quod quidem potuiſſem etiam tunc præſtare, non enim illa omnia me latebant: ſed ea omiſi, quia non multum urgere exiſtimavi: & ne cogerer de juſtitia ſecundum ſe, & de omnibus ſpeciebus ejus latius dicere: propriaſque rationes ſingularum ſpecierum ejus explicare. Nunc autem quoniam video ex diverſa horum principiorum intelligentia divinam juſtitiam impugnari, hunc laborem aſſumere non recuſabo.

SECTIO I.

Sit ne in Deo vera juſtitia per quam pro meritis præmia retribuant.

Prior fundamentis negans cum ſuis fundamentis proponitur. 1 EST quorundam opinio, Deum non reddere præmium meritis, ſive ſemper vivis, ſive, poſtquam mortificata fuerint, vivificatis, ex vera aliqua juſtitia: ſed vel ex libertate: vel miſericordia, ſeu gratia: vel ad ſummum ex fidelitate propter promiſſionem factam. Fundamentum eſt, quia Deus non habet juſtitiam propriam & veram: ergo nihil operari poteſt, aut reddere ex juſtitia: quia ſolum poteſt operari per eas virtutes, ſeu attributa, quas in ſe formaliter habet. Antecedens autem probatur: Primum fundamentum. primo Theologorum auctoritate: docent enim juſtitiam dupliciter accipi: uno modo ut reſpicit debitum, quod neceſſario ſolvit ut æqualitatem ſervet: alio modo ut tantum dicit condecentiam congruitatis. Priori modo negant reperiri in Deo, ſed tantum poſteriori: conſtat autem illam priorem eſſe propriam & formalem juſtitiam: poſteriorem autem ſolum metaphorice, & ſecundum quandam attributionem: Hæc videtur eſſe ſententia Divi Anſelmi in Proſolog. cap. 10. dicentis: *Cum punis malos, juſtum eſt, quia illorum meritis convenit: cum vero parcis malis, juſtum eſt, non quia illorum meritis, ſed quia bonitati tuæ convenit.* Ex quo loco hanc ſententiam elicuit Alex. Alenſ. 1. par. qu. 39. memb. 1. Idem ſenſit Scotus in 4. d. 46. qu. 1. & inſinuat Bonavent. ibi. ar. 2. qu. 1. ad primum, & Supplement. Gabr. d. 49. qu. 4. ar. 3. dub. 3. Scotus vero addit Deum extra ſe non habere inclinationem ad unum determinatam; ſed ſolum ad bonitatem ſuam: ad omne autem aliud objectum contingenter ſe habere: & ideo nullam juſtitiam habere poſſe, niſi ad reddendum ſuæ bonitati, vel voluntati quod eum condecet.

2 Secundo principaliter probatur eadem ſententia quia omnis juſtitia, vel commutativa eſt, vel diſtributiva: neutram autem harum habet Deus, nec ſecundum illas reddit præmia meritis: ergo non eſt in Deo juſtitia per quam aliquid retribuat. Secunda ratio principalis. Major videtur eſſe Philoſophi locis infra citandis, & communis vox omnium: agimus enim de juſtitia particulari, ut nunc univerſalem, ſeu legalem omittamus: hanc autem ſolum in illa duo membra partiuntur: quia juſtitiæ munus eſt æqualitatem ſervare in reddendis debitis: æqualitas autem duplex tantum eſt, una ſecundum proportionem rei ad rem, quæ dicitur Arithmetica: alia ſecundum proportionem proportionum duarum rerum ad duos terminos, id eſt, quam proportionem ſervat una res ad ſuum terminum, ſervet altera ad ſuum, quæ vocatur Geometrica: tantum ergo erit duplex juſtitia: una commutativa, quæ priorem æqualitatem; alia diſtributiva, quæ poſteriorem ſervat, juxta doctrinam Ariſtot. 5. Ethic. c. 2. & 3.

3 Jam ergo probatur prior pars minoris: nimirum quod in Deo non ſit juſtitia commutativa. Primo, quia nullus Theologorum eam in Deo poſuit, ſed omnes negant, ut patet ex D. Tho. 1. par. quæ. 21. ar. 1. & lib. 1. cont. Gent. cap. 93. & 1. 2. q. 114. ar. 1. quibus locis Ferrarienſis, & Cajet. & alii etiam moderni expoſitores idem ſentiunt. Idem tenet Capr. in 1. diſt. 45. qu. 1. ar. 1. concl. 14. Palud. in 4. diſt. 46. q. unica, ar. 1. concl. 3. ibid. Dur. qu. 1. Richar. art. 1. qu. 1. Soto lib. 3. de nat. & grat. cap. 7. & lib. 3. de juſt. qu. 5. ar. ult. ad 1. & alii. Secundo idem probatur ratione, quam latius quam alii attingit Durand. ſupra, & in 2. d. 27. q. 2. & diſt. 42. qu. 2. Quia juſtitia commutativa verſatur inter datum, & acceptum, & in eis ſervat æqualitatem debitam: ſed in Deo nihil ex his tribus poteſt reperiri: ergo neque propria juſtitia commutativa. Major conſtat tum ex ipſa voce commutativæ juſtitiæ: nam commutativa acceptum,

ceptum, & datum requirit: tum ex Ariſt. 5. Ethic. cap. 2. 4. & 5. D. Tho. 2. 2. q. 61. ar. 3. qui aſſerunt materiam hujus juſtitiæ eſſe commutationem, & in ea conſtituere æqualitatem: tum etiam quia hæc juſtitia verſatur inter duas rationes capaces, ita ut unus reddat, & alius accipiat, vel e converſo: nam, ſi nihil unius intereſt, quod alter facit, quæ ratio juſtitiæ in alio reperiri poteſt? Minor autem probatur a Durando, & aliis, imo etiam a D. Tho. 1. 2. q. 114. ar. 1. ad 2. tum ex illo Pauli ad Rom. 11. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei;* tum ex illo Job 22. *Quid prodeſt Deo, ſi juſtus fueris? aut quid ei confert, ſi fuerit immaculata vita tua?* & cap. 35. *Si juſte egeris, quid donabis ei? aut quid de manu tua accipiet?* & ex illo Lucæ 17. *Cum feceritis omnia, quæ præcepta ſunt vobis, dicite: Servi inutiles ſumus.* Nihil ergo a nobis accipit Deus: ergo nihil nobiſcum commutat ea juſtitia. Item nihil nos in utilitatem ejus facere poſſumus: ergo nullam æqualitatem tenetur ipſe nobiſcum facere ex vi commutationis. Denique argumentatur Durandus: Nunquam nos poſſumus reddere Deo æquale pro beneficiis acceptis: ſemper ergo ipſe ſuperabundanter nobis donavit. Quod ergo debitum juſtitiæ poteſt in eo eſſe, ut aliquid nobis det ad conſtituendam æqualitatem commutationis?

4 Et augetur difficultas hæc ex alia ratione vulgari, quam etiam attingunt Durand. & alii; quia pater ad filium, & dominus ad ſervum obligari non poteſt ex vera, ac propria juſtitia commutativa, juxta doctrinam Ariſtot. 8. Ethic. cap. ult. & 9. Ethic. cap. 6. ubi rationem reddit: quia filius, præſertim quando non eſt ſeparatus a patre, ſeu emancipatus, tanquam pars ipſius patris eſſe cenſetur: quare, ſicut ad ſeipſum non habet juſtitiam, ita neque ad proprium filium. Eſtque proportionalis ratio de ſervo: nam quidquid ſervus habet aut eſt, totum domini eſt: & quidquid acquirit, domino acquirit: unde repugnat ut ſervus per operationem ſuam acquirat jus juſtitiæ commutativæ contra dominum: quia tale jus magis eſſet domini, quam ejus: & hoc dominium tollit obligationem juſtitiæ: quia nemo obligatur ex juſtitia ad ſeipſum, vel in eadem materia, cujus dominium habet. Hæc autem tota ratio majori ratione procedit in Deo reſpectu cujuſcunque creaturæ: quia multo magis, quidquid creatura eſt, Dei eſt, & ſi aliquod jus creatura acquirit, magis eſt ſub dominio Dei, quam creaturæ: ergo fieri non poteſt, ut Deus ex propria juſtitia commutativa aliquid retribuat creaturæ.

5 Tertio principaliter probatur altera pars ſuperius ſubſumpta de juſtitia diſtributiva: quod enim in Deo non reperiatur, multi ex Theologis citatis ſentiunt, præſertim Alenſis, Bonaventura, Scotus, Durandus, Paludanus, Supplementum Gabrielis eiſdem locis. Ratione etiam probatur ex natura juſtitiæ diſtributivæ, quam tradit Ariſt. 5. Ethic. c. 3. & amplectitur Div. Thom. 2. 2. quæſt. 61. art. 2. & auctores ſuperius citati: Nimirum juſtitiæ diſtributivæ munus eſſe diſtribuere bona alia, vel præmia inter multos juxta proportionalitatem eorum inter ſe, & eorum præmiorum, quæ recipiunt, & non ſecundum æqualitatem & proportionem rei ad rem: ſed Deus, cum retribuit bona pro meritis, non reſpicit hanc proportionem proportionum, ſed æqualitatem rei ad rem: ergo Deus in hoc opere non ſervat juſtitiam diſtributivam, & conſequenter neque in ullo alio: eſt enim eadem ratio de cæteris: imo ſi in aliquo eſſe poteſt aliqua apparens ratio juſtitiæ, maxime in hoc, ut omnes fatentur. Major ſatis videtur probata auctoritate Ariſtotelis, & communi Philoſophorum conſenſu: & quia alias nulla poteſt excogitari ſufficiens diſtinctio inter juſtitiam diſtributivam, & commutativam. Minor vero probatur ex modo loquendi Scripturæ, ad Roman. 2. *Qui reddit unicuique ſecundum opera ſua.* Et ex forma divini judicii in quo unuſquiſque recipit, prout geſſit & ex divinis promiſſionibus: non enim promittit Deus unicuique dare ſecundum proportionem ad alios, vel ſecundum merita ſua: ergo retributio illa fit ſecundum proportionem rei ad rem; id eſt meriti ad præmium: & non ſecundum proportionem ad alios; ſed ſi hæc reſultet, eſt quaſi per accidens ad talem diſtributionem: ergo ibi non intervenit vera juſtitia diſtributiva, quæ per ſe reſpicit talem proportionem.

6 Et confirmatur primo a ſimili: quia in infligendis pœnis pro peccatis Deus ex ſententia omnium non exercet veram juſtitiam diſtributivam, ſed potius imitatur commutativam, juxta illud Apocal. 18. *Quantum glorificavit ſe, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum:* & tamen ex illa proportione etiam ſequitur, ut quantum unus damnatus excedit alium in culpis, tantum excedat alium in tormentis: quia tamen punitio illa per ſe non reſpicit illam proportionem, ideo non ſpectat ad juſtitiam diſtributivam: idem ergo erit in diſtributione præmiorum. Tandem iterum confirmatur ex Paludano, quia juſtitia diſtributiva ſupponit commutativam, & in illa fundatur: & ideo prælatus v.g. tenetur beneficia juxta merita ſingulorum diſtribuere; quia ex vi ſui officii, & muneris ad id tenetur ex juſtitia commutativa: cum ergo oſtenſum ſit juſtitiam non habere locum in Deo, fit, ut nec diſtributiva habere poſſit, in contrarium vero eſt Paulus ad Heb. 6. abſolute dicens fore injuſtum Deum, ſi negaret præmium debitum meritis etiam vivificatis: & 2. ad Tim. 4. dicens ſibi eſſe repoſitam coronam juſtitiæ a judice juſto reddendam.

Proponitur generatim contraria ſententia.

7 Contraria ergo ſententia & vera, & apud me certa eſt: quia majus pondus habent apud me tot Scripturæ locutiones, quas ſancti imitantur, & graviores etiam Scholaſtici, quam rationes quædam philoſophicæ humanæ. Quæ uno verbo ſolvi poſſent, dicendo; virtutes divinas non in omnibus eſſe commenſurandas humanis, neque in iis, quæ ad perfectionem ſimpliciter pertinent, Deo eſſe proprie ac formaliter negandas: juſtitiam autem ſecundum ſe, ac præciſe ſumptam, & abſtrahendo ab imperfectionibus humanis, dicere perfectionem ſimpliciter ſine intrinſeca imperfectione. Nam illæ omnes imperfectiones, quæ in juſtitia humana conſiderantur, ſunt materiales, & quaſi accidentales ad abſtractiſſimam & communem rationem juſtitiæ: quæ omnia ſatis conſtare poterant ex iis, quæ alio loco diximus. Ut tamen omnibus clare ſatisfaciamus, dicam prius de ratione juſtitiæ ſecundum ſe, & abſtracte ſumpta: eamque in Deo reperiri, & ab illa meritorum retributionem procedere oſtendam; & inde ad ſingulas ſpecies juſtitiæ deveniam, & veras rationes formales, quæ per ſe illis conveniunt declarabo; & ex eis qualis ſit divina juſtitia deducam, tandem ſatisfaciam objectionibus factis.

Juſtitiam ut talis eſt perfectionem ſine imperfectione dicere.

8 Circa primam ergo partem aſſero in primis juſtitiam per ſe, ac præciſe ſumptam dicere perfectionem ſimpliciter, nullamque in ſuo formali conceptu imperfectionem includere. Probatur primum ex generali ratione virtutis, quæ non paſſiones moderatur, ſed operationes rectas facit: hujuſmodi enim virtus dicit perfectionem, eo quod virtus eſt, & non dicit imperfectionem ex proprio conceptu, eo quod agere, vel operari, ut ſic, imperfectionem non dicit, ſed ex perfectione procedit. Diſcurſus eſt ſumptus ex D. Thom. cont. Gent. c. 93. quo ipſe concludit omnes virtutes, quæ hujuſmodi ſunt; ſecundum propriam ſpeciem nullam includere imperfectionem, propter quam a divina perfectione excludantur: quia ſunt imperfectiones intellectus, & voluntatis, quatenus ſunt principia operationum abſque paſſione: quod totum perfectionem dicit, & formaliter ac præciſe ſumptum nullam includit imperfectionem: nam excludimus rationem habitus, vel qualitatis: & omnem materialem & imperfectum modum operandi: nihil enim horum virtus operativa, ut ſic requirit. Prima aſſertio

9 Se-

Secunda ratio

9 Secundo declaratur ex ſpeciali ratione juſtitiæ, quam tradit Ulp. in l. 10. ff. de juſt. & ju. & amplexus eſt ac declaravit Div. Thom. 2.2. qu. 61. ar. 1. *Juſtitia eſt conſtans & perpetua jus ſuum unicuique tribuens.* In nulla enim ex his particulis ulla imperfectio includitur: nam voluntas perpetua & conſtans ſi ſit de bono, magna perfectio eſt: tribuere etiam aliquid alteri ex vi hujus conceptus imperfectio non eſt: & quamvis hoc ipſum, quod eſt tribuere, perfectionem non ponat in tribuente, ſupponit tamen illam, & ipſa voluntas dandi, per ſe loquendo, magna perfectio eſt: adeo ut ea ſententia Chriſti dixerit Paulus Actuum vigeſimo. Beatius eſſe dare, quam accipere. Denique, quod is cui aliquid datur, habeat jus aliquod ad illud recipiendum, non redundat in imperfectionem dantis id, ad quod alius habet jus, nec minuit in ipſa juſtitia rationem virtutis: imo hoc nomine cenſetur ipſa excellere inter virtutes morales.

Objectio

10 Dicetur fortaſſe, quanquam ſuppoſito jure alterius magna perfectio ſit illud tribuere, & exæquare: hoc tamen ipſum ſupponere imperfectionem aliquam in tribuente: quia, ut ipſe tribuendo, opus juſtitiæ faciat, non ſatis eſt quod alter habeat jus, ſed oportet quod illud habeat reſpectu dantis; alioqui non erit opus juſtitiæ, ſed liberalitatis: ut, ſi Petrus tribuat Joanni decem, quæ Franciſcus illi debebat, tribuit quidem illi id, ad quod jus habebat, & nihilominus non facit opus juſtitiæ, ſed liberalitatis; quia jus Joannis non erat reſpectu ipſius Petri, ſed reſpectu alterius; jam vero quoties aliquis habet jus reſpectu alterius, duplex imperfectio videtur ſequi, ſeu ſupponi in tribuente jus illud ex juſtitia. Una eſt obligatio & debitum tribuendi illud jus, alia eſt diminutio aliqua in perfecto dominio ejus rei, quam tribuere tenetur: nam ſi eſſet perfectus dominus, jus alterius non obligaret ipſum ad talem rem tribuendam.

Reſpondetur

11 Verumtamen, quamvis in creaturis hæc vera videantur, ſi tamen ratio juris & debiti ac dominii abſtractius concipiantur, intelligi poſſunt abſque ulla imperfectione. Quod breviter in ſingulis declaro, quia in primis habere jus ad aliquid, & reſpectu alicujus, quando contrahi poteſt ſine voluntate, & actione ipſius, ad quem tale jus refertur, prout contingit in creaturis, imperfectionis eſt: ſi tamen illud met jus, & omnis res, in qua illud fundatur, ſit ex voluntate & actione ejus, qui illud jus ſoluturus eſt, tollitur in hac parte talis imperfectio: habere autem jus ad aliquid ex vi hujus præciſi conceptus, non excludit, quin jus illud haberi poſſit ab ipſomet derivatum, qui illud ipſum jus ſoluturus eſt, & exequuturus: ergo ex hac parte in illo conceptu nulla includitur imperfectio.

12 Præterea quod aliquis, quando alteri jus tribuit ſe privet dominio rei, quam tribuit in creaturis quidem invenitur: provenit autem ex imperfectione, & limitatione dominii: per ſe autem ex vi illius conceptus id non eſt neceſſarium. Nam ſi quis tribuendo alteri jus ſuum, maneat perfectus dominus ejus rei, quam tribuit, ceſſat ex hac parte omnis imperfectio: hoc autem non repugnat ex vi illius conceptus: ergo etiam ex hac parte in illo conceptu nulla includitur imperfectio. Eſt autem aliquale exemplum ad hoc declarandum in Republica, & membris ejus: ſingulæ enim perſonæ, quæ ſunt membra Reipubl. habent ſua propria bona, quorum habent particulare, & inferius quoddam dominium quod non excludit quominus Reſpub. in eiſdem retineat dominium ſuperius, & altum, ratione cujus poteſt illi interdum uti quando ad commune bonum Reipublicæ neceſſarium fuerit. Unde fit, ut quando e converſo ipſa Reſpublica, ſeu Princeps ejus communia bona inter ſua membra diſtribuunt, ſecundum diſtributivam juſtitiam, ex hac parte nulla imperfectio admiſceatur: quia tribuendo illa ſuis membris, non ſe privat illo ſuperiori dominio, quod in illa habebat. Dico autem *ex hac parte*, quia, ſi conſideretur Reſpublica, quatenus per modum particularis dominii ſpeciale dominium earum habebat, ſic ad imperfectionem & limitationem pertinet, ut illo privetur, & alteri tribuat; quia talia particularia dominia inter ſe repugnant; univerſale autem cum particulari non repugnat. Sic igitur quoties juris retributio poteſt alteri fieri ex vi dominii ſupremi & univerſalis, quo non privatur tribuens alteri jus ſuum, & ſpeciale dominium tribuendo, nulla imperfectio in illo officio juſtitiæ involvitur neque ſupponitur.

Declaratur exemplo

Ratio debiti ex ſe nullam includit imperfectionem

13 Denique, quamquam ratio debiti, quæ ex lege & directione ſuperioris procedit, imperfectionem ſupponat creaturarum propriam: ratio tamen debiti, ut ſic abſtractior eſt; poteſt enim oriri ſine lege ex intrinſeca natura, & rectitudine voluntatis, ut in Relectione ſuperioris anni iſtius declaravi: debitum autem quod videtur includi in opere juſtitiæ tribuentis jus ſuum unicuique, non limitatur ad debitum ex lege, vel præcepto proveniens: cur enim ratio juſtitiæ ad hoc coarctabitur? cum juſtum abſolute ſumptum abſtractius ſit, quam juſtum legale, ut ſic dicam: in ratione igitur juſtitiæ, recte intellecta, & formaliter ac præciſe ſumpta, nulla imperfectio includitur. Quæ eſt expreſſa ſententia D. Tho. in citato loco, & aliis inferius citandis.

Juſtitiam ſecundum ſuam formalem rationem vere ac proprie in Deo reperiri.

Secunda aſſertio

14 EX his argo ad Deum aſcendendo aſſero ſecundo, juſtitiam proprie ac formaliter ſumptam eſſe unum ex divinis attributis, quod propriiſſime & non per metaphoram tantum, imo principaliter in Deo exiſtit tanquam in primo analogato. Hec eſt expreſſa ſententia D. Tho. lib. 1. contr. Gent. cap. 93. rat. 5. ubi de juſtitia præciſe & abſolute loquitur, non deſcendendo ad ſpecies, prout nos etiam nunc loquimur. Et in principio illius capitis aſſumit probandam in Deo eſſe veritatem, liberalitatem, & magnificentiam, juſtitiam, prudentiam, & artem; ex quibus alia quinque formaliter & præciſe concepta in Deo propriiſſime inveniuntur, ut ibidem oſtendit, & in ſequentibus attingemus: ergo idem intelligit de juſtitia. Item intendit ibi conſtituere diſcrimen inter has virtutes, & alias, quæ circa paſſiones verſantur, quod priores reperiantur in Deo, non vero poſteriores: conſtat autem temperantiam, & fortitudinem per metaphoram Deo attribui; ergo ſentit juſtitia non hoc tantum modo, ſed proprie de Deo dici. Idem colligitur clare ex 1. part. quæſt. 21. art. 1. Sed quia in illo loco, & aliis deſcendit ad particulares juſtitias, ea melius in ſequentibus expendemus. Præterea hanc veritatem teſtimoniis Scripturæ, & rationibus in eis fundatis latius probavi in Relectione ſuperius citata.

Deducitur ex præcedenti concluſione

15 Ac tandem ita ex præcedente concluſione deducitur: nam omnis perfectio ſimpliciter ſimplex formalis ac proprie in Deo invenitur, ut eſt certum axioma Theologorum omnium: ſed juſtitia ut ſic, dicit perfectionem ſimpliciter: ergo eſt in Deo vero proprie, ac formaliter. Minor probatur, quia omnis proprietas abſoluta, quæ dicit perfectionem ſine imperfectione, eſt perfectio ſimpliciter: hujuſmodi autem eſt juſtitia, ut oſtenſum eſt. Item perfectio ſimpliciter juxta vulgarem definitionem eſt perfectio, quæ melior eſt in quolibet individuo entis, ut ſic ipſa, quam non ipſa, id eſt, quam oppoſitum ejus: hujuſmodi autem eſt juſtitia, ut patet ex declaratione ſuperius data, quia juſtitia & dicit perfectionem, & ex vi ſua nullam perfectionem excludit ab individuo entis ut ſic: quia in ſua formalitate nullam imperfectionem involvit, neque ad exercendum ſuum munus aliquam imperfectionem requirit.

Creatura a Deo recepit jus quod habet

16 Quod clariſſime patebit applicando ad Deum illa tria ultima, quæ in præcedenti puncto declaravimus ad excludendam imperfectionem a ratione juſtitiæ, nam ſi aliquod jus habere poteſt creatura ad rem aliquam ab ipſo Deo recipiendam, totum illud neceſſario habet ab ipſomet Deo, fundatum videlicet in re aliqua ab ipſo recepta. Quod ſi aliquando fundatur in operatione ab ipſa creatura facta, hoc non eſt ſine

inter-

interventu actionis & inſtinctu ipſiuſmet Dei: quia autem ipſamet creatura cooperatura ſit etiam ut domina ſui actus, ut eſt in jure meritorum, de quibus maxime agimus, hoc nullam imperfectionem ponit, aut indicat in retribuente, ſed ejus liberalitatem & providentiam maxime commendat. Rurſus Deus tribuendo creaturæ hoc jus, nullo dominio privatur, nec perfectione ejus: quia dominium ejus univerſaliſſimum eſt, & altioris rationis; quod non excludit proprium dominium creaturæ: ſicut univerſalitas cauſalitatis divinæ non excludit cauſalitatem creaturarum. Imo multa ſunt bona creata, quorum Deus non aliter efficitur dominus, quam donando illa creaturis, quia niſi illa donaret, ea non faceret: & ſi ea non faceret, eorum dominus non eſſet: quod maxime patet in beatitudine creaturæ, quæ eſt potiſſima retributio hujus juſtitiæ: non enim eſſet Deus dominus gloriæ, & beatitudinis creaturarum, niſi eaſdem beatet. Et per hoc maxime efficitur dominus gloriæ: quia ſic maxime cognoſcitur, & laudatur a creatura & eas maxime perfectas, & beatas poſſidet: ergo tantum abeſt, ut retribuere creaturæ jus ſuum per hujuſmodi opus ſit contra perfectionem divini dominii, ut potius ſit quædam amplitudo, & perfecta extenſio ejus.

Deus non amittit, ſed potius acquirit dominium rerum tribuendo creaturæ jus ad illas

Denique ſi quod in hoc opere intercedit debitum ex parte Dei, in primis ſupponit promiſſionem ejus: & deinde non provenit ex lege, ſed ex naturali rectitudine voluntatis Dei: quæ duo in citata Relectione ſatis declaravi, & exemplo fidelitatis confirmavi: cujus debitum in Deo negari non poteſt. Unde neque alii auctores illud negare auſi ſunt: confitentes Deum debere, quæ nobis promiſit: ſic enim & Scriptura, & ſancti loquuntur: ergo neque ex hoc capite debiti ut ſic, neque ex aliquo alio, quo ad rationem juſtitiæ determinatur, includit juſtitia imperfectionem: eſt ergo unum ex propriis & formalibus attributis Dei.

Debitum ex parte Dei non procedit ex lege, ſed ex naturali rectitudine illius voluntatis

17 Quocirca, quamvis, diſcurrendo per ſpecies humanæ juſtitiæ nulla poſſet in Deo ſalvari ſecundum formalem rationem ejus, nihilominus negandum non eſſet rationem formalem juſtitiæ, ut ſic, formaliter in Deo reperiri: quæ in eo non eſſet talis, qualis humana, ſed altior, & eminentior; complectens quidquid perfectionis eſt in humana, & imperfectiones excludens. Sicut, licet ratio ſubſtantiæ ut contracta ad aliquam rationem ſpecificam ſubſtantiæ creatæ, non reperiatur formaliter in Deo; ratio vero ſubſtantiæ reperitur altiori modo determinata. Vel ſicut ratio ſcientiæ, licet ut determinata ad aliquam ſpeciem humanæ ſcientiæ, non inveniatur proprie & formaliter in Deo, nihilominus tamen ratio ſcientiæ proprie ac eminentiſſime in Deo invenitur, ita ut non ſit Logica qualis noſtra; nec Mathematica qualis noſtra; & ſic de aliis: eminentiſſime autem complectatur quidquid eſt perfectionis in his omnibus, ſecluſis imperfectionibus noſtris: ita ergo de divina juſtitia ſentiendum eſt.

18 Ad hæc omnia quandam reſponſionem inſinuant, concedunt enim juſtitiam non dici de Deo metaphorice, ſed proprie: non tamen ſecundum ſpecificam aliquam rationem virtutis, ſed ſecundum communem. Unde, cum virtus aliqua, ſive intellectus, ſive voluntatis dicitur proprie Deo tribui: diſtinguendum eſſe dicunt illud adverbium, proprie: nam uno modo ſumi poteſt, ut diſtinguitur non ſolum contra metaphorice, ſed etiam contra commune. Et hoc modo ajunt Deo proprie attribui affectum miſericordiæ formaliter ſumptum: quia ſolum dicit affectum ſublevandi miſeriam: & compaſſio, quam in nobis habet adjunctam, eſt per accidens annexa miſericordiæ ſecundum ſe. Alio vero modo poteſt virtus, vel affectio aliqua tribui Deo proprie, id eſt non metaphorice, non tamen ſecundum ſpecificam aliquam rationem, ſed ſecundum generalem. Et hoc modo ajunt tribui Deo proprie libertatem & magnificentiam, quæ non poſſunt Deo attribui, ut ſunt ſpeciales virtutes, ſed ſolum ſecundum communem & generalem quandam rationem: & idem dicunt de ſcientiis: ac denique de juſtitia, quia in Deo eſſe non poteſt, prout eſt ſpecifica virtus: tamen quia, teſte Ariſt. 5. Ethich. cap. 1. & 2. omnis virtus dici poteſt juſtitia generali appellatione, quatenus ſervat æqualitatem quandam: ideo ſecundum hanc rationem communem juſtitia Deo tribuitur proprie, quia Deus propriiſſime dicitur juſtus, & ſequens æquitatem in omnibus: aut etiam ratione minus communi, licet non ſpecifica & propriiſſima, dicetur Deus juſtus; quia eſt fidelis, tantum reddens, quantum promittit, nam fidelitas quædam pars juſtitiæ eſt: vel etiam quia in reddendo præmio pro merito æquitatem ſervat inter ipſa: quæ eſt propria juſtitia ſaltem ſecundum communem rationem.

Reſponſio adverſariorum

19 Hæc reſponſio & doctrina nihil omnino obſtat ſecundæ aſſertioni ſuperius poſitæ: quia hactenus de juſtitia ut ſic, locuti ſumus. Quantum vero valeat ad ea, quæ de ſpecificis rationibus dicemus, poſtea videbimus. Interim tamen non omittam advertere nonnulla falſa in ea contineri: alia non ſatis cohærentia: quia revera illa diſtinctio, quæ ibi proponitur de virtute ſpeciali, & communi confuſe traditur: & ideo diſtinctiori indiget examinatione, & diſcuſſione. **Refutatio**

Quomodo attributa intellectus ac voluntatis divina a nobis concipienda ac diſtinguenda ſunt.

20 ADverto igitur primo, quod, licet virtutes omnes, tam intellectus, quam voluntatis in Deo ſint una ſimpliciſſima perfectio, non ſolum comparando inter ſe omnes virtutes voluntatis, vel inter ſe omnes virtutes intellectus, ſed etiam conferendo virtutes intellectus cum virtutibus voluntatis, & e converſo: nihilominus tamen quia Deum more noſtro ex creaturis concipimus, in eo ſecundum rationem diſtinguimus non ſolum intellectum, & voluntatem, & virtutes unius a virtutibus alterius, ſed etiam in utraque ex his facultatibus diſtinguimus ratione plures virtutes proprie ac formaliter in Deo inventas, quas inter alia numeramus in divinis attributis: ut in intellectu numeramus prudentiam, ſapientiam, artem, &c. in voluntate miſericordiam, veritatem, charitatem, &c. Unde quando inquirimus an in Deo ſit formaliter & proprie aliqua moralis virtus; ſenſus eſt, an in Deo ſit aliquod attributum proprium ab aliis ratione diſtinctum, ratione cujus ei conveniat aliqua operatio recta, ut proprie non conveniat ratione alterius attributi ad voluntatem pertinentis. Et quando tale attributum in Deo inveniri non poteſt propter imperfectionem, quam virtus aliqua in nobis inventa, per ſe, & ex formali objecto ſuo habet, tunc dicimus virtutem illam ſolum metaphorice poſſe tribui Deo: & hujuſmodi eſt temperantia, vel fortitudo. Quando vero aliqua virtus elevata ad Deum in ipſo manet ſecundum attributum proprium ab aliis ratione diſtinctum, tunc dicitur eſſe proprie ac formaliter in Deo.

21 Sed eſt ulterius advertendum, quod ſicut hæ virtutes, ſeu attributa Dei concipiuntur a nobis ut diſtincta ſecundum rationem, ita in eis concipitur a nobis aliquid ut proprium & quaſi ſpecificum unicuique: quia alias non poſſemus ea diſtinguere, quia non concipimus ea ut materialiter, ſeu numero diverſa, ſed ratione formali. Præter hoc vero adhuc concipimus in illis aliquid commune in quo conveniunt: quodque de eis omnibus prædicari poteſt: vel etiam aliquid quaſi collectivum, quod ex eis omnibus conſurgit. Priori modo ratio virtutis moralis, ſeu appetitivæ commune quid eſt omnibus attributis voluntatis divinæ, ſumendo rationem virtutis ſine imperfectione qualitatis, vel habitus, ſed ſolum ut dicit affectum rectum: & ſic ratio virtutis non eſt ſpeciale attributum Dei, ſed quid commune incluſum in aliis. Poſteriori modo, in voluntate divina, eſſe omnino rectam, & moraliter bonam, non eſt ſpeciale attributum, ſed quaſi collectivum quoddam conſurgens ex congregatione (ut ſic dicam) ſeu concentu omnium attributorum, & virtutum voluntatis Dei. Et hoc modo bonitas moralis Dei non eſt ſpeciale attributum ab aliis diſtinctum, ſed eſt collectio omnium

attributorum, ſeu virtutum, quæ in divina voluntate eſſe intelliguntur. Quæ omnia per ſe clara ſunt, ut nulla aliis indigeant probatione, ſed ſola intelligentia, & animadverſione.

22 Ex his ergo facile erit inveſtigare ſenſum doctrinæ propoſitæ, & in ſingulis exemplis veritatem inquirere. Et incipiendo a juſtitia, in qua nunc proprius verſamur: inquiro, in quo ſenſu dicatur juſtitia eſſe proprie in Deo, id eſt, non metaphorice, ſecundum communem tamen rationem, & non ſpecificam? Aut enim eſt ſenſus: in Deo juſtitiam non eſſe ſpeciale aliquod attributum voluntatis, ſed eſſe tantum aliquod prædicatum commune omnibus attributis voluntatis: vel eſt ſenſus, eſſe quidem particulare attributum, illud tamen non habere ſpecificam rationem aliquam, ſed tantum communem. Prior ſenſus inſinuatur maxime ab his auctoribus in exemplo illo, quod ex Ariſtotele afferunt de virtute univerſaliter dicta, quæ virtutes continet omnes. Et eſt quidem verum, juſtitiam in hac ſignificatione proprie de Deo dici: eſt tamen omnino falſum hoc tantummodo de ipſo dici, & non eſſe in divina voluntate aliquam ſpecialem virtutem, ſeu attributum, quod proprie juſtitia nominetur. Quod patet ex omnibus locis Scripturæ: in quibus juſtitia Dei tanquam ſpeciale aliquid diſtinctum a liberalitate, & miſericordia nominatur, ut in alia Relectione latius allegavi, & expendi. Ratio etiam, quam ex dictis colligimus, hoc demonſtrat: nam voluntas reddendi alicui jus ſuum eſt proprius & perfectus affectus, qui locum habet in Deo: formaliter non dicit collectionem omnium virtutum moralium, ut per ſe notum eſt: neque etiam formaliter dicit affectum miſericordiæ, aut liberalitatis, ut ex obiectis ipſis facile conſtat. Neceſſe eſt ergo admittere in Deo aliquod attributum peculiare, quod propria juſtitia ſit.

Occurritur alteri obiectioni

23 Quod tandem attendiſſe videntur dicti auctores; & ideo addidiſſe aliud exemplum fidelitatis quæ eſt ſpeciale attributum voluntatis Dei: quo exemplo ſignificare videntur juſtitiam eſſe ſpeciale attributum, ſed non aliud a fidelitate, quæ nomen juſtitiæ habet propter communem rationem debiti ad alterum, non vero propter aliam magis ſpecialem. Sed licet admittamus, & verum ſit, fidelitatem dici poſſe juſtitiam quandam quatenus eſt potentialis pars illius virtutis: falſum tamen eſt omnes operationes, quæ Deo ſpecialiter conveniunt ratione ſuæ juſtitiæ propriæ & particularis, poſſe in ſolam fidelitatem reduci: quod in dicta etiam Relectione late probavi. Et ratio quædam mihi ſemper viſa eſt efficax, ſumpta ex quodam principio certo in Theologia: quia quædam Deus nobis donat gratis: alia non gratis: quod fundatur in Paulo dicente. *Si gratia ex operibus, ergo gratia jam non eſt gratia*: unde gloria, quæ ex meritis datur, licet propter radicem, quam habet in gratia, interdum etiam gratia appelletur, in ſe tamen non eſt gratia, id eſt, gratuitum donum. Ex his ergo concluditur ratio: nam opus, ſeu donum collatum a Deo ex fidelitate ſola, ſeu ſimplici promiſſione nihilominus eſt vera gratia, ſeu donatio gratis facta, ut eſt certiſſimum de remiſſione peccati, & prima gratia ſanctificante, quam Deus gratis donat, quamvis eam promiſerit agentibus pœnitentiam. Beneficium etiam incarnationis Deus gratis mundo fecit; quamvis id promiſerit ante tempora ſæcularia, ut ait Paulus. Sed præter hæc dona ſunt alia, quæ ita Deus confert hominibus propter opera eorum, ut jam non gratis conferat, ſed reddens unicuique jus ſuum: quod maxime ſervat in reddendis præmiis propriorum meritorum: ergo in hoc genere operum Dei intervenit aliud genus juſtitiæ longe diverſum a fidelitate. Quis enim non videat redditionem (ut ita dicam) talis juris, ſeu debiti, quæ formaliter excludit rationem gratuitæ donationis, eſſe moralem actionem, longe diverſam ab omni gratuita donatione, habereque in ordine ad rectam rationem conformitatem, ſeu neceſſitatem longe diverſam? pertinet ergo hoc genus operis, id eſt, retributio meritorum, in qua nunc verſamur, ad propriam quandam juſtitiam Dei, quæ eſt ſpeciale attributum Dei, a fidelitate etiam diſtinctum.

Ad Rom. 11. Donum collatum ex ſola fidelitate poteſt eſſe gratuitum & non ex juſtitia

2.Tim.1.

Quod ad hominem confirmatur, nam iidem auctores, qui impugnant divinam juſtitiam, fatentur Deum proprie, & non per metaphoram eſſe juſtum: quia æqualitatem ſervat inter dignitatem meritorum, & præmia: hæc enim ratio operandi, quæ honeſtiſſima eſt, ſpecialis eſt, & diſtincta a ratione operandi miſericordiæ, liberalitatis, &c. Unde neque communem rationem conſtituit; neque ad aliquam aliam ſpecialem pertinet: neque etiam ad fidelitatem; quia etiam ſecluſa promiſſione poſſet Deus æquitatem ſervare ob honeſtatem talis operis. Imo in ſatisfactione pro peccato dicunt illi auctores Deum ex neceſſitate acceptare condignam ſatisfactionem, ſecluſa omni promiſſione: illa autem neceſſitas, ſi eſt, nihil aliud eſſe poteſt, quam quædam rectitudo voluntatis divinæ in tali opere præſtando, quæ non eſt fidelitas, cum non ſupponat promiſſionem: neque etiam eſt miſericordia, aut alia quævis ſimilis gratuita donatio, ut per ſe conſtat: quia in his nulla eſt neceſſitas: eſt ergo aliqua juſtitia propria, & particularis Dei a fidelitate & aliis attributis diſtincta.

Refellitur alius ſenſus reſponſionis

24 Atque ex his ſtatim apparet per ſe improbabilis alius ſenſus ultimo poſitus: nimirum quod propria juſtitia ſit attributum Dei ab aliis ratione diſtinctum & nihilominus habeat communem rationem juſtitiæ, non vero aliquam ſpecialem. Videntur enim hæc duo manifeſtam involvere repugnantiam: quia divina attributa, quatenus concipiuntur ratione diſtincta neceſſario concipi debent ut habentia proprias & quaſi ſpecificas rationes formales, ſecundum quas ratione diſtinguantur. Et in his attributis, quæ intelliguntur eſſe in voluntate divina per modum quarundam virtutum moralium, neceſſe eſt ut ſingula habeant propria obiecta formalia, ſecundum quæ proprias & ſpecificas operationes exerceant; quia nunquam operatio fit abſtracte & in communi, ſed in ſpecie, & in particulari: neque etiam poſſunt aliter tales virtutes diſtingui in ordine ad operationem: ergo non poteſt intelligi in Deo propria juſtitia, quæ ut oſtenſum eſt, ſit attributum diſtinctum a fidelitate, & aliis, quin ſecundum proprium conceptum habeat aliquam ſpecificam rationem juſtitiæ.

Alius ſenſus illius reſponſionis explicatur. Nota.

25 Et eſt quidem hoc evidens loquendo de illa juſtitia, quatenus jam concipitur eſſe propria juſtitia, vel proprium attributum Dei: nihilominus tamen aliter interpretando illum ſenſum, poteſt nonnullam probabilitatem & controverſiam habere, quæ nunc nobis tractanda ſupereſt. Eſt enim advertendum perfectiones ſimpliciter, quas ex creaturis ad Deum ita transferimus, ut in eo formaliter & proprie eſſe intelligantur, quatenus in Deo ſunt, omnes eſſe ſpecificas, & determinatas ad excellentiſſimum gradum illius perfectionis, ut diſcurſus factus probat, & inductione ſatis conſtare poteſt. At vero ut tales perfectiones ſunt in creaturis: quædam intelliguntur tantum eſſe ſecundum genericas rationes, ut eſt ratio ſubſtantiæ, ratio ſpiritus, intellectus, & ſimiles; aliæ vero dicuntur eſſe in Deo etiam ſecundum ſpecificas rationes, quas habent in creaturis, nimirum quoad formalia obiecta, ut eſt ratio miſericordiæ (verbi gratia) vel amoris: differre autem, quia in Deo ſunt eminentiori, & ſimpliciori modo. Ad hunc ergo ſenſum dici poteſt, rationem juſtitiæ proprie & formaliter transferri in Deum, ſeu illi tribui ſecundum genericam tantum rationem juſtitiæ in creaturis inventam: quamvis in Deo habeat ſuam propriam rationem ſpecificam longe altioris rationis, nullamque convenientiam habentem cum ſpecialibus juſtitiis in hominibus inventis: Hic autem ſenſus, ſive verus ſit, ſive falſus, non eſt contra ea, quæ hactenus diximus: quia ex definitione juſtitiæ, quam adduximus, & ex toto diſcurſu in illa fundato, nihil aliud probatur, quam rationem formalem juſtitiæ, ut ſic, in Deo formaliter reperiri: addo vero intelligendum eſſe de generica ratione juſtitiæ, non tantum ut diſtinguitur a fortitudine & temperantia, & communis eſt omnibus virtutibus, quæ aliquo modo ad alterum ordinantur, & dicuntur partes potentiales juſtitiæ: ſed etiam ſecundum genericam rationem juſtitiæ proprie di-

ctæ, & condiſtinctæ ab his partibus potentialibus: Nam oſtenſum eſt in Deo eſſe peculiare attributum juſtitiæ a fidelitate diſtinctum: ergo ratio juſtitiæ quæ ſecundum illud attributum Deo convenit, non eſt ita communis, ut comprehendat fidelitatem: & conſequenter neque alias partes potentiales juſtitiæ, quæ minus proprie rationem juſtitiæ participant. Addo inſuper ex diſcurſu facto, & ex conceſſis ab aliis colligi, hanc etiam juſtitiam divinam habere convenientiam aliquam cum juſtitia (verbi gratia) commutativa humana in aliquo, quod ei convenit ſecundum ſpecificam ejus differentiam, nimirum in hoc, quod in reddendo alteri jure ſuo reſpicit, & ſervat æqualitatem, ſeu proportionem rei ad rem. Nam ſicut juſtitia commutativa hominis reddit mercenario ſtipendium ſuum pro ratione laboris, ita & Deus reddit proportionatum præmium pro dignitate meritorum, quæ re vera non eſt metaphorica tranſlatio, ſed formalis convenientia & ſimilitudo. An vero ſit ſatis ut juſtitia commutativa dicatur in Deo formaliter, ac proprie reperiri, ſtatim videbimus: nunc ſufficiat oſtendiſſe propriam rationem juſtitiæ prædictis modis in Deo inveniri.

De divina libertate.

26 ANtequam vero ad ſpecies juſtitiæ deſcendamus, de aliis exemplis, quibus prædicti auctores utebantur ad declarationem doctrinæ ſuæ, nonnulla breviter annotare neceſſe, ne quiſpiam fortaſſe decipiatur. Primo igitur de libertate propter leve fundamentum contra D. Tho. ſententiam communiter receptam, negant in Deo eſſe proprium & formale attributum liberalitatis: ſcilicet, quia liberalitas verſatur circa pecuniæ largitionem, vel cujuſvis rei, cujus æſtimatio nummo menſuratur, teſte Ariſtot. 4. Ethic. c. 1. & D. Tho. qu. 117. ar. 2. Nam in primis, etſi hoc concedatur non propterea excluditur affectus liberalitatis a Deo: quia ipſe etiam liberaliter largitur pecunias, & quidquid pecunia æſtimabile eſt. Et quamquam non ſe privet dominio illarum rerum, quando illas aliis præbet, in quo ab homine differt; non tamen propterea non retinet altiori modo liberalitatis affectum, & uſum, quia illud non eſt de intrinſeco liberalitatis conceptu, ſed provenit ex limitatione & imperfectione noſtri dominii. Quod patet ex formali munere, quod D. Tho. eadem qu. 117. ar. 1. his verbis liberalitati tribuit, nimirum, *bene uti his bonis externis ea elargiendo*. Quod autem hic uſus ſit cum privatione proprii dominii, nec ne, hoc non pertinet ad formalem rationem libertatis: conſtat autem cum Deus hæc bona largitur, optime & honeſtiſſime illis uti: quid ergo illi deeſt ad liberalitatem, etiam prout in hac materia verſatur?

27 Addo vero: propriam & formalem liberalitatem non limitari ad pecunias ita materialiter intellectas, ut illi auctores ſignificant, & Ariſtotelis verba ſonare videntur: nam, ſi liberaliter donare pecuniam eſt opus virtutis, cur etiam non erit gratis donare quamcunque rem aliam? (ſi quid tandem eſt, quod homines ſibi mutuo donare poſſint, quod non ſit pecunia æſtimabile.) Quod ſi in gratuita donatione alicuius rei ratio virtutis inveniri poteſt, nihil etiam video cur illa liberalitatis honeſtatem non participet. Et quidem Ariſtoteles fortaſſe non intellexit unum hominem poſſe donare alteri, niſi vel pecunias, vel aliquid pecunia æſtimabile, & ideo liberalitatis materiam illam eſſe dixit. Nec tamen credo ignoraſſe, poſſe unum hominem docere alium, vel aliud opus conſilii, aut auxilii præſtare. Nec negaret, opinor has operas, ſi gratuito fiant, poſſe eſſe materiam liberalitatis, cur enim non tam in his dandis, quam in pecuniis liberalitas exercebitur? nam his etiam operibus bene uti circa alios, ſolum ex hoc motivo gratuitæ & honeſtæ donationis, officium eſt alicuius virtutis, quæ non poteſt eſſe alia, niſi liberalitas. Sed diceret, ut credo, Ariſtoteles hæc omnia eſſe pretio æſtimabilia: quia unus homo nec præbet alteri ſcientiam ſuam, nec proprie ac per ſe donat illi ſcientiam, quam acquirit, ſed externo aliquo miniſterio

Liberalitatis materiam nō eſſe tantū pecunias, probatur. Quid de hoc ſenſerit Ariſt.

illum juvat, ut ipſe addiſcat: quod miniſterium per ſe pretio æſtimabile eſt: & hoc ipſum cenſeret quivis naturalis Philoſophus, ſeu homo politicus de quacunque bonorum communicatione, quæ inter homines eſſe poſſit, ideoque totam materiam liberalitatis illis limitibus comprehendi. Cum quo quadrat optime quod Div. Thom. dict. quæſtion. 117. artic. 2. ad 2. affert ex D. Auguſtin. lib. de diſciplina Chriſti cap. 6. *Totum quidquid homines poſſident in terra, omnia quorum domini ſunt, pecunia vocatur.* Et ideo ibidem inſinuat Auguſtinus pecuniam in hoc ſenſu eſſe materiam miſericordiæ, quam unus homo erga alterum exercere poteſt.

28 At vero nos, qui intelligimus altiorem eſſe poſſe inter homines communicationem bonorum, quam ſit bonorum materialium, & pecunia æſtimabilium, quatenus talia ſunt, intelligere etiam debemus, liberalitatem Chriſtianam infuſam, & ſupernaturalem habere materiam ampliorem, quam ſit pecunia in illo etiam ſenſu intellecta: quia poteſt unus homo gratuito alteri donare res alterius ordinis, & æſtimationis, quam ſint pecuniæ, (verbi gratia) opera ſua ſtudioſa quatenus ſunt ſatisfactoria coram Deo, & quatenus ſunt impetratoria: poteſt etiam unus alteri donare beneficium, vel alteram rem ſpiritualem, quæ ut talis eſt, pecunia æſtimabilis non eſt. Sic etiam Summus Pontifex intelligi poteſt liberalis in concedendis indulgentiis, quantum honeſte poteſt. Denique (ut uno verbo dicam) totum id, quod poteſt eſſe materia miſericordiæ, poteſt etiam eſſe materia liberalitatis: nam hæ duæ virtutes in gratis donando ſimilitudinem habent. Differunt tamen, quod miſericordia reſpicit miſeriam, ſeu neceſſitatem perſonæ cui donatur: liberalitas vero ſolum reſpicit bonum & gratuitum uſum ejus rei, quæ donatur: & ab intentione omnis proprii commodi liberum. Unde obiter intelligitur, quam ſit facilis objectio, quæ hic ab aliis fit: quia ſi liberalitas proprie verſaretur in ſcientia, vel aliis ſpiritualibus bonis communicandis, vel duæ eſſent liberalitates conſtituendæ in nobis, vel certe pecunia non eſſet adæquata materia liberalitatis. Dicendum eſt enim, non eſſe duas, ſed unam, ſicut eſt una miſericordia, ſicut tamen hæc non ſolis ſubvenit neceſſitatibus corporalibus, ſed ſpiritualibus etiam, idque non tantum adhibendo media pecunia æſtimabilia, ſed etiam excedentia hanc æſtimationem, ut ſunt ſpiritualia: ita etiam liberalitas recte & altiori lumine intellecta, in utroiumque bonorum donatione verſatur. Neque Ariſtoteles in hoc fuit contrarius, ſed vel diminutus, quia non intellexit niſi liberalitatem acquiſitam, vel certe explicuit illam materiam per ſea maxime ſenſibiles, ut per proportionem ad illas aliæ liberales donationes intelligerentur: quod maxime de D. Thom. dicendum eſt; nam in illo artic. 2. ad 3. æque dicit pecuniam eſſe materiam liberalitatis, ac juſtitiæ commutativæ, & diſtributivæ: conſtat autem juſtitiam, præſertim diſtributivam in ſpirituali materia maxime verſari, ex eodem D. Tho. 2. 2. q. 63. at. 2.

Liberalitas & miſericordia quomodo conveniãt & inter ſe differant. Alia facilis objectio diluitur

Non minuitur, ſed potius extollitur propria ratio liberalitatis ex amplitudine illius materiæ in Deo.

29 EX his ergo ad Dei liberalitatem gradum faciendo conſtat nihil obſtare veritati & proprietati liberalitatis ejus, quod non ſolum in pecuniis conferendis, ſed etiam in bonis altioris ordinis verſetur, ſed hoc potius excellentiam liberalitatis eius commendare. Sicut etiam miſericordiam Dei materiam habet, ad quã humana, vel creata materia attingere non poteſt: qualis eſt, vel educere creaturam ex miſeria, in qua nihil erat, dando illi eſſe: vel liberare a culpa remittendo illam: & tamen non propterea miſericordia Dei non eſt propriiſſima miſericordia: ergo idem erit in liberalitate, ob rationis paritatem. Eſt autem generalis ratio, quod virtutes per ſeſe non variantur ex diverſitate, vel maiori, vel minori amplitudine materiæ, ſi motivum & ratio operandi eadem ſemper ſervetur: nam ſi cum materia mutatur etiam motivum, tunc

virtus

virtus ſit diſtincta: ſi vero formalis ratio eadem eſt, quod in uno complectatur majorem materiam, quam in alio, indicat quidem in illo eſſe virtutem illam univerſaliorem & excellentiorem, quam in alio: non tamen impedit, quo minus illa formalis ratio, quæ ex motivo ſumitur, utrique inſit: ſicut autem motivum miſericordiæ eſt ſublevare miſeriam, ita motivum liberalitatis eſt, gratis, & ſine ſpe commodi, ſeu retributionis, quando expedit, donare.

30 Et ideo D. Thom. 1. par. quæſt. 21. art. 1. ad 1. concludit liberalitatem proprie tribui Deo circa actiones Deo convenientes. Imo 1. cont. gent. ca. 93. ratione 6. colligit ſolum Deum eſſe proprie & perfecte liberalem. *Quia dare* (inquit) *non propter aliquod commodum ex datione expectatum, ſed propter ipſam bonitatem & convenientiam dationis, eſt actus liberalitatis, teſte Ariſtot. 4. Ethicor. cap. 1. Deus autem ſe communicat, non ut inde aliquid ſibi accreſcat: quod eſt proprium ipſius: & ideo ipſe & maxime, eſt quodammodo ſolus liberalis*. Quod etiam ex Avicenna D. Tho. adducit. In quibus verbis etiam expendo, in illa prima propoſitione, quæ eſt fundamentum totius rationis, non dixiſſe D. Tho., dare pecuniam, aut rem æſtimabilem pecunia; ſed dare abſolute propter ipſam bonitatem & convenientiam dationis. Et revera, ſi datio pecuniarum quatenus per ſe honeſta eſt, & conveniens, eſt in tali materia ſpecialis ratio ad virtutem conſtituendam, nulla cauſa eſt, cur rectitudo & convenientia dationis per ſe ſpectata non ſufficiat in quacunque materia ad ſpecificam & propriam virtutem conſtituendam: quod ſi ſufficit, talis virtus non poteſt eſſe alia, niſi liberalitas. Quæ enim alia erit? aut cur ſola materiarum diverſitas efficiet, ut una ſit liberalitas, & alia non? cum ratio, modus, & (ut ſic dicam) ingenuitas dandi eadem ſit in quacunque materia. Ex quo fieri videtur non ſolum eſſe Deum liberalem, ſed etiam eſſe hanc unam ex primis rationibus omnium divinorum operum. Nam, ut alias declaravi cum eodem D. Tho. 3. par. q. 1. ar. 1. prima ratio cur Deus ſe communicat, eſt bonitas ejus: quia ipſum ſe communicare eſt per ſe conveniens ipſi tanquam fonti bonitatis, nam bonum eſt diffuſivum ſui, & (ut ſic dicam) maxime liberale. Verum eſt tamen eundem D. Thom. 2. 2. quæſt. 117. ar. 6. ad 1. aſſerere quod datio divina magis videtur pertinere ad charitatem, quam ad liberalitatem. Sed in primis, ut ibi Cajetanus advertit, D. Thom. non negat pertinere ad liberalitatem, ſed comparative loquitur, dicens magis ad charitatem pertinere quamvis ad utramque pertineat. Deinde D. Thom. in illa ſolutione non conſideravit donationem Dei, quatenus per ſe convenientem bonitati ejus, ſed quatenus terminatur ad homines quibus Deus aliquid dat ex affectu ad illos: & ut ſic, recte dicit, magis pertinere ad charitatem: non enim repugnat, quia eadem actio, ſeu datio ſub diverſis reſpectibus ad diverſas virtutes pertineat, & quod ſub una habeat rationem principalioris virtutis, quam ſub alia.

Actus quo Deus dat ſua dona creaturis non modo ad charitatem ſimul & ad liberalitatem pertinet.

De magnificentia divina.

31 ATque ex his ſatis conſtat quid ſit de magnificentia dicendum: quod erat aliud exemplum ibi propoſitum. Ut enim nunc non diſputemus de diſtinctione hujus virtutis a liberalitate in hominibus: quæ, ſententia mea, non eſt facilis ad explicandum, loquendo de diſtinctione ſpecifica, ſeu eſſentiali: quanquam D. Tho. 2. 2. qu. 134. ar. 3. eam ſupponere videatur: certe in Deo non videntur hæc eſſe duo attributa diſtincta ſecundum formalem rationem objecti ejus. Nam ſive Deus det, ſive faciat magna, aut parva, formaliter ſecundum convenientiam ad bonitatem ſuam operatur: & ita ſemper reſpicit in ipſa datione eandem rationem convenientiæ, & honeſtatis, quam ſecundum ſe habet. Quod ſi vox magnificentiæ ſumatur ſecundum quendam ſpecialem reſpectum, quo opus comparatur ad facientem tanquam magnum, & ideo arduum ac difficile illi: ſic magnificentia non poteſt Deo tribui, quia ipſi nihil eſt arduum ac difficile ad faciendum, vel largiendum: & per comparationem ad bonitatem, vel potentiam ejus, nihil (ut ſic dicam) magnum eſt: quia tamen hæc quaſi reſpectiva comparatio accidentaria eſt ad formalem rationem magnificentiæ ſecundum ſe, non eſt cur negemus Deo formalem perfectionem magnificentiæ: nam etiam abſolute loquendo, facit *magna qui potens eſt*. Ita ergo eſt in Deo magnificentia, ſicut liberalitas: ſuntque in ipſo formaliter quidem unum & idem attributum ſic vel ſic denominatum in ordine ad majora, vel minora opera. Quod videtur ſenſiſſe Div. Thom. dict. cap. 93. lib. 1. cont. Gent. in cujus principio æque ponit eſſe in Deo artem, prudentiam, juſtitiam, & liberalitatem, magnificentiam, & veritatem: & poſtea diſcurrens per ſingulas de magnificentia nihil dicit: cum dicat de aliis quinque, ſentiens plane ipſam liberalitatem Dei cum ſit maxima, & ſumma, cumque non moderetur paſſionem aliquam, ſed inclinet ad actionem & largitionem conſentaneam divinæ bonitati, eſſe etiam magnificentiam ſummam & perfectiſſimam.

Magnificentia in Deo non diſtinguitur a liberalitate.

32 Sed aiunt: ſtultum eſſe has virtutes politicas Deo tribuere, teſte Ariſt. 10. Eth. c. 8. Sed hoc etiam D. Tho. eiſdem locis non omiſit: idemque in 1. par. dixit Deum habere has virtutes non circa actiones civiles, ſed circa actiones Deo convenientes: & de illis, ut verſantur circa priores actiones, exponit dictum Philoſophi. In 1. autem cont. Gent. latius hoc declarat dicens. *Actiones, circa quas prædictæ virtutes ſunt, ſecundum ſuas rationes ex rebus humanis non dependent: non enim, de agendis judicare, aut aliquid dare, vel diſtribuere ſolius hominis eſt, ſed cujuslibet intellectum habentis: ſecundum autem quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo ſpeciem ſumunt, ſicut curvum in naſo facit ſpeciem ſimi*. Jam vero tacite interpretans verba Ariſt. ſubdit D. Thom., *Virtutes igitur prædictæ ſecundum quod ordinant humanam vitam activam: ad has actiones ordinantur, prout ad res humanas contrahuntur, ab eis ſpeciem ſumentes, ſecundum quem modum Deo convenire non poſſunt*. Rurſus vero altius & melius de Deo ſentiens, quam Ariſtot. fortaſſe ſit aſſequutus, proſequitur dicens: *Secundum vero quod actiones prædictæ in ſua communitate accipiuntur, poſſunt etiam divinis rebus aptari: ſicut enim homo rerum humanarum, ut pecuniæ, vel honoris diſtributor eſt: ita & Deus omnium bonitatum univerſi. Sunt igitur prædictæ virtutes in Deo univerſalioris extenſionis, quam in homine*. Quæ verba ſunt valde notanda, nam in eis D. Tho. de juſtitia ſimul cum aliis virtutibus loquitur: & ideo multum deſerviunt ad ea, quæ dicimus: & recte etiam declarant ea quæ hactenus diximus: & ipſa etiam ex illis clarius intelliguntur.

Objectio. Solutio.

33 Addo vero propter Ariſtot. teſtimonium, ipſum in primis non agere de Deo ſpecialiter, ſed de diis generatim: id eſt, de intelligentiis: de quorum beatitudine æquali modo loquitur dicens: *Deos maxime beatos putamus eſſe, atque felices*. Deinde non agit de illis, ut habent communicationem nobiſcum, ſed ut per ſe, & inter ſe vitam agunt ſeparatam: & ſic generatim negat illis vitam activam, & omnes virtutes, quæ ad illam diriguntur: quarum una & potiſſima eſt miſericordia. Si ergo ex illo loco colligunt adverſarii in Deo non eſſe juſtitiam, vel liberalitatem, cur non etiam colligunt non eſſe miſericordiam? Denique etiam de his virtutibus, ut in Deo, aut intelligentiis eſſe poſſunt, nihil videtur Ariſt. exacte aſſecutus: nam eodem loco ipſe fere hoc confeſſus eſt per illa verba. *Exacte namque dicere propoſito majus*. Et ſane ratio illa, qua Deorum liberalitatem impugnat, valde frivola eſt, niſi intelligatur de materiali datione, ſeu translatione pecuniæ, qualis inter homines eſſe ſolet: ſic enim ait: *At liberales. An cuinam dabunt? Abſurdum eſt inſuper, ſi nummos habeant, aut aliquid tale*. Quis enim prudens de Deo dicat. *Cuinam dabit?* cum non ſolum nobis, ſed intelligentiis cæteris, quidquid habent, ipſe donavit. Pecunias etiam habet Deus, nam illius eſt aurum, & argentum, Aggæi 2. & non ſolum pecuniæ, & aliquid tale, ſed etiam orbis terræ, & plenitudo ejus. Frivolum ergo eſt ſimilibus Ariſtotelis ſententiis divinas virtutes, & attributa impugnare.

Scientia ſecundum ſpecialem rationem quomodo tribuitur Deo

35 Prætermitto aliud exemplum, quod erat de ſcientia: quam etiam dicunt eſſe in Deo ſecundum communem quandam rationem qua omnis notitia evidens ſcientia vocatur: non tamen ſecundum ſpecialem rationem. Hoc enim omitto: tum quia parum ad rem quam intendimus, explicandam refert: tum etiam quia in bono ſenſu id facile admitti poteſt, ſi in ſpecifica ratione virtutis includatur imperfectio humana: qualis eſt, quod per diſcurſum fiat, vel quod diſtinguatur, aut ſpeciem ſumat ſecundum hanc vel illam abſtractionem objecti, vel quid ſimile. Si tamen ſpecifica ratio ſcientiæ ſumatur præciſe ex aliqua habitudine ad objectum ſub aliqua ratione ſpeciali a nobis apprehenſum, ſic non repugnat Deo tribuere ſcientiam ſecundum aliquam rationem magis ſpecialem, quam ſit illa communiſſima notitiæ evidentis: nam etiam ars & prudentia habent evidentia judicia: & hæc diſtinguuntur in Deo ſecundum rationem, & inter ſe, & a ſcientia. Poſſumus etiam concipere in Deo eſſe notitiam veritatum aliquarum ex immediata connexione terminorum: aliarum vero ex medio aliquo, non per diſcurſum, ſed per ſimplicem intuitum unionis extremorum in medio, ſeu effectus in cauſa: in qua notitia intelligitur eſſe aliquid magis ſpeciale, & quaſi proprium ſcientiæ ſpecialius dictæ, quatenus ab intellectu principiorum in nobis diſtinguitur. Sed hæc ſint ſatis de hoc primo puncto.

SECTIO II.

Sitne in Deo propria & formalis juſtitia commutativa.

1 Circa ſecundum punctum propoſitum, ut deſcendamus ad particulares rationes juſtitiæ, ſupponenda eſt duplex diviſio juſtitiæ, quam Philoſophi, & Theologi nobis tradunt ex Ariſt. 9. Ethic. Una eſt in juſtitiam generalem, & ſpecialem. Et de priori magna controverſia eſt cur dicatur generalis, ſcilicet an prædicatione eo modo, quo omnis virtus juſtitia quædam dici poteſt, quatenus in medio ſuo conſtituendo æquitatem quandam ſervat: vel collectione, quia ſcilicet integra virtus, & rectitudo animi juſtitia quædam eſt ex ordine & collectione virtutum omnium conſurgens: quomodo etiam Theologi dicunt juſtitiam Chriſtianam, & ſupernaturalem conſiſtere in infuſione gratiæ, & donorum ac virtutum omnium conſurgens: quomodo etiam Theologi dicunt juſtitiam Chriſtianam, & ſupernaturalem conſiſtere in infuſione gratiæ, & donorum ac virtutum, quæ illam comitantur. Vel denique an illa juſtitia in ſuo eſſe ſpecifica virtus ſit; generalis autem dicatur, vel ratione objecti, quod commune bonum eſt, vel ratione imperii & cauſalitatis, quia ad hunc finem aliis moralibus virtutibus imperat. Et quamvis diverſæ ſint opiniones, ego nunc ſuppono hoc ultimo modo eſſe membrum illud ſumendum: dividit enim juſtitiam proprie ſumptam, & condiſtinctam ab aliis virtutibus moralibus. Quod autem ſit objectum & munus hujus virtutis, indicabo circa finem diſputationis, declarando an ſit Deo attribuenda, nam de illa, parva, aut nulla eſt difficultas, & controverſia. Juſtitia ergo ſpecialis ſic dicta eſt, quia non ſolum eſt ſpecifica virtus, ſed etiam in particulari materia, & circa particularia jura, per ſe loquendo verſatur. Subdividitur autem hæc in commutativam, & diſtributivam, quibus addi ſolet vindicativa: quam omitto, quia revera non conſtituit diſtinctam virtutem, ut infra etiam oſtendam, declarando quomodo in Deo ſit. De aliis vero duabus nonnulla diſſenſio eſt, an differant ſpecie, nec ne. Nam Buridan. 5. Ethic. quæſtion. 7. contendit non differre ſpecie: nos autem nunc ſupponimus in nobis eſſe ſpecie differentes: quomodo autem differant, conſtabit poſtea explicando proprias rationes earum: quod neceſſarium erit ut intelligamus quomodo Deo attribuantur.

Juſtitiam commutativam ſecundum ſe, poſſe ſine imperfectione concipi.

2 De juſtitia igitur commutativa illa duo, quæ de juſtitia in communi diximus, cum proportione aſſerenda cenſeo. Dico igitur in primis: Quamvis juſtitia commutativa in hominibus imperfectionem includat ratione materiæ circa quam verſatur, formale tamen objectum ejus ita poſſe præciſe ac formaliter abſtrahi, ut nullam in ſuo conceptu imperfectionem includat. Fateor antiquos auctores non admodum explicaſſe poſteriorem partem hujus aſſertionis: ex dicendis autem tam in hac, quam in ſequente aſſertione conſtabit, & plures eam attigiſſe, & alios non repugnare, ſed juxta priorem partem aſſertionis fuiſſe locutos, quam probare non oportet, quia per ſe nota eſt, & cum poſteriori ſimul declarabitur. Prima aſſertio

Duobus igitur modis hanc partem oſtendo: primo oſtenſive, applicando, ſeu formaliter contrahendo generalem definitionem juſtitiæ, ut ſic, ad ſpecificam rationem juſtitiæ commutativæ. Nam, ſicut juſtitia definitur, quod ſit conſtans & perpetua voluntas, jus ſuum unicuique tribuens, ita juſtitia commutativa definiri poteſt, quod ſit conſtans & perpetua voluntas unicuique tribuens jus ſuum proprium, id eſt, tale, ut vel ſit proprium dominium rei, vel illi moraliter æquivaleat: ſed in tota hac definitione præciſe ac formaliter ſumpta, nulla involvitur imperfectio: ergo juſtitia commutativa ſecundum ſuam formalem rationem nullam involvit imperfectionem. Conſequentia formalis eſt: major declaratur: quia ſpecies virtutis ex objecto formali ſumenda eſt: objectum autem juſtitiæ eſt jus, ut patet ex definitione data, & ex Div. Thom. 2. 2. qu. 57. & 58. & quia per hoc diſtinguitur ab aliis virtutibus, quæ juſtitia non ſunt, etiam ſi circa alterum verſentur: ergo per contractionem, ſeu determinationem juris determinanda eſt ratio juſtitiæ in communi ad rationem juſtitiæ commutativæ. Per juſtitiam autem commutativam omnes intelligimus quandam juſtitiam, quæ fundatur in quodam debito ſimpliciter, quod obligat ad rem alteri dandam tanquam ſuam: & ideo huic juſtitiæ potius quam alteri tribuunt Theologi reſtituendi obligationem 2. 2. qu. 62. artic. 1. Recte ergo dicimus rationem juſtitiæ in communi contrahi ad commutativam per contractionem juris ad proprium & exactum jus. Quod etiam explicamus per dominium, vel jus, quod huic dominio æquivaleat. Nam (verbi gratia) qui rem furto abſtulit tenetur ex juſtitia commutativa reddere illam vero domino: quia ſemper retinet jus proprii dominii in illam: quod eſt maximum & perfectum jus humanum: qui vero pecuniam mutuo accepit, tenetur ex eadem juſtitia ſtatuto tempore ſolvere mutuanti, non quia illius dominium retineat, illud enim mutuando in alium tranſtulit: ſed quia loco illius retinuit quoddam jus ad illam pecuniam, ſeu ſolutionem: quod moraliter æquivalet dominio quod abs ſe abdicavit. Et pari ratione, quamvis non præceſſerit mutuatio, ſi unus promiſit alteri animo & voluntate donandi illi tale jus, & alter acceptavit, tenetur ex eadem juſtitia illud ſolvere; quia poſt promiſſionem jam intervenit ibi jus æquivalens dominio. Idem conſiderare licet in obligationibus, ſeu debitis, quæ inter homines oriuntur ex actionibus, vel paſſionibus involuntariis, ut ex actionibus injurioſis: nam, quando aliquis alium vulnerat (verbi gratia) aut lædit in honore, vel fama, &c. minuit dominium ejus, vel jus æquivalens dominio ad uſum alicujus rei, quam poſſidebat, vel potius diminuit rem ipſam cujus dominium, vel poſſeſſionem habebat: ideoque ex eadem juſtitia obligatus manet ad redintegrandum illud jus, ſeu rem illam quantum in ipſo fuerit, vel ad reddendam æquivalentem, ſi altera æſtimari poterit. Recte ergo per determinationem talis juris ſpecificatio commutativæ juſtitiæ explicata eſt. Poteſtque amplius hoc declarari per comparationem ad juſtitiam legalem & diſtributivam, nam, ſi illæ ſunt

Juſtitia commutativa eſt quæ tribuit cuique jus proprium

veræ

Digitized by Google

veræ juſtitiæ, ut ſupponimus, neceſſe eſt ut iura aliqua reſpiciant, & tribuant: & ſi ſunt diſtinctæ tam inter ſe, quam a commutativa, ut etiam ſupponimus, neceſſe eſt ut circa jura diverſarum rationum verſentur, ut ex dictis patet; quia debent diſtingui in formalibus objectis: non poteſt autem jus commutativæ juſtitiæ ab aliis diſtingui niſi in hoc, quod ipſum eſt jus peculiare & ſimpliciter, ita ut æquivaleat proprio & particulari dominio: alia vero minime: quæ ultima particula non poteſt hic ex profeſſo probari, donec rationes illarum virtutum declaremus: & ideo ſolum ex eo indicatur: quia, ſi aliæ juſtitiæ propria & rigoroſa iura ſervarent, nihil illis deeſſe poſſet ad rigoroſam obligationem juſtitiæ commutativæ.

4 Supereſt probanda minor propoſitio: nimirum in hoc objecto, ſeu ratione formali nullam imperfectionem includi. Oſtendi autem poteſt, & debet iiſdem mediis, & eadem proportione, qua oſtendimus voluntatem tribuendi unicuique jus ſuum, nullam includere imperfectionem. Nam quod illud jus ſit proprium, & æquivalens dominio, non requirit, aut ſupponit aliquam imperfectionem in retribuente: quia etiam propter hoc jus non ſemper neceſſe eſt tribuente privari dominio rei, quam tribuit, ſi illud ſit ſupremum & univerſale. Neque etiam neceſſe eſt lege aliqua obligari, ſed naturali rectitudine. His autem imperfectionibus ſecluſis, nulla ſupereſt, quæ ex vi talis objecti includatur: quod ſtatim diſcurrendo per ſingulas oſtendemus.

Juſtitia commutativa ita explicata, nullam includit imperfectionem

5 Prius vero objectioni, quæ tacite hic nobis fit, reſpondere neceſſe eſt. Videmur enim novam definitionem commutativæ juſtitiæ tradere, quod eſt magnum incommodum, cum in ea fundanda ſit tota doctrina, ideoque ex communi conceptione hominum ſumenda ſit. Reſpondetur, licet fortaſſe alicui nova appareat in verborum modo, aut forma in qua nobis poſita eſt, rem tamen non eſſe novam: quandoquidem nihil aliud eſt, quam applicatio communis definitionis juſtitiæ ut ſic, ab omnibus receptiſſimæ ad particularem ſpeciem juſtitiæ. Nec vero Ariſt. D. Thom. aut alii auctores graves aliam propriam definitionem juſtitiæ commutativæ nobis reliquerunt: ſed ſuppoſita illa definitione generali, & declarata poſtea materia juſtitiæ commutativæ & officio ejus, ſatis arbitrati ſunt naturam huius juſtitiæ nobis declaraſſe. Nos autem, ut formalius propriam rationem huius juſtitiæ exponeremus, ex illa eadem materia propriam rationem juris, quod hæc materia reſpicit, declarare conati ſumus, conſentanee ad doctrinam communem, & ab omnibus receptam.

Occurritur tacitæ objectioni

6 Secundo probatur aſſertio: quia nulla imperfectio deſignari poteſt, quæ in formali ratione juſtitiæ commutativæ includatur. Quod patebit diſcurrendo per eas quæ ſolent obiici, vel quæ poſſunt excogitari: Prima eſt, quia materia propria & adæquata juſtitiæ commutativæ, ut nomen ipſum præfefert, eſt mutua datio, & acceptatio, quæ eſt quaſi commutatio quædam: quo fit ut formale obiectum huius juſtitiæ in æqualitate dati, & accepti conſtituendum videatur, ita ut jus, quod eſt proprium obiectum huius juſtitiæ, non ſit niſi illud, quod ex inæqualitate, vel æqualitate dati & accepti conſurgit: nam ſi ex datione, vel acceptatione orta eſt inæqualitas, hujus juſtitiæ officium eſt eam ad æqualitatem reducere. Ita videtur objectum rationem juſtitiæ declarare Ariſt. 5. Ethic. cap. 2. Ubi propterea ſentit juſtitiam hanc commutativam in tribus tantum generibus bonorum verſari, ſcilicet in pecunia, honore, & ſalute, & in his conſtituere, vel ſervare æqualitatem. Et ſimiliter cap. 4. aſſignans juſtum commutativum, dicit eſſe in commerciis ſive ſponte factis, ſive in invitis, quæ fiunt hominibus invitis, & ca. 5. ponit commutationem eſſe materiam & obiectum proprium huius virtutis: in omni autem commutatione dicit eſſe repaſſionem: quæ in hoc videtur conſiſtere, quod qui per hanc juſtitiam aliquid ab alio accipit, neceſſe eſt ut tantumdem illi reddat aliquo modo, ſeu tantumdem patiatur, ſeu amittat propter alium. Unde ad hanc etiam commutationem & repaſſionem neceſſarium videtur, ut utraque perſona, inter quas hæc juſtitia intervenit, aliquid utilitatis & commodi accipiat ex tali commutatione, ita ut unum cum alio ad æqualitatem compenſetur. Atq; eodem modo, ex eadem doctrina Ari. videtur D. Tho. ubique explicare hanc rationem juſtitiæ commutativę, ut 2. p. q. 21. ar. 1. & in 2. 2. q. 114. ar. 1. ad 2. & in 1. cont. gent. c. 93. & his locis Caiet. & Fer. quos alii recentiores imitantur. Conſtat autem in hoc objecto plures imperfectiones includi. Prima, ut perſona, quæ hanc ſervat juſtitiam, ſit capax dationis, & acceptionis cum alia. Secunda, ut ſit capax alicuius commodi & utilitatis, quam ab alio poſſit recipere. Tertia denique ut poſſit ſe privare dominio rei, quam alii tribuit ad conſtituendam æqualitatem. Quæ omnes maxime imperfectiones ſunt. Propter quas videtur D. Thom. abſolute negare citatis locis propriam juſtitiam commutativam in Deo.

Secunda ratio

Proponuntur ſolitæ objectiones

7 Duo vero ſunt in hac doctrina quæ poſſunt eſſe occaſio errandi. Unum eſt, quod nimis confunditur cum obiecto formali materiale obiectum; & ex utroque ita fit unum, ac ſi præciſione mentis unum non ſit ab altero ſeparabile; & illud quod formale eſt, non poſſit ad nobiliorem materiam applicari. Aliud eſt, quia non diſtinguitur juſtitia commutativa humana a juſtitia commutativa ſecundum ſe: neque abſtrahitur commutatio ſimpliciter, ſeu mutua pactio & conventio a civili, & quaſi materiali commutatione, quæ inter homines fit. Utrumque autem vitabitur recolendo doctrinam Divi Thomæ ſuperiori ſectione relatam: ſc. actiones ad alterum ſecundum ſuas rationes formales ex rebus humanis non pendere: quamvis, prout ad res humanas contrahuntur, quodammodo inde ſpecies ſumant, quæ pertinent ad virtutes humanas ut humanæ ſunt, non ut tales virtutes ſimpliciter ſunt. Hæc enim doctrina ſuo modo in juſtitia commutativa verum habet. Quod variis modis declaro, primo, quia ſi inter homines in illa commutatione, & inæqualitate circa illam conſtituenda intervenit ratio juſtitiæ commutativæ, ideo eſt, quia jus alterius tale eſt, & tam proprium ut obliget ad eam æqualitatem faciendam: ergo formalis ratio huius juſtitiæ poſita eſt in hoc jure: & quod illud oriatur ex tali, vel tali contractu, ſeu commutatione, eſt materiale. Et ob hanc rationem obligatio & actio ſolvendi aliquod debitum ex juſtitia commutativa inter homines ejuſdem virtutis ſpecificæ eſt, ſive oriatur ex voluntario contractu, ſive ex involuntario, ſive ex hac iniuria, ſive ex illa: ſive etiam ex nulla, ſed ex alio titulo: ergo contractio juris juſtitiæ commutativæ, ut ſic, ad talem commutationem humanam & corporalem, ut ſic dicam, non eſt formalis, ſed nimis materialis contractio. Si ergo inveniri poterit jus proprium alteri ſervandum ſecundum æqualitatem rei ad rem, pertinebit ad juſtitiam commutativam ut ſic, ſeu formaliter, etiamſi ex tali materia non oriatur.

Solvuntur objectiones propoſitæ

Juſtitia commutativa materiam in Angelis etiam inveniri.

8 SEcundo, ratio pacti & conventionis, tam voluntarię, quam involuntarię, latius patet, quam commutatio inter homines: imo & quam pactio inter creaturas: ſed conventio & pactio mutua ſufficit ad fundandam æquitatem juſtitię commutativę: ergo non recte limitatur ad commutationes humanas. Maior declaratur; primo quia inter Angelos ipſos in pura natura conſideratos poteſt talis commutatio reperiri, ut ſi verum eſt unum angelum poſſe vim inferre alteri, poſſet talis actio eſſe iniurioſa inter eos, & juſtitia obligaret ad illam vim non inferendam. Item ſuppoſito quod in angelis ex natura rei poſſit deceptio in contingentibus & liberis, decipere alium, vel ſaltem infamare, eſſet vera iniuria; vel, ſi ratione dignitatis, & officii ſibi invicem honorem debent, ad juſtitiam inter illos pertinebit non privare alterum honore ſuo. Præterea unus angelus reſpectu alterius capax eſt miſericordię, ſicut eſt capax ſcandali: Lucifer enim, qui ad ſuperbiam alios induxit, ſcan-

ſcandalum eis præbuit, & in hoc contra charitatem, & miſericordiam peccavit. Michael vero, dum alios prædicatione ſua in officio continuit, opus miſericordiæ exercuit: eadem ergo ratione potuiſſet exercere officium juſtitiæ, ſi ex ſuo munere, vel alio pacto ad id teneretur. Itaque eo modo quo angeli habent aliqua bona ſpiritualia, quorum vere ſunt domini, ſi ab aliis poſſint illa recipere, vel eis privari, poteſt in eis inveniri materia juſtitiæ commutativæ: & hujuſmodi ſunt honor, fama, libertas ab omni coactione & violentia; & ſi quid eſt ſimile. Unde jam ſatis conſtat, non recte coarctari materiam hujus juſtitiæ ad ſolos homines. Omitto comparationem hominum cum angelis, & e converſo, quia, cum inter ſe non habeant ſocialem vitam, non videntur inter ſe exercere has virtutes ad alterum, præſertim ex obligatione juſtitiæ, quod eſt clarum quoad commutationes voluntarias, & quoad involuntarias etiam ex parte hominum. Quid enim nocumenti poſſumus nos angelis inferre? At vero e converſo quoniam ipſi poſſunt nocere nobis, exiſtimo, conſiderato tantum ordine naturali teneri ipſos ex juſtitia commutativa & rigoroſa nos non lædere in bonis corporis, vel animi, & etiam in aliis, quorum ſumus domini, & ipſi non ſunt: quia nullum jus, vel dominium habent in nos ipſos ex natura rei. Sicut etiam eſt probabile teneri ad exercendam miſericordiam nobiſcum; de quo alias.

Juſtitiæ commutativæ materiam reperiri in homine reſpectu Dei.

In pactis & conventionibus involuntariis reperitur formalis juſtitia in homine erga Deum

9 Ulterius non ſolum inter creaturas rationales, vel intellectuales, ſed etiam inter has & Deum poteſt utrumque genus conventionis, ſeu pactionis voluntariæ, & involuntariæ reperiri, ſuppoſita quidem aliqua imperfectione ex parte creaturæ, nulla tamen interveniente ex parte Dei. Quod primo patet de involuntariis: nam rationalis creatura, peccando infert Deo veram & graviſſimam injuriam, in quo peccat contra juſtitiam reſpectu Dei, & ex eadem manet obligata ad ſatisfaciendum illi, quantum potuerit: quæ quidem juſtitia, formaliter ſeu abſtracte loquendo, dici poteſt commutativa, non quidem talis in ſpecie ultima, qualis eſt humana juſtitia, quæ inter homines verſatur, ut putavit Durandus: quia debitum divinum excellentius eſt, quam humanum; ſed talis ut reſpiciat proprium jus Dei, & in illo intendat æqualitatem ſervare, aut reparare prout poſſit, quod eſt formale munus juſtitiæ commutativæ. Quod ſi ab hac æqualitate facienda deficit in pura creatura, ideo eſt, quia perſona ipſa eſt impotens ad eam faciendam: affectus autem virtutis ad hoc tenderet, ſi ſubiectum poſſet. Rurſus ratione hujus injuriæ manet creatura obnoxia & debitrix condignæ pœnæ, ita ut ex debito juſtitiæ eam ſuſtinere teneatur: ergo ex hac parte intervenire poteſt juſtitia commutativa formaliter ſumpta inter Deum & creaturam ex parte ipſius creaturæ: quomodo autem correſpondeat ex parte Dei in hujuſmodi materia, infra declarabimus.

Refellitur evaſio adverſariorum

10 Auctores vero oppoſitæ ſententiæ, ne occurſant huic rationi, negant poſſe creaturam veram injuriam contra Deum facere. Et rationem reddunt, quia nullum bonum poſſunt a Deo auferre, quod ei ſit commodum vel utile: & ita nullum damnum ei inferre poſſunt; & conſequenter neque propriam injuriam. Sed tam aſſertio, quam ratio nobis valde diſplicet. Sed de aſſertione ex profeſſo in materia de Pœnitentia dicendum eſt: nunc nobis ſufficiat illam eſſe contrariam ſententiæ D. Tho. & communiori Theologorum, & alienam a modo loquendi Scripturæ, & Sanctorum. Item quod juxta eam nulla poteſt reddi ratio obligationis ex parte debiti divini ad agendam pœnitentiam de peccato, propter ſatisfaciendum Deo. Nam ſi peccator Deo injuriam non intulit, quam ſatisfactionem, vel compenſationem illi debet? Poterit ergo pœnitentiæ præceptum eſſe poſitivum ex parte Dei, ſed ad ſummum ex charitate: quia conſtitutum eſt tanquam neceſſarium medium ad amicitiam Dei recuperandam, vel vitandam æternam pœnam; ex vi tamen ſatisfactionis, vel recompenſationis divini honoris nulla erit talis obligatio. Deinde, quidquid ſit de ratione injuriæ divinæ incluſæ in omnibus peccatis mortalibus, in illis, quæ directæ ſunt contra honorem Deo debitum, vel gloriam ejus, quomodo negari poteſt eſſe veram injuriam? ſi convitium dictum homini, vel falſum teſtimonium, aut infamatio hominis ſunt injuriæ contra juſtitiam: quomodo ſimiles exceſſus contra Deum, non erunt injuriæ contra ipſum? Idem argumentum fieri poteſt ex injuria per omiſſionem: quia non reddere homini non honorem, quando illi debetur tanquam bonum ejus proprium, eſt injuria: ergo ſimilis omiſſio reſpectu Dei proportione ſervata erit injuria.

[illegible]

Propria injuriæ ratio in quo conſiſtat.

11 Atque hinc intelligitur ratio a priori, quæ oſtendit defectum contrariæ rationis: nam injuria ſecundum adæquatam rationem ſuam non conſiſtit in diminutione, ſeu læſione boni utilis, ſed in læſione cujuſcumque boni, cujus quilibet ratione utens ſit dominus, ſive inde capiat utilitatem, ſive non. Quod patet; tum quia ubi eſt dominium, eſt proprium ac rigoroſum jus, ubi autem eſt proprium jus, ſi illud lædatur, eſt injuria, quia injuria nihil aliud eſt, quam privatio juris debiti: tum etiam quia talis læſio fit alteri ipſo rationabiliter invito: nam quilibet dominus eo ſolo quod dominus eſt, rationabiliter vult, ut alius, qui jus non habet, non privet ipſum re cujus eſt dominus, ſive ab illa capiat utilitatem, ſive voluptatem, ſive ſolum extrinſecum honorem, aut æſtimationem: omnia hæc bona ſicut rationabiliter poſſidentur, ita rationabiliter defenduntur: ergo juſtitia commutativa (formaliter & abſtracte de ea loquimur) continet hominem ne hoc divinum jus violet; & Deus ipſe, licet in ſe damnum pati non poſſit, neque in bonis proprie ipſi utilibus, aut ad commodum ejus pertinentibus, poteſt tamen veram injuriam pati in his bonis externis, quæ ad ejus honorem, gloriam, ſeu famam pertinent. Et multi Theologi cenſent, hominem qui ſe occidit, peccare ſpecialiter contra juſtitiam, non reſpectu ſui ipſius, quia neque eſt Dominus vitæ ſuæ, nec datur juſtitia ad ſeipſum, ſed reſpectu Dei qui eſt Dominus vitæ: quia deſtruere rem invito domino ſemper eſt contra propriam juſtitiam. Nec refert, quod Deus non ſit invitus voluntate, quam vocant beneplaciti; nam ſatis eſt, quod nollet fieri voluntate antecedenti; imo ſatis eſt, quod ſine voluntate ejus id fiat. Sicut nocumenta illata Chriſto Domino in paſſione ſua, revera fuerunt injuriæ graviſſimæ, quamvis non fuerint contra abſolutam voluntatem ejus quæ beneplaciti vocatur; nam potius ſimpliciter voluntarie paſſus eſt, voluntarie (inquam) voluntate acceptante, non movente, nec jus aliquod ſuis interfectoribus tribuente. Ergo neque ex parte bonorum, in quibus Deus læditur, neque ex parte irrationabilis voluntarii aliquid hic deeſt ad veram injuriam.

12 Addo inſuper juſtitiam duobus modis committi: primo, affectu tantum, ut cum quis deſiderat alium occidere: ſecundo etiam effectu, ut cum voluntarie interficit: & uterque modus habet locum reſpectu Dei. Nam, ſi quis deſideret Deum infamare (verbi gratia) vel etiam deſtruere, affectu ſumma injuſtitiam committit: neque eſt illud ſolum formale odium, quia non habet pro objecto tantum malum alterius, ſed etiam actionem injuſtitiam, quam quis optet ad inferendum tale malum, ſi eſſet poſſibile. Qui autem actu blaſphemat, vel falſum teſtimonium dicit contra Deum, effectu etiam injuſtitiam committit. Eſt autem in humana juſtitia quoddam diſcrimen inter hos duos modos: nam, quando injuria eſt tantum in affectu, non relinquit debitum aliquod reſpectu hominis: quia in effectu non eſt facta inæqualitas: quando vero injuria fit cum effectu, relinquit debitum reparandi jus læſum. Hæc autem differentia partim habet locum etiam reſpectu Dei, partim vero habet aliquid proprium & diſſimile. Nam reſpectu Dei ipſe affectus inferendi Deo aliquod damnum, & detrimentum, etiam in nobis in-

terais,

ctuis; & in ſuo eſſe, eſt iniurioſus Deo, quantum ad objectum actus, tantum in affectu; quantum vero ad ipſum actum, etiam in effectu: nam, licet reipſa non inferat Deo damnum illud, quod cupit, actu tamen infert injuriam quandam per ipſummet actum, qui eſt contrarius honori debito a creaturis ipſi Deo. Et ex hac parte, quamvis ille actus non relinquat obligationem reſarciendi damnum concupitum & non illatum: relinquit tamen obligationem ſatisfaciendi pro injuria illata per talem actum. At vero, ſi quis cum effectu talem injuriam in Deum intulit, quæ in re ipſa damnum reliquit in bonis externis Dei reparabile per actionem ejuſdem hominis, relinquitur obligatio non ſolum ad ſatisfaciendum Deo pro injuria allata, ſed etiam ad reparandum damnum illud, quod eſt ſignum propriæ juſtitiæ commutativæ. Ut in illo exemplo de falſo teſtimonio, contra Dei juſtitiam, vel veritatem dicto: ſi quis (verbi gratia) perſuaderet hominibus Deum non eſſe veracem, ſed aliquando mentiri, teneretur non ſolum pęnitentiam agere de tali delicto, ſed etiam talem opinionem auferre ab hominibus; non ſolum propter bonum ipſorum hominum, ſed multo magis propter ipſius Dei honorem, cui facta eſt inæqualitas in propriis bonis; & juſtitia poſtulat, ut ad æqualitatem redigatur, ſi poteſt. Ita ergo, ut opinor, ſatis conſtat, quomodo in actionibus, ſeu conventionibus involuntariis inveniri poſſit habitudo juſtitiæ inter creaturam intellectualem, & Deum.

Teneri poteſt homo ad ſatisfaciendum pro iniuria & ad reparandum damnum in bonis externis Dei

Objectio.

13 PRius tamen, quam de voluntariis dicam, oportet occurrere alteri objectioni, quæ hic etiam nobis fit. Quia videmur confundere virtutes & vitia: nam reddere Deo debitum cultum, dicimus eſſe opus juſtitiæ; cum tamen opus ſit religionis: & ſimiliter ſacrilegium dicimus eſſe injuriam Dei; cum tamen ſit vitium non juſtitiæ, ſed religioni oppoſitum. Blaſphemiam etiam dicit D. Tho. 2.2. q. 13. eſſe oppoſitam fidei: & tamen nos dicimus eſſe contra juſtitiam. Præterea pęnitentiam cum juſtitia confudimus, atque ita etiam confudimus partes potentiales cum ſubjectivis contra doctrinam D. Tho. ab hominibus receptam 2.2. q. 80. Denique omne peccatum mortale, dicimus eſſe iniuriam Dei contra juſtitiam: ergo etiam omnia peccata confundimus in uno vitio: vel ſingula erunt in duplici ſpecie peccati: unaque erit injuſtitiæ, quæ eſt communis omnibus: alia erit ſpecies propria.

Solvitur

14 Veruntamen hæc omnia ex ſola quadam æquivocatione procedunt, quæ facile animadverti poſſet. Nunc enim non agimus de juſtitia commutativa humana, quatenus talis eſt: quo modo agunt de illa Philoſophi Morales, & agebat D. Tho. quando diſtinxit partes ſubjectivas, & potentiales juſtitiæ; nos enim non dicimus illam eandem ſpecificam virtutem moralem, quæ inclinat homines ad ſervanda aliis hominibus humana jura, inclinare etiam ad Deum: aut injuriam factam Deo eſſe contra talem juſtitiam: neque etiam dicimus, religionem eſſe partem ſubiectivam illius juſtitiæ, ſed potentialem juxta modum loquendi D. Tho. Objectio autem facta procedit, ac ſi de juſtitia hoc modo loqueremur. Agimus ergo formalius & abſtractius de juſtitia: & dicimus eſſe in homine virtutem quandam moralem inclinantem voluntatem hominis ad ſervandum illæſum omne ius, & dominium divinum quodcunque illud ſit, & quacunque ratione ab homine lædi poſſit: ſive in effectu, ſive in affectu: & conſequenter, inclinantem etiam ad reſaciendam omnem inæqualitatem, & iniuriam contra Deum factam quantum in homine fuerit: & hanc virtutem dicimus habere formalitatem iuſtitiæ commutativæ, quantum ad munus & obiectum formale, quod eſt ius proprium alterius ſervare, ſeu tribuere. Et quamquam in nobis deficiat a ratione iuſtitiæ politicæ, ſeu civilis, quia non poteſt æquale reddere Deo, ut in ſimili loquitur D. Tho. 3. p. q. 85. ar. 1. tamen ille defectus, ut ſupra dicebam, magis eſt in perſona & effectu, quam in virtute, & affectu, quem ipſa perficit: & ideo nec minuit rationem iniuriæ ipſi contrariæ, quin potius auget illam: & facit eſſe altioris rationis in ſuo ordine: neque etiam minuit debitum, ſed rigoroſius obligat ad reddendum Deo ius ſuum, quam iuſtitia humana homines obliget. Sicut videmus in promiſſione facta Deo, vel homini: quod illa, per ſe loquendo rigoroſius obligat, quam hæc: etiamſi talis ſit, ut ad iuſtitiam commutativam pertineat.

Quæ ſit juſtitia in homine erga Deū.

15 Ad obiectionem ergo negamus ſequi confuſionem ullam, nam reddere cultum Deo debitum non dicimus pertinere ad iuſtitiam commutativam humanam, ſed ad divinam, quæ alio nomine religio appellatur. Sicut etiam vere dicimus, reddere Deo vota promiſſa ad fidelitatem pertinere, non tamen ad quamcunque, ſeu homini debitam, ſed ad illam, quæ Deo debetur, quæ longe maior eſt, & religio etiam appellatur: ſive hæc virtus una ſpecies ſit, ſive plures: ſive ſub ſe claudat debita diverſarum rationum, ſive non: quod nunc non refert. Neceſſarium tamen eſt advertere duobus modis poſſe nos loqui de religione: primo ut dicit totum genus quoddam virtutis moralis, reddens debitum Deo: ſecundo prout ſpecialiter dat ſolum cultum honoris, per modum obſervantiæ cuiuſdam, hic priori modo loquimur: & ſic dicimus claudere ſub ſe iuſtitiam, quam homo ſervare debet erga Deum: ſive omnis virtus ſub hac generali ratione contenta participet proprie hanc rationem iuſtitiæ: ſive non, de quo alias. Similiter ergo ſacrilegium non eſt iniuria contra iuſtitiam commutativam humanam: eſt tamen contra iuſtitiam Deo debitam. Et idem dicitur de blaſphemia, quæ ſi ſit contra veritatem fidei, licet ſub hac ratione dicatur fidei opponi: re tamen vera eſt directe ſacrilegium quoddam contra religionem: ſicut laus divina actus proprius religionis eſt, quamvis, ut procedit a fide, & eſt illi conformis, ſit etiam fidei confeſſio. Neque eſt novum eundem actum diverſis reſpectibus opponi diverſis virtutibus, ut adulterium temperantiæ, & iuſtitiæ: & furtum in Eccleſia factum iuſtitiæ humanæ, & divinæ, ſeu religioni. De pœnitentia autem nihil eſt quod dicamus: quia iam ſuppoſuimus non eſſe iuſtitiam commutativam, qualis eſt inter homines: dicimus tamen eſſe quandam iuſtitiam ad Deum, cuius materia eſt commutatio quædam, ut expreſſe dixit D. Tho. 3. part. q. 85. ar. 1. & ita eſt quædam iuſtitia commutativa: deficiens quidem in nobis a iuſtitia humana in æqualitate conſtituenda, quia non poteſt: excedens tamen in rigore debiti, & in veritate & proprietate iuris alterius, quod ſervare intendit, quantum poteſt. Rurſus ad illud de partibus iuſtitiæ ſubiectivis, & potentialibus iam reſponſum eſt. Et, ut clarius tollatur æquivocatio, dicamus uno verbo, religionem, pęnitentiam, ac denique omnem virtutem, quæ Deo reddit ius proprium eius, comparari poſſe, vel ad ſpecialem iuſtitiam humanam, & ſic non eſſe partem ſubiectivam iuſtitiæ commutativæ, ſed potentialem, aut reductivam: vel poſſe comparari ad quendam conceptum communem, ſive genericum, ſive analogum virtutis reddentis alteri ius ſuum proprium ſecundum æqualitatem rei ad rem, quantum poteſt: & ſic fatemur eſſe partem ſubiectivam, quia hæ virtutes aperte conveniunt in hac formalitate: ſecundum quam poteſt abſtrahi conceptus ſuperior claudens ſub ſe illas virtutes ut inferiores, quod eſt eſſe partes ſubiectivas. Ultima denique obiectio non urget: quia ſolum concludit omnia peccata mortalia convenire in malitia averſionis: quam nunc dicimus proprie conſiſtere in iniuria, quæ ſit Deo: differre autem in malitia converſionis, quam unumquodque ex ſuo obiecto habet: de quarum diverſitate alibi dicendum eſt latius.

16 Venio ad alteram partem de voluntaria commutatione, ſeu conventione: nam hæc etiam intervenire poteſt inter Deum & hominem abſque ulla imperfectione ex parte Dei. Quod primum patet in conventione quæ inchoatur (ut ſic dicam) ex parte creaturæ: nam per votum homo voluntarie ſe obligat Deo, & quaſi paciſcitur cum illo. Quod clarius appa-

De commutatione voluntaria

apparet in votis illis conditionatis, quib. aliquid Deo vovemus, ſi ipſe nobiſcum aliquid operetur: quale fuit illud Jacob. Geneſ. 28. *Si fuerit Deus mecum, & cuſtodierit me in via, &c. cunctorum quæ dederis mihi decimas offeram tibi.* Ibi enim intervenit pactum quoddam & promiſſio ſub conditione operis, ex qua ſine dubio oritur obligatio, quæ licet propter excellentiam Dei ad religionem pertineat, in ea tamen ſervatur forma commutativæ juſtitiæ, & in ea ſervanda eſt æqualitas rei ad rem: non ſimpliciter, ſed ſecundum exigentiam pacti ac promiſſionis. Quid ergo ibi deeſt ad ſufficientem commutationem, quæ poſſit fundare propriiſſimum & rigoroſum jus; quod eſt formale objectum juſtitiæ commutativæ?

17 Dicere enim hoc deeſſe, quod ſcilicet id quod creatura offert, aut promittit Deo, non cedit in utilitatem & commodum ejus, valde frivolum eſt, ut ſupra eſt tactum, & ſæpe repetere neceſſarium erit: quia in hoc maxime videntur hærere, qui juſtitiam inter Deum & hominem impugnant, quaſi vero non ſit majoris momenti, & æſtimationis, quod aliquid pertineat ad honorem & æſtimationem alterius, quam ad utilitatem, vel commodum. Quod ſi in nobis honor & fama reſpectu aliorum hominum propter utilitatem æſtimantur, ideo eſt, quia ſunt inferioris ordinis: divinus autem honor & gloria per ſeſe æſtimabilia ſunt; alioqui Deus per ſua opera hæc non intenderet, neque in divina Scriptura tanto verborum pondere commendarentur: ergo poſſunt eſſe ſufficiens materia juſtitiæ: etſi non ſit alia utilitas, vel commodum Dei. Alioqui nec materia ſpecialis fidelitatis erunt, nec alicujus ſpecialis obligationis ad Deum, quæ ex tali voto naſcatur: ſi enim Dei nihil intereſt opus illi promiſſum nihil etiam æſtimabit quod fiat, necne: ſed ad ſummum intercedet ibi quædam ratio, ſeu obligatio veritatis, quæ quodammodo levior erit, quam in promiſſione facta homini, cui eſt utilis res promiſſa: at conſtat hoc eſſe falſum ex certa & communi omnium ſententia: ergo ſignum eſt ſpectandum eſſe in his obligationibus divinum cultum, & honorem tanquam rem quandam ſpecialiter illi debitam: ad quam poteſt acquirere novum & ſpeciale jus ex promiſſione, vel pacto hominis cum ipſo, etiamſi ex illa re nullam utilitatem, vel commodum reportet: ergo hoc etiam non obſtat, quominus redditio talis juris formaliter ad juſtitiam pertineat, fundatam in illa commutatione, ſeu conventione; quæ proinde formalem rationem juſtitiæ commutativæ habebit.

Juſtitiæ commutativæ materiam reperiri inter Deum & hominem, etiam ex parte Dei.

18 EOdem fere modo poſſumus hoc declarare ex parte ipſius Dei, ſeu in conventione & pacto, quod in voluntate & promiſſione illius inchoatur. Nam, quod Deus hujuſmodi pactum cum hominibus ſæpe faciat, in Scriptura ſacra frequentiſſimum eſt: & in priori Relectione id ſatis oſtendi & declaravi quomodo hujuſmodi promiſſiones cum omni proprietate intelligendæ ſint. Quod vero interveniat ibi commutatio quædam ad juſtitiam pertinens docuit expreſſe D. Tho. in citato loco 3. par. q. 85. ar. 3. dicens, tam in retributione, quam in recompenſatione inveniri materiam juſtitiæ: *Quia utrumque eſt commutatio quædam.* Quando ergo Deus paciſcitur cum homine de retribuendo illi tali præmio, ſi ipſe tale opus ſeu meritum exhibeat, ibi intervenit commutatio quædam: cum ergo conſtet totum hoc fieri ſine imperfectione ex parte Dei, conſtat etiam voluntariam commutationem, quæ poſſit eſſe materia juſtitiæ formaliter & abſtracte ſumptam non includere imperfectionem. Quod autem illa conventio, ſuppoſito opere requiſito ex parte hominis, conferat illi ſpeciale jus proprium & condignum, conſtabit latius ex ſequente aſſertione. Nunc ſufficienter declaratur ex principio ſupra poſito ex Divo Paulo ſumpto, quod ratione talis juris retributio, quæ fit homini propter tale opus, non eſt gratuita donatio, ſed ſolutio: eſt ergo proprii juris retributio, quæ erat formalis ratio commutativæ juſtitiæ: ergo in commutatione ad hanc juſtitiam formaliter neceſſaria nulla imperfectio involvitur. Quod poſſem hic latius explicare exemplo ſatisfactionis Chriſti, & pacti, quod inter ipſum & æternum Patrem interceſſit, ratione cujus utrinq; intervenit perfecta & rigoroſa juſtitia: quia vero in proprio loco id latius egi, repetendum hoc loco non cenſeo.

Quomodo datum & acceptum ſit materia hujus juſtitiæ.

19 EX quibus omnibus colligitur, primo, quo ſenſu ſit intelligendum, & qua ratione ſit verum, materiam juſtitiæ commutativæ eſſe æqualitatem dati, & accepti. Nam, ſi hoc intelligatur de datione & acceptione cum mutua utilitate, & dominiorum translatione, invenietur id quidem in humana juſtitia, & fortaſſe non ſemper, ſed frequenter, ut poſtea declarabo: per ſe tamen ac formaliter id non ſpectat ad rationem juſtitiæ commutativæ. Neque ex illa adeo materiali intelligentia poteſt ſufficiens ratio & a priori reddi, ob quam proprium hujus juſtitiæ munus hujuſmodi commutationem includat, vel ſupponat. Verus ergo ac formalis ſenſus eſt requiri commutationem aliquam, id eſt, exhibitionem alicujus actionis, vel paſſionis ex parte utriuſque extremi, ſeu perſonæ, ut verum & proprium jus juſtitiæ inter eas interveniat: quod variis exemplis, & inter varias perſonas ſatis declaratum eſt. Ratio vero a Ratio a priori
priori eſſe videtur, quia juſtitia commutativa inclinat voluntatem ad reddendum alteri, quod eſt aliquo modo ſuum ratione dominii, aut æquivalentis juris; & ideo includit etiam neceſſitatem quandam, quam nomine debiti ſignificamus. Hæc autem neceſſitas, ſi ſit ad aliquid dandum alteri, neceſſe eſt ut oriatur: aut ex injuria, vel læſione alteri facta: aut ex aliquo contractu, aut quaſi contractu cum eo inito: nam ſi utcumque horum deſit, non eſt unde poſſit oriri talis neceſſitas, ſed erit voluntaria & liberalis donatio. Vel aliter (& in idem fere cedit) quia qui retribuit aliquid ex hac juſtitia, non ſupponit jus alterius expletum: (ut ita dicam) nam ſi ita ſe haberet, nihil aliud poſtularet ratione talis juris: & ideo etiam dici ſolet, quod hæc juſtitia tendit ad faciendam æqualitatem rei ad rem, ſeu ad proprium jus, quod alter habet ad talem rem. Actus ergo & debitum hujus juſtitiæ ſupponit inæqualitatem, vel factam, vel non ablatam ab eo, qui ex vi juris alterius obligatur ad æqualitatem conſtituendam: ſed hæc obligatio conſtituendi hanc æqualitatem non poteſt oriri niſi ex actione involuntaria, & injurioſa alteri, vel ex voluntario pacto: ideoque ſemper officium hujus juſtitiæ dicitur eſſe per modum cujuſdam commutationis: ſic igitur ſatis conſtat quomodo & qua ratione materia hujus juſtitiæ ſit commutatio aliqua cum æqualitate dati & accepti.

20 Solum video hic obiici poſſe, etiam in juſtitia humana debitum illud, quod ex promiſſione ſimplici naſcitur, poſſe ad hanc juſtitiam pertinere: & tamen ibi non intervenit æqualitas dati & accepti: quia promittens nihil accepit, ſed ſolum dat ex juſtitia, poſtquam liberaliter promiſit. Unde neque etiam eſt ibi commutatio ulla, etiam in ſenſu a nobis declarato, quia ex parte ejus, cui fit promiſſio, nihil exigitur, quod det, aut faciat, ratione cujus poſſit ibi commutatio inveniri. Hæc vero objectio ſolvi poſſet, Solutio.
negando ex ſimplici promiſſione oriri obligationem hujus juſtitiæ, ſed fidelitatis tantum, ut in altera Relatione declaravi. Quia vero ibidem dixi aliquam promiſſionem ſimplicem, id eſt, nullum onus, aut obligationem alteri imponentem, poſſe dare jus juſtitiæ, & in hac poteſt etiam procedere objectio facta: ideo aliquid addendum eſt. Nimirum talem promiſſionem includere aliquam liberalem donationem, ſcilicet ipſius juris, quod alter ex vi promiſſionis acquirit: quod oportet ut moraliter æquivaleat dominio rei, ſi eſt verum juſtitiæ jus,

jus, quod, cum ſit de novo acquiſitum per promiſſionem, & non titulo juſtitiæ, neceſſe eſt ut fuerit gratuito donatum: & ideo dicebamus illam non eſſe puram promiſſionem, ſed aliquid donationis includere: & quoad hoc eſt verum, nullam ibi intervenire commutationem, neque æqualitatem dati & accepti: quia nondum intervenit opus hujus juſtitiæ. At vero poſt acquiſitum hoc jus per talem promiſſionem ſeu donationem, retributio, quæ poſtea fit, jam eſt opus hujus juſtitiæ: & licet formaliter non interveniat ibi datum & acceptum, virtute tamen intervenit, quatenus is, qui promiſit, jam moraliter apud ſe retinet rem alterius, ſeu ad quam alter habet jus proprium: ſicut ſi a principio res ipſa donata eſt liberaliter, juſtitia poſtea obligaret ad non accipiendam illam invito altero: ita, licet a principio non fuerit data ipſa res, ſed jus ad illam, juſtitia poſtea obligat ad non retinendam illam altero invito eo tempore, quo illi danda eſt. Conſiſtit ergo in hoc talis commutatio, quod dum alius ſolvit promiſſum, in altero extinguitur jus quod in alium habebat.

21 Ubi etiam eſt advertendum, & addendum ſuperioribus: quod licet hæc juſtitia ad debitum ſeu officium ſuum poſitivum, ut ſic dicam, quod conſiſtit in tribuendo, prærequirat, vel includat commutationem aliquam ex actione vel paſſione voluntaria vel involuntaria: tamen ad officium privativum ex eadem juſtitia debitum, quale eſt non inferre damnum vel læſionem, non requirit pro tunc aliam actionem, vel commutationem, ſed ex natura rei ſequitur ex dominio, quod alter habet; vel ex origine, vel undecumque, etiam ex ſimplici donatione. Sic ergo in prædicto caſu de promiſſione, jus ſemel per illam acquiſitum, obligat ex juſtitia, ut non lædatur: & quia hoc ſtare non poteſt niſi per exhibitionem rei promiſſæ, ideo jam juſtitia ad illam obligat. Recte autem declarat argumentum, mutuam acceptionem & orationem in eo rigore, quo adverſarii volebant, non eſſe adæquatam materiam juſtitiæ. Et a fortiori convincit, ad exercendum hoc opus juſtitiæ erga alterum, non eſſe neceſſarium, ut qui ea juſtitia tribuit, aliquod commodum ab alio reportet: nam, qui ex juſtitia ſolvit promiſſum, nihil commodi, vel utilitatis accipit. Denique convincit formale juſ hujus juſtitiæ non eſſe aliud, quam jus proprium alterius, ut explendum, & ſervandum illæſum.

Materia remota juſtitiæ commutativæ quæ ſit.

22 SEcundo infertur ex dictis, quomodo verum ſit, juſtitiam commutativam tantum verſari circa tria bona, pecuniam, honorem, & ſalutem. Ad ſummum enim habet hoc verum in juſtitia humana: quia ſolum in his bonis videtur unus homo poſſe alterum lædere, aut aliquid retribuere: quamquam oportet ſub honore famam comprehendere, & ſub ſalute omnia intrinſeca bona corporis, omnemque uſum membrorum ejus: ſicut ſub pecunia comprehendi debent omnia bona ejuſdem ordinis, quæ pecunia æſtimabilia ſunt. Et adjungi præterea poſſunt bona animæ, ut ſunt veritatis cognitio, aut ſcientia, vel virtutis operatio, aut liber conſenſus in aliqua re: omnis enim injuria, quæ circa hæc bona fit, aut per violentiam, aut per iniquam deceptionem, materia eſt injuſtitiæ commutativæ, & conſequenter oppoſitæ actiones materia ſunt commutativæ juſtitiæ; & jus in illis bonis fundatum ad objectum ejuſdem virtutis pertinet: quamvis, quia in his bonis non poteſt homo lædere alterum niſi per actiones corporis, poſſit hæc materia ad illa tria membra reduci, ſicut in ſimili dicebamus ſupra de liberalitate. In hoc enim non immoror; quia, ut dixi, ſolum verum habet in juſtitia commutativa humana & civili. Hinc autem colligere omnem juſtitiam commutativam in tota ſua amplitudine ad hæc bona humana ſic coarctari, ut illa tantum reſpiciat tanquam adæquatam materiam, improbabile quidem eſt; quia neque illatio habet fundamentum; neque conſequens poteſt aliqua ratione probabili ſuaderi: quod quidem optime declaratur exemplo miſericordiæ: nam ſi illam conſideremus, quatenus homines inter ſe poſſunt illam exercere, certe materia adæquata ejus ſunt hæc bona materialia, quibus unus homo poteſt alteri ſubvenire, vel in ordine ad ſalutem corporis, vel ad honorem, ſeu famam. Quod ſi etiam in ordine ad bona ſpiritualia, illi ſubvenire poteſt, ſolum mediis actionibus corporis. Neque Ariſtoteles potuit ampliorem materiam in humana miſericordia cognoſcere: nos autem intelligimus etiam per interiores actus orando, & ſatisfaciendo poſſe miſericordiam erga alium exercere. Item agnoſcimus externas actiones ſacramentorum, quæ diviniorem quandam virtutem habent, quam ratione naturali cognoſci poſſit; & ut ſic poſſunt etiam eſſe materia miſericordiæ, & ſuo etiam modo poſſunt eſſe materia juſtitiæ in his, quæ ex officio tenentur ea exercere. Quis ergo inferret, quia miſericordia humana ultra hanc materiam non extenditur, omnem miſericordiam, ſeu miſericordiam ſecundum ſe his terminis coarctari? Sicut ergo talis illatio ſeu conſecutio in miſericordia nullius momenti eſt, ita etiam in juſtitia commutativa.

23 Eſt ergo conſideranda formalis ratio, ob quam illa bona ſunt materia juſtitiæ inter homines, nimirum quia in his bonis, & non in aliis poteſt unus homo vel alium lædere, vel ditiorem efficere, ſeu aliquo modo juvare: ideoque circa eadem tantum bona poteſt unus homo habere proprium jus reſpectu alterius hominis. Si ergo dentur perſonæ intellectuales, inter quas poſſit eſſe communicatio in alio genere bonorum, & conſequenter poſſit etiam eſſe jus proprium ad tale bonum, qualecumque illud ſit, reſpectu alterius perſonæ, quæ illud poteſt, & debet conferre, vel operari, omne tale bonum erit materia hujus juſtitiæ, quandoquidem eſt ſufficiens ad fundandum jus proprium, quod eſt adæquatum objectum formale hujus juſtitiæ. Materia igitur adæquata juſtitiæ commutativæ ut ſic, erit omne illud bonum, quod quis debet, & poteſt conferre alteri ex vi proprii juris, quod in alio eſt ad tale bonum.

Contra paſſum quomodo ad hanc juſtitiam requiratur.

24 TErtio colligitur ex dictis, quo ſenſu accipiendum ſit, de ratione juſtitiæ commutativæ eſſe repaſſionem, ſeu contra paſſum. Dicti enim auctores hinc colligere videntur, duo eſſe de ratione formali juſtitiæ commutativæ. Unum eſt, ut qui ea hac juſtitia aliquid confert alteri, aliquid utilitatis ab alio accipiat: vel certe quod ab eo tantumdem nocumenti acceperit. Aliud eſt, ut qui ex hac juſtitia aliquid alteri confert, ex hoc ipſo patiatur aliquid mali, vel oneris ſuſtinendo, vel ſaltem dominio illius rei, quam præbet alteri, ſe privando. Utrumque vero eſt ſalſum. De primo id oſtenſum eſt, etiam in humana juſtitia, in ſolutione promiſſionis obligantis ex juſtitia: nam qui ſic ſolvit, nihil ab alio accipit utilitatis. Omitto ſæpe ſolvi inter homines ex juſtitia ſtipendium pro opere nullius utilitatis, immo nec voluptatis, ut ſi quis det alteri ſtipendium ut interficiat, mutilet aut flagellet, vel percutiat ſervum, vel amicum innocentem, ex quo nulla utilitas provenit danti ſtipendium: & nihilominus alter juſte accipit. Quod ſi dicas expleri appetitum ejus, & voluptatem, illamque eſſe utilitatem quandam: hoc eſt abuti terminis, alias implere voluntatem Dei, operando quod præcipit, eſſet aliquid facere in utilitatem ejus. Vel certe, ut tollatur contentio de vocabulis, ſi nobis datur, hunc modum operandi in gratiam alterius eſſe ſatis ad rationem juſtitiæ, id eſt, quod nos præcipue intendimus, ut concludamus eſſe in Deo veram juſtitiam, ut infra dicemus. Et ſimiliter, ſi dicatur illud opus ex ſe eſſe dignum tali mercede, & per accidens eſſe, quod huic non ſit utile, non ſatis ſit; tum quia, ſi utilitas eſt adeo neceſſaria ad juſtitiæ debitum, ſicut per accidens illud opus non eſt utile, ita per accidens non debetur illi merces: maxime ſi inutilitas ab operante prævisa ſit, tum etiam, quia hinc nos colligimus non eſſe utilitatem neceſſariam, ſed dignitatem operis cum ſufficienter reſpectu ad alterum, qui poſſit obliga-

Non eſt de ratione juſtitiæ commutativæ mutua utilitas dantis & recipientis.

obligationem fundare: ſive ille ſit utilitatis reſpectus, ſive pacti, ſive quilibet alius ſimilis.

25 Aliud item membrum falſum ſimpliciter eſt. Primo quidem ex generali ratione juſtitiæ, & compenſationis condignæ: ad quam per ſe neceſſarium eſt, ut jus alterius exæquetur: quod autem hoc fiat per privationem dominii alterius, per accidens eſt, ut in ſuperioribus late eſt declaratum. Et nunc addimus exemplum miſericordiæ: nam, ſi quis conſideret modum, quo inter homines hæc virtus exercetur, inveniet regulariter non fieri ſine aliqua hujuſmodi repaſſione. Nam, dum aliquis ſubvenit alteri, vel ſe privat dominio rei ſuæ, vel ſaltem uſu: aut onus aliquod vel laborem ſuſcipit. Dicet ergo propterea aliquis, repaſſionem in hoc ſenſu ſumptam eſſe de ratione miſericordiæ, ut ſic, ac proinde in Deo non eſſe veram miſericordiam? Ergo, quamvis miſericordia humana hanc imperfectionem habeat regulariter adjunctam ex imperfectione ſubjecti, & rerum vel actionum ejus, vel dominii, quod in eas habet; nihilominus id non eſt de ratione miſericordiæ, ut ſic. Et ratio eſt, quia miſericordia contenta eſt ſublevando miſeriam alterius: quod autem hoc fiat cum privatione vel nocumento ſublevantis, accidentarium id eſt. Propter quod Seneca lib. 6. de beneficiis, cap. 12. & D.Thom. 2.2. quæſt. 106. artic. 3. ad 3. dixerunt: *Summe malignitatis eſt non vocare hoc beneficium, niſi quod dantem aliquo incommodo afficit.* Idem ergo eſt proportionaliter de juſtitia. Dico autem, *Regulariter*, quia interdum unus homo poteſt ſubvenire alteri proprie, non ſe privando dominio vel uſu alterius rei: imo in propriam utilitatem operando, ſcilicet, pro alio orationem effundendo, quæ in ſinum ejus convertatur. Idemque ſuo modo habet locum juſtitia inter homines, quando quis ex officio ratione ſtipendii accepti ſimilem orationem effundere tenetur. Repaſſio ergo, ſeu contrapaſſum, generatim ac formaliter loquendo, ſolum eſt de ratione juſtitiæ commutativæ in hoc ſenſu, quod tanta debet eſſe retributio unius, quanta fuit operatio alterius: & quod ſicut retributio procedit ab uno ad alterum, ita opus alterius fiat cum aliquo reſpectu alteri proportionato, ut magis in ſequente aſſertione explicabitur: tam in retributione præmii, quam in vindicatione pœnæ: in his enim functionibus maxime invenitur hoc contrapaſſum: nam in ſimplici ſolutione debiti, præſertim ex ſola promiſſione procedentis, videri poteſt non ita proprie inveniri: niſi repaſſio tantum dicatur ut unus det, quod tum promiſit, & alius amittat jus, quod acceperat.

Non requiritur ad juſtitiam ut ſit, ut qui retribuit mali aliquid patiatur.

26 Quarto ex dictis ſatis conſtat, nullam ex imperfectionibus, quæ in commutativa juſtitia inveniri objiciebantur, pertinere ad juſtitiam commutativam formaliter ſumptam, ſed ad ſummum ad humanam, quatenus talis eſt: præter imperfectiones autem dictas nulla alia excogitata eſt, aut facile fingi poteſt: ergo ſufficienter etiam hoc modo probata manet aſſertio poſita: nimirum hanc juſtitiam ratione ſui objecti formalis nullam imperfectionem includere: quod magis ex ſequenti aſſertione patebit.

Concluſio totius diſcurſus.

Juſtitia commutativa Dei in retributione meritorum quomodo vera ac propria ſit.

27 EX his ergo dicendum eſt, in Deo eſſe proprium attributum juſtitiæ, habens quandam convenientiam formalem, etſi analogam cum juſtitia commutativa creata, ratione cujus propria & formalis juſtitia commutativa dici poteſt, licet a rigore hujus juſtitiæ, prout eſt in creaturis, aliquo modo diſcrepet ſeu differat in objecto formali ſuo: atque hanc juſtitiam maxime Deus exercet in retribuendis præmiis meritorum, vel condignis ſatisfactionibus acceptandis. Plures partes habet hæc aſſertio, quas ſigillatim probabimus. Et in primis generatim, quod in Deo ſit hoc attributum juſtitiæ commutativæ ex dictis hactenus facile concluditur. Primo, quia omnis virtus, quæ formaliter ſumpta perfectionem dicit ſine imperfectione, in Deo formaliter invenitur, ut in ſecunda aſſertione declaratum eſt: ſed juſtitia commutativa ut ſic dicit perfectionem, ut per ſe notum eſt, & nullam includit imperfectionem, ut in tertia aſſertione eſt probatum: eſt ergo in Deo formaliter, eritque unum ex attributis ejus. Secundo, quia in Deo eſt propria juſtitia, ut oſtendimus, & illa habet formalem aliquam convenientiam cum juſtitia commutativa humana, non tantum ſecundum communiſſimam rationem juſtitiæ, ſed etiam in his, quæ propria ſunt juſtitiæ commutativæ prout a diſtributiva, vel legali diſtinguitur: ergo ſecundum talem rationem vere ac proprie dicitur illud attributum divinum juſtitia commutativa. Minor ex dictis etiam conſtat; quia proprium juſtitiæ commutativæ eſt reſpicere jus proprium, & particulare alterius; & illud explere ſeu tribuere ſecundum æqualitatem ſeu proportionem rei ad rem: hoc enim munus non ſpectat ad juſtitiam legalem, nec ad diſtributivam, ut poſtea videbimus: eſt ergo proprium commutativæ: & tamen illud exercere juſtitia divina poteſt ut ex priori puncto generatim patet: quia in illo actu nulla involvitur imperfectio. Et quod ita ſe habuerit circa Chriſti Domini meritum, & ſatisfactionem, alibi oſtendimus, & de cæteris hominibus id ſtatim attingemus.

Aſſertio 4.

1. Ratio.

2. Ratio.

28 Conſequentia vero prima probatur; tum quia juſtitia ſecundum illum conceptum communem juſtitiæ increatæ, & ſoli commutativæ creatæ, non eſt juſtitia abſolute & in communi ſumpta, quia non eſt communis ad juſtitiam commutativam, & legalem, neque etiam poteſt alia particularis determinatio illi addi, ut patet facile, diſcurrendo per omnes ſpecies juſtitiæ hactenus excogitatas: ergo optime dicitur eſſe juſtitia commutativa abſtrahens a creata, & increata; tum etiam, quia tota definitio juſtitiæ commutativæ formaliter ſumpta, ut a nobis declarata eſt, convenit huic communi rationi juſtitiæ, & conſequenter etiam juſtitiæ divinæ ſecundum modum proprium. Unde tandem poſſumus retorquere argumentum, quod fiebat contra nos: nam juſtitia commutativa eſt, quæ conſtituit æqualitatem in datis & acceptis: ſed in Deo eſt juſtitia conſtituens æqualitatem in datis & acceptis, formaliter hos terminos intelligendo, ut ſupra declaravimus: ergo eſt in Deo propria juſtitia commutativa.

29 Ut autem intelligatur differentia inter juſtitiam commutativam increatam, & creatam, quam in ſecunda parte aſſertionis tetigimus, adverto plures differentias excogitari poſſe inter jus juſtitiæ commutativæ, quod habet unaquæque creatura reſpectu alterius, & quod habet reſpectu Dei. Prima eſt, quod poteſt una creatura habere jus in aliam independens a voluntate, & promiſſione ejus: quia vel ex natura ſua, vel ex ſpeciali dono Dei; vel alio titulo poteſt habere tale dominium, vel jus ſine ullo concurſu vel dependentia alterius creaturæ. Et eadem ratione ex vi talis juris ex naturali rectitudine rationis, oritur in alia creatura neceſſitas quædam non violandi illud jus, ſeu ſervandi illud, quatenus ad illius munus ſpectat. At vero reſpectu Dei nullum eſſe poteſt jus juſtitiæ, quod ab ipſo collatum non ſit: quia cum ſit aliquod bonum, neceſſe eſt eſſe collatum ab ipſo: & eadem ratione ſemper ab illius voluntate pendet: ideoque dominium creatum ex ſola vi ſua non poteſt eſſe tale, ut Deo inferat neceſſitatem ſervandi, vel ſolvendi illud, niſi in virtute prioris voluntatis, & promiſſionis ejus: quia voluntas divina ſemper eſt libera ſuprema libertate: & ideo, niſi ſeipſa neceſſitet, ut ſic dicam, ex priori ſuppoſitione ſeu promiſſione (quæ potius eſt rectitudo, & immutabilitas, quam neceſſitas) a nullo objecto creato neceſſitari poteſt ad aliquid agendum extra ſe, conferendum aut conſervandum. Secundo, jus creaturæ unius reſpectu alterius poteſt eſſe omnino præciſum a jure, vel dominio illius: quia quælibet creatura habet jura, vel dominia finita; neque in hoc eſt ordo per ſe, & eſſentialis inter creaturas capaces dominii & juris, ut ſunt ſolæ intellectuales, & rationales: nam quod unus homo ſit ſub dominio alterius, & eſt accidentarium ex aliqua humana introductione, vel conditione: & non eſt intrinſece in omnibus actibus & rebus, quæ ſubeſſe poſ-

Commutativa juſtitia increata quomodo differt a creata.

2. Differentia.

ſunt

ſunt humano dominio. At vero Deus ita eſt ſupremus, & univerſalis dominus omnium, ut nullum bonum, dominium, aut jus poſſit in creatura inveniri, quod non neceſſario ſit ſub dominio Dei altiori, & perfectiori modo: hoc enim ſpectat ad ſupremam Dei perfectionem: & oritur ex intrinſeca dependentia cujuſcumque boni creati a poteſtate, & voluntate Dei. Atque hinc fit tertio, ut quando creatura habet proprium

3. Differentia. jus juſtitiæ commutativæ in aliam, quodammodo ſit illi ſuperior habeatque eam ſibi ſubjectam ſecundum eam rationem: quia ex vi ſui juris neceſſitatem illi infert ſervandi, vel ſolvendi tale jus, neceſſitatem (inquam) per ſe loquendo directivam, & ſi vires habeat, etiam coactivam, quantum eſt ea vi talis juris, ſi aliter non poſſit æqualitatem illius ab alia creatura obtinere: At vero reſpectu Dei fieri non poteſt, ut creatura tale jus habeat; quia manifeſte ſupponit imperfectionem in debitore talis juris: eſſe enim ſubjectum alteri, quacumque ratione, imperfectio eſt, vel imperfectionem ſupponit: maxime vero, ſi ex proprio & intrinſeco jure alterius talis ſubordinatio oriatur. Repugnat etiam hoc cum ſupremo dominio Dei, ut eſt declaratum ex dictis.

Juſtitiæ commutativæ diverſæ ſunt ſi diverſa reſpiciant jura. 30 Satis igitur jam conſtat, ſi rationalis creatura ad Deum comparata habere poteſt aliquod proprium juſtitiæ jus, illud eſſe longe diverſum a quolibet jure juſtitiæ commutativæ, quod una creatura habet reſpectu alterius: nam differentiæ aſſignatæ ſatis oſtendunt formalem differentiam inter talia jura. Rurſus hinc ulterius conſtat, juſtitias, quæ reſpiciunt hæc diverſa jura differre etiam inter ſe formaliter, ſecundum proprias & quaſi ſpecificas rationes juſtitiæ commutativæ. Probatur, quia differunt in propriis objectis formalibus: nam formale obiectum iuſtitiæ, eſt ius alterius; ergo iuſtitiæ, quæ intra latitudinem commutativæ iuſtitiæ reſpiciunt iura diverſarum rationum, formaliter differunt ſub illa communi ratione: quia eſt diſtinctio orta ex obiectis formalibus ſeu conſiderata in ordine ad illa: & non ſolum ex diſtinctione quaſi materiali ipſarum virtutum quatenus una increata eſt & alia creata. Denique hinc conſtat, licet iuſtitia divina ſimpliciter ſit excellentior, utpore habens omnem iuſtitiæ rationem protſus alienam ab omni imperfectione: nihilominus tamen iuſtitiam commutativam humanam excedere in quibuſdam proprietatibus pertinentibus ad quendam maiorem rigorem iuſtitiæ, ut ſunt omnimoda diſtinctio in iure ſeu dominio, & ſimilia, quæ ex differentiis ſupra poſitis colliguntur. Nec mirum quod in his conditionibus excedat humana iuſtitia: quia non pertinent ad perfectionem ſimpliciter.

31 Quod ſi quis mordicus affirmet has conditiones eſſe de ratione formali iuſtitiæ commutativæ ſimpliciter dictæ: ideoque non eſſe tribuendam Deo, non eſt cum eo multum contendendum: quia erit tantum de nomine contentio. Et fortaſſe multi ex antiquis Theologis locuti ſunt, ducti communi uſu loquendi de iuſtitia commutativa ſecundum cum ſpecialem modum, quo inter homines exercetur. Veruntamen ſi rem ipſam abſtractius & altius contemplemur, inveniemus iuſtitiam commutativam poſſe ſimplicius concipi: quia rationes formales horum attributorum non ſunt ſumendæ ex omnibus conditionibus, quia in hominibus habent, etiamſi non omnino materiales ſint: ſed ex obiecto formali limitato ad capacitatem humanam provenire videantur: alias etiam miſericordia, vel amor ad alterum non erit in Deo formaliter: nam miſericordia creata neceſſario ſupponit ſubiectum, & in eo aliquam miſeriam, ut eius miſereri poſſit: & ita reſpicit ut obiectum formale miſeriam, quæ ſe habet per modum privationis alicuius boni, ut ſublevandam: Deus autem, ut miſereatur, nullam privationem neceſſario reſpicit: nam eorum, qui nihil antea erant, miſeretur cum eis confert eſſe. Similiter amor humanus ſupponit in alio bonum, ut illud amet; & hoc pertinet ad obiectum formale ſuum: amor autem divinus non ſupponit in creatura, ſed confert bonum, quod amat. In his ergo attributis ſeu affectibus neceſſario dicendum eſt rationes formales obiectorum ipſorum non eſſe ſumendas ſecundum humanam limitationem, ſed ſecundum abſtractiorem conſiderationem, ſeu convenientiam: ergo ſimilis ratio inventa eſt in aliis, ubicumque fuerint.

32 Et ſine dubio nulla videtur aptior regula poſſe conſtitui ad intelligendum; an affectus aliquis ſeu munus virtutis, quod in hominibus invenitur, ſecundum propriam ac ſpecificam rationem ſuam in Deum formaliter ac proprie transferatur, quam hæc: nimirum ut inſpiciamus, an talis actus virtutis ſecundum aliquid ſibi proprium, & in quo ab aliis actibus virtutum & obiectis earum in nobis diſtinguitur, in Deo inveniatur ſecundum formalem aliquam convenientiam in aliqua honeſtate virtutis: ubicumque enim hoc invenitur, talis virtus vere ac formaliter dicetur eſſe in Deo ſecundum propriam rationem formalem ſuam. Ratio eſt clara: quia ſpecifica nomina harum virtutum, primo ſunt impoſita ad ſignificandas has virtutes in hominibus quantum ad nominis impoſitionem: hæc enim a rebus prius nobis notis incipit, ut recte declaravit D. Thom. 1. part. quæſt. 13. artic. 7. Ut autem res ſignificata per tale nomen in Deo formaliter inveniri dicatur: & conſequenter tale nomen de Deo proprie dici: eſt expectandum ut integra ratio ſpecifica talis virtutis: prout in homine reperitur, in Deo inveniatur: idem enim impoſſibile eſt: quia ſemper in creatura includit limitationem aliquam non ſolum quaſi materialem ſeu entitativam, ſed etiam in ordine ad obiectum formale, quantum in homine attingi poteſt, ut in miſericordia, & amore declaratum eſt: eſtque idem in aliis: hæc autem limitatio repugnat divinæ perfectioni, ut per ſe notum eſt. Et declaratur præterea, quia, licet dicantur quædam virtutes creaturarum, ſecundum proprias & ſpecificas rationes inveniri in Deo, eſſeque attributa eius: nunquam tamen intelligendum eſt tales virtutes eſſe eiuſdem ſpeciei in Deo, & in nobis, quantumvis formaliter præſcindantur: quod per ſe notum eſt: quia non univoce, ſed analogice tantum in tali ratione formali conveniunt: unde neque etiam poſſunt omnino convenire in obiecto formali, quaſi ſpecifico, & ultimo, cum ratio virtutis & obiectum formale proportionem ſervent. Relinquitur, ergo, ut ſpecificæ virtutes humanæ ſolum poſſint Deo attribui formaliter ſecundum proprias rationes, ſecundum aliquam convenientiam, quam in propriis rationibus habent cum perfectione formali Dei; ſecundum quam concipimus in Deo attributum diſtinctum ab aliis, ut in exemplo amoris & miſericordiæ ſatis declaratum eſt; ſecundum quem modum oſtenſum iam eſt munus juſtitiæ commutativæ in Deo inveniri: non eſt ergo cur in ſignificatione huius vocis hæreamus, quando de re conſtat: neque etiam eſt cur aliter in hac virtute nominibus utamur, quam in aliis, cum modus convenientiæ & attributionis diſſimilis non ſit.

Regula ad cognoſcendum, an in Deo formaliter virtus aliqua.

Quomodo in meritis & premio juſtorum conditiones juſtitiæ commutativæ inveniantur?

31 SUpereſt iam ut tertiam partem concluſionis probemus: ſuppoſitis autem, quæ diximus, nemo illam negabit. Nam omnes fatentur, ſi in aliquo opere Deus poteſt exercere propriam iuſtitiam commutativam, maxime facere in retributione operum iuſtorum; inter quos etiam Chriſtum Dominum comprehendimus; ac in primo, ac ſingulari loco ponimus: unde ſi qui negant in tali opere inveniri hanc iuſtitiam, ſolum eſt, quia exiſtimant ſimpliciter & in omni opere, Deo repugnare: ergo poſita contraria hypotheſi, quam hactenus probavimus, nemo negabit, Deum in hoc opere exercere ſuam iuſtitiam commutativam. Secundo declaratur ex re ipſa: nam in hoc opere inveniuntur maxime proprie conditiones iuſtitiæ commutativæ formaliter ſumptæ, prout Deo convenire poſſunt, quas nunc ad tres revoco. Prima eſt æqualitas iuris ſeu rei ad

1. Conditio. rem hæc enim invenitur inter meritum & præmium iuſtorum, & a Deo ſervatur, ut tradit D. Thom. 1. 2. quæſt. 114. artic. 3. Ubi Caietanus & alii id obſervant. Et conſtat: nam, licet opera in gratia facta phyſice

&

Digitized by Google

& ſecundum entitatem non ſunt omnino æqualia præmio, ſeu gloriæ; virtute tamen, & ſecundum moralem valorem ſunt æquivalentia, ut nunc ſuppono: quia de hoc non eſt controverſia. Et ſimiliter quando juſtus ſatisfacit pro pœna temporali, quamvis pœna illa ſumpta in ratione doloris ſeu mali non ſit æqualis pœnæ purgatorii, in æſtimatione morali eſt ibi æqualitas, ut latius in tom. 4. de pœnitentia dictum eſt.

2. Conditio. 34 Secunda conditio ad commutativam juſtitiam neceſſaria poni poteſt, quod interveniat commutatio aliqua ſecundum æqualitatem dati & accepti: hanc enim nunc admittimus, quidquid ſit de abſoluta neceſſitate. Hic autem inveniri patet; quia in primis inter meritum & retributionem, ſatisfactionem, & veniam, eſt commutatio quædam, ut expreſſe docuit D. Thom. 3. part. quæſt. 85. artic. 3. & ipſis terminis eſt manifeſtum: quia commutatio nihil aliud eſt, quam unum pro alio dare aut tollere; quod in hoc opere ſervatur. Deinde in ea commutatione ſervatur æqualitas, ut oſtenſum eſt. Denique talis æqualitas eſt inter datum & acceptum; nam homo exhibet meritum, & accipit præmium; offert ſatisfactionem & accipit veniam. Et quidem quod ex parte hominis ſit acceptio, & ex parte Dei datio, per ſe notum, atque ita extra controverſiam eſt: quod vero ex parte hominis ſit datio ſufficiens, & acceptatio ex parte Dei, optime declarat D. Thom. 1. 2. quæſt. 114. artic. 1. ad primum & ſecundum, dicens: non oportere, ut id, quod homo exhibet Deo, cum meretur, ſit aliquid Deo utile, ſed ſatis eſſe ut in gloriam Dei cedat: hanc enim Deus in ſuis operibus quærit: & hanc ſolum exigit a nobis ut apud ipſum mereamur: quam aſſequimur, cum facimus quod vult, & prout vult. Neque enim ad rationem juſtæ commutationis neceſſe eſt, ut quod datur, in utilitatem cedat alterius, ſed ſatis eſt quod fiat ſecundum exigentia voluntatis ejus, ſi alias habet æqualitatem cum mercedem.

Objectio. 35 Sed inſtant aliqui; quia ſi facere aliquid ſecundum voluntatem ſuperioris, quod illi placet, eſt opus juſtitiæ ſpecialis; ſequitur in omni opere bono eſſe datum, & contra paſſum: & ita omne opus bonum erit opus juſtitiæ ſpecialis, quod eſt omnes virtutes confundere. Sed hoc nullius momenti eſt:

Solutio. quia hic non agimus de juſtitia hominis ad Deum, ſed Dei ad hominem: & ſic verum eſt omne opus bonum, quatenus meritorium eſt, eſſe materiam (ut ita dicam) illius ſpecialis juſtitiæ, quam Deus exercet, cum retribuit præmia meritorum: quod non eſt virtutes confundere, ſed veram rationem meriti, quæ omnibus communis eſſe poteſt, omnibus tribuere: quod fecit D. Thom. 1. 2. quæſt. 21. Et ita quantum ad præſens ſpectat, impertinens eſt objectio: nam, ſi ea parte hominis loquamur, ut ejus meritis ex juſtitia reſpondeat præmium, non eſt neceſſe ut fiant ex intentione juſtitiæ ſpecialis: imo neque ex illa intentione formali gloriæ Dei, ſed ſatis eſt quod in re ipſa cedant in gloriam Dei: habeantque conditiones illas, quas Deus in eis requirit, ſive fiant ex affectu charitatis, ſive proxime ex affectu ad retributionem ipſam, quod frequentius eſt, & humanis exemplis facile declarari poſſet. Quamvis autem hoc ſatis ſit, addo præterea non repugnare præſertim in ordine ad ſatisfactionem, ut omnia opera bona procedant ex ſpeciali virtute juſtitiæ ad Deum, non elicitive ſed directive: quatenus homo ex intentione ſolvendi debitum, quæ ad juſtitiam pertinet, imperat ſibi opera ſatisfactoria, quæ ſecundum proprias bonitates ad varias virtutes pertinere poſſunt. Hæc autem intentio juſtitiæ non ita proprie accommodatur rationi meriti ut ſic: quia tunc homo non operatur ut debitor ad ſolvendum aliquid, ſed potius ad acquirendum, & ut fiat creditor alterius: & ideo non tam ibi habet locum intentio juſtitiæ, quam lucri: quod in præſenti materia pertinet ad virtutem ſpei, a qua media in tali intentione poſſunt imperari quælibet bona opera, ut meritoria ſunt. Sicut ſub altiori intentione poſſunt imperari a charitate. Juſtitia autem ad ſummum poſſet ibi intervenire, ſi homo ſpecialiter intenderet condigna Deo obſequia offerre; quia ab eo ſperat talem mercedem accipere: & ex nullo horum ſequitur confuſio virtutum, ſed propriam earum motiva explicantur; ratione quorum poteſt una ab alia imperari, ſeu ad finem ſuum referri.

3. Concluſio. 36 Tertia conditio juſtitiæ eſſe poteſt, ut ex acceptatione oriatur debitum, & obligatio juſtitiæ in retributore ex vi juris comparati ab alio per opus exhibitum, & quaſi oblatum ei. Et hanc etiam conditionem in Deo inveniri, & in ſuperiori puncto de juſtitia in communi & aliis etiam locis indicatis ſæpe a me probatum eſt: &, ut opinor, efficaciter ex differentia inter dona, quæ Deus gratis dat, & mercedem quam retribuit pro meritis: nam illa ſunt gratia, non vero hæc. Quæ differentia non poteſt fundari in alio, niſi in prædicto debito juſtitiæ orto ex ipſis operibus ſic factis: & conſequenter in jure acquiſito per illa: nam in omnibus aliis, etiam in debito promiſſionis ſimplicis; & fidelitatis poſſunt priora dona gratuita cum cæteris convenire. Quocirca hæc conditio non ſolum in meritis & ſatisfactione juſtorum, ſed etiam in illis ſolis invenitur: & ideo in eis tantum retribuendis poteſt hæc juſtitia divina reperiri. Ut enim ex ſuperioribus conſtat, Deus non poteſt conſtitui debitor, niſi antecedat ejus promiſſio. Et ut hoc debitum ſit ex juſtitia, oportet ut talis promiſſio ſit per modum pacti, & ſub aliqua conditione operis exhibendi ab illo, cui Deus ſervare debet talem juſtitiam. Hoc autem genus promiſſionis & pacti non habet locum in Deo, niſi cum creatura rationali, vel intellectuali in ordine ad opera digna mercede, vel ſatisfactoria de condigno.

Objectiones contra ſuperiorem doctrina.

Primo objectio. 37 Sed hic etiam nobis objicitur, primo quidem, quia ſi ſuppoſita promiſſione Deus obligatur ex juſtitia commutativa, etiam ſine illa obligabitur; quod aperte eſt falſum ex omnium ſententia; & ex his quæ nos diximus. Sequela vero probatur; nam qui accipit opus aliquod dignum mercede, ex vi illius obligatur ex juſtitia commutativa ad retribuendum, etiamſi nihil promiſerit: ergo vel opera juſtorum, quæ nos dicimus dari vel offerri, modo ſufficiente ad juſtitiam commutativam, ſunt ex ſe æqualia vel digna tali mercede, vel non. Si ſunt talia, obligabunt Deum ex juſtitia, etiamſi nihil promiſerit; ſi vero non ſunt talia, etiamſi accedat promiſſio, non orietur juſtitia, ſed fidelitas tantum.

Secundo objectio. Secundo obiicitur ſpecialiter in ſatisfactione; quia vel ſatisfactio eſt æqualis pro injuria, vel pro reatu pœnæ, vel non: ſi eſt æqualis, ipſa per ſe & intrinſece facit operantem iam non eſſe dignum pœna: ergo etiamſi nulla præcedat promiſſio, neceſſario tollitur illud debitum per talem ſatisfactionem. Unde quamvis poſſit Deus malum illud inferre ei, qui pro peccatis condigne ſatisfecit, non tamen id poteſt inferre ſub ratione pœnæ, etiam ſecluſa omni promiſſione. Si autem ſatisfactio ipſa per ſe non ſufficit ad pœnam, vel injuriam cum æqualitate reſarciendam, etiamſi intercedat Dei promiſſio, nunquam invenietur in eo opere vera juſtitia: ergo nunquam promiſſio poteſt conferre ad debitum juſtitiæ ex parte Dei.

Quædam ſolutio proponitur. 38 Ad primum argumentum reſpondere ſoleo: ut ex operatione unius redundet obligatio juſtitiæ in alio, non ſatis eſſe ut opus ipſum ſit tali mercede vel ſtipendio dignum ſecundum moralem exiſtimationem, ſed neceſſe eſt, ut ex alterius voluntate, & formali, vel virtuali pacto cum illo fiat: quia nemo poteſt ex juſtitia obligari præſertim ab alio, qui non eſt ſuperior, niſi intercedente conſenſu & voluntate eius. Quod etiam explicare ſoleo exemplo eius, qui in aliena vinea non vocatus, neque præcedente aliqua voluntate, laborat ſua voluntate: quia Dominus vineæ nihil tenetur ei perſolvere ex juſtitia.

Replicam. Sed contra hoc inſtatur: nam ad ſummum procedit quando domino ignorante laborat: at vero, ſi dominus ſciat alium laborare in vinea ſua, & opus illius revera cedat in utilitatem vineæ, dominus ex juſtitia tenetur retribuere mercedem, quia iam tacite conſentit in opus ſibi utile, & mercede dignum. Cum ergo juſtorum opera ſemper fiant Deo ſciente, vel etiam jubente, id ſatis erit ad

obliga-

obligationem juſtitiæ, ſi in ipſis operibus ſit ſufficiens ratio dari, & accepti, quod poſſit juſtitiam fundare, nam propter promiſſionem non cedunt opera juſtorum in majorem gloriam Dei, vel honorem, quam per ſe valeant.

Opus non fundatum in pacto per ſe non inducere juſtitiæ obligationem.

Solvitur 1. objectio

39 SEd in primis cenſeo falſum, quod in hac replica ſumitur, per ſe, & generatim intellectum: nam aliud eſt videre & conſentire in opus mihi utile: aliud vero conſentire in illam utilitatem tanquam emptam & digna mercede ſolvendam: illud enim prius generalius eſt: unde ex illo præciſe non infertur poſterius. Qui ergo videt alium laborantem in ſuam utilitatem, & tacet, acceptat quidem laborem, ſed poteſt acceptare ut beneficium, & liberale donum ab alio præſtitum: quod tamen fortaſſe non acceptaret, ſi ſciret pro illo eſſe redditurum pretium. Et quamvis habeat animum non perſolvendi, non propterea tenetur ex juſtitia alium impedire, nec declarare animum non retribuendi mercedem, aut non accipiendi illam utilitatem, niſi gratis fiat. Quod aliis exemplis, quæ magis ſunt in uſu, facile declarari poteſt: nam contingit ſæpe in curiis principum, ut aliquis, (v. g.) quotidie honoris cauſa alium comitetur, vel præſens domui ejus adſit: quod ſi ex pacto faceret, ſine dubio mereretur retributionem ex juſtitia: at quando id faciat voluntate ſua, etiam ſi alius videat, & taceat: imo licet ſe gaudere oſtendat, non propterea cenſetur moraliter ex juſtitia obligari: imo ſi talis obligatio oriretur, ſæpe male faceret tale obſequium admittendo. Rurſus multa ſunt utilia, quæ, ſi pretio ſunt emenda, prudentes homines ea excuſant, ſi autem liberaliter donentur, vel fiant, libentiſſime acceptantur, ut per ſe conſtat: ergo, ſi talia fiant ex pacto, & promiſſione, ſemper inducunt obligationem juſtitiæ; non vero ſi ſine illa fiant, etiam cum ſcientia & tacita acceptatione voluntatis: ergo ſtante in illo opere eadem æſtimatione, & utilitate, ut inducat obligationem juſtitiæ, neceſſe eſt ut ex pacto fiat.

Utilitas & ſcientia operis alterius quando pariunt obligationem juſtitiæ.

40 Illa ergo doctrina moralis, quod utilitas & ſcientia operis alterius ſufficiunt ad obligationem juſtitiæ, ita generatim ac nude ſumpta, & per ſe loquendo falſa eſt. Dico autem, *Per ſe loquendo*: nam, ſi ex circumſtantiis perſonarum, & operis moraliter conſtaret ibi intervenire pactum tacitum, jam tunc ratione illius oriretur obligatio juſtitiæ; quia in moralibus tantum operari ſolet conſenſus tacitus, ſicut expreſſus, quando cadunt in idem. Quam ultimam particulam notanter addo; quia aliud eſt tacite conſentire in utilitatem, aliud in pactum implicitum: quia, ut dixi, poteſt quis acceptare utilitatem per ſe ſe, non vero cum onere: & ideo prior conſenſus non infert obligationem juſtitiæ, ſicut poſterior: quia non verſatur circa idem, id eſt, circa pactum, quod eſt fundamentum hujus obligationis juſtitiæ. Exemplum vero talis pacti implicitî erit, ſi perſona laborans in alterius utilitatem, talis ſit conditionis, ut ex illo, vel ſimili miniſterio vivat, nec ſoleat niſi propter ſtipendium illud facere: & alioqui tale obſequium ſit alteri neceſſarium moraliter loquendo, vel ſaltem ita conſuetum, ut propter illud ſoleat operarios conducere: his enim, & ſimilibus concurrentibus conditionibus, facile intelligitur; & ex parte laborantis id non facere niſi propter ſtipendium, & ad obligandum alterum ex juſtitia; & ex parte alterius videntis & tacentis acceptare non ſolum opus, ſed etiam conditionem ejus.

41 Atque hinc ſecundo dicitur, etiam ſi id totum daremus inter homines, eſſe longe diverſam rationem reſpectu Dei. Primo quidem, quia illud, quod dicitur de tacito conſenſu; tunc maxime induceret obligationem juſtitiæ, quando is qui laborat, nullo titulo eſſet debitor talis rei vel operis: nam ſi vel ex gratitudine ſola ad illud teneatur, cur non poterit alius hoc nomine, & abſque alia obligatione illud acceptare? Quid ſi is qui laborat, ſit ſervor, numquid, labor ejus poterit dominum obligare ex juſtitia, propter ſolam ſcientiam, vel conſenſum, ſi omnis promiſſio vel pactio excludatur? Minime ſane, ut per ſe notum eſt. Creatura ergo reſpectu Dei multis aliis titulis eſt obnoxia: & ideo, quamvis revera opera ejus juſta, & in gratia facta, cedant in divinam laudem & gloriam: Deus tamen poſſet illa acceptare tanquam obſequia ex gratitudine debita, vel ut labores ejus, qui eſt naturaliter ſervus ſuus: ideoque niſi aliud pactum intercedat, non poteſt inde oriri in Deo obligatio juſtitiæ. Omitto etiam filio laboranti in vinea patris nihil deberi ex juſtitia, ſecluſo alio pacto: juſtus autem etiam comparatur ad Deum, ſicut filius adoptivus, qui hoc titulo poſſet ad talia opera obligari, etiam ſine mercede. Addo denique ſecluſo hoc pacto & promiſſione non eſſe quidem ex parte Dei propriam juſtitiæ obligationem, & conſequenter tunc retributionem meritorum non fuiſſe futuram ex hac ipſa juſtitia, quam hactenus declaravimus: nihilominus tamen etiam ſine promiſſione poſſe intercedere aliquam rationem meriti, & præmii: cujus retributio ex parte Dei etiam pertineret ad aliquam rationem juſtitiæ latius ſumptæ. Quæ autem illa ſit, & quomodo ſit intelligenda, declarabimus poſtea, cum juſtitiam diſtributivam & legalem explicaverimus.

Non teneri ſemper creditorem ad acceptandam ſatisfactionem, ſi pactum non præceſſit.

Solvitur 2. objectio

42 SEcunda objectio procedit, ut exiſtimo, ex falſo quodam principio: nimirum, quoties offertur creditori res æqualis rei debitæ, & debitorem ſui obligationi juſtitiæ ſatisfacere, & creditorem teneri ad acceptandum: quod ſi facere nolit, hoc ipſo remittere in virtute debitum, a quo alius liber relinquitur: vel certe, quamvis ipſe non remittat, ipſam actionem debitoris ſatisfacientis, quantum eſt ex ſe, & per ſeſe tollere ipſum debitum: quia jam eſt facta æqualitas, cum obligatio juſtitiæ fuerit expleta. Ex quo principio infertur aliud, quoties creditor acceptat ſatisfactionem, quæ nec per ſeſe neceſſario expellit debitum, neque ipſum creditorem cogit aut obligat ad acceptandum, talem obligationem non eſſe æqualem neque condignam: ideoque ſi a creditore acceptetur, non eſſe opus juſtitiæ, ſed aut meræ liberalitatis, ſi nulla promiſſio interfuit; vel fidelitatis, ſi hæc præceſſit. Et ratio redditur; quia, ſi ſatisfactio fuiſſet æqualis, jam medium juſtitiæ fuiſſet conſtitutum, aut reſtitutum; ergo non poſſet ultra obligatio juſtitiæ manere; nec creditor poſſet aliquid juſte exigere: ergo, ſi hoc poteſt, quandoquidem potuit priorem ſatisfactionem non acceptare, ſignum eſt illam ſatisfactionem non fuiſſe æqualem: repugnantia ergo eſt, ſatisfactionem eſſe æqualem, & nihilominus eſſe non acceptabilem ſervato ordine juſtitiæ.

Principium ex quo deducitur objectio.

43 Atque ex his principiis inferuntur circa ſatisfactionem hominis ad Deum duæ aſſertiones, mihi quidem mirabiles. Una eſt: Chriſtum Dominum non ſatisfeciſſe Deo ex vera & propria juſtitia pro peccatis hominum. Patet, quia ſatisfactio Chriſti formaliter, & per ſe ipſam non reddit alios homines immunes a culpa, vel a reatu pœnæ, ut ita dicam, & non reddit alios homines formaliter non dignos pœna; quod eſt certiſſimum: quia nos non juſtificamur formaliter per juſtitiam Chriſti: & quia aliàs non eſſet neceſſaria nobis alia applicatio ſatisfactionis Chriſti: quia jam per illam eſſemus liberi ab omni debito. Atque hinc fit, ut ſecluſa promiſſione non potuerit Chriſtus obligare Patrem æternum ex juſtitia ad acceptandam ſatisfactionem ſuam pro aliis hominibus: quod ego etiam ut certum ſuppono ex his, quæ alibi dixi. Colligunt ergo ſatis conſequenter illam ſatisfactionem Chriſti non fuiſſe ex juſtitia, ſed liberaliter acceptam: vel ad ſummum ex fidelitate promiſſionis. Altera aſſertio eſt, unumquemque hominem juſtum ex natura rei, & ſecluſa omni promiſſione ſatisfacere Deo ex juſtitia per opera pœnalia pro reatu pœnæ, ita ut non poſſit Deus illam ſatisfactionem non acceptare. Atque adeo conſequenter aſſerunt ſatisfactionem uniuſcujuſque hominis pro ſe ipſo, in hoc excedere ſatisfactionem

Alia quæ deducuntur ex eodem principio.

Chriſti pro aliis, quod eſt efficacior, & majorem rationem juſtitiæ continet. Ratio eſt, quia ſatisfactio pro ſe ipſo formaliter conſtituit hominem non debitorem, ſeu liberum a reatu: quia propria ſatisfactio eſt propria ſolutio: qui autem ſolvit, jam non debet. Unde, quia oppoſitum involvit repugnantiam, impoſſibile eſt, quod Deus computet ſibi debitorem eum, qui jam ſolvit. Et ſic hac ratione dicitur neceſſario acceptare illam ſatisfactionem, non tamen neceſſitate juſtitiæ, quam neceſſitate (ut ita dicam) ipſius rei: nam illa deſtructa, non poteſt Deus judicare adhuc manere.

Rejiciuntur corollaria explicata. Satisfactio pro culpa non poteſt heri omnino juſta ex natura rei ſecluſa promiſſione divina.

44 In hanc doctrinam optime quadrare cenſeo illud Ariſtotelis: *Parvus error in principio, maximus error in fine*: nam certe hæc corollaria nullo modo in Theologia probanda videntur. Cujus rationem breviter inſinuabo, quia de utroque puncto in propriis locis late a me diſputatum eſt. Incipiendo ergo ab hoc ultimo non opinor poſſe intelligi ut ſatisfactio hominis ad Deum in hac vita ſit omnino juſta & efficax ex ſola rei natura, ſecluſa divina ordinatione, & promiſſione. Et in primis omitto ſatisfactionem pro culpa, quam dicti auctores concedunt eodem modo fieri ex natura rei per formalem vim contritionis, vel amoris Dei abſque alio Dei beneficio: quod falſum omnino eſſe fuſe oſtendi in principio primi tomi de Incarnatione: nunc vero de hoc puncto non agimus, & haud ſcio, an dicti auctores concederent tantam eſſe rationem juſtitiæ, & condignitatis (ut ipſi loquuntur) in remiſſione culpæ mortalis per actum contritionis, ſicut in remiſſione pœnæ temporalis per opera pœnalia hominis juſti: quanquam videam hoc manifeſte ſequi ex illis principiis, adjuncta doctrina de formali vi contritionis ad ſanctificandum. Omiſſo ergo hoc puncto, ſuppono certum eſſe de fide, mortali peccato remiſſo quoad culpam, & non plene quoad reatum pœnæ aliquod ſupplicium ignis purgatorii eſſe deſtinatum, & debitum poſt hanc vitam, ſi in hac reatus ille non fuerit ablatus. De quo ſupplicio, quamvis in communi ſuopte dici poſſit ex natura rei conſequi ad culpam, tamen quod in particulari illud ſupplicium tale ſit, id eſt, per ignem, cum tali intenſione, & duratione in tali loco, &c. non poteſt dici eſſe ex ſola rei natura abſque ordinatione alicujus ſupremi gubernatoris: quia per ſe evidens eſt illud non eſſe opus naturæ, ſed intelligentiæ: conſtatque potuiſſe Deum modum alium pœnæ, ſeu purgationis præparare. Quin potius, quod remiſſa culpa talis vel tantus reatus pœnæ maneat, non potuit eſſe ex natura rei ſine ordinatione divina. Nam, quod per totam contritionem talis culpa omnino tollatur, etiam quoad totum pœnæ reatum, non poteſt eſſe ex ſola natura rei: potuiſſet enim Deus majorem contritionem ad plenam remiſſionem exigere, vel minori eſſe contentus. Nam cur non? Neceſſaria ergo fuit ejus præordinatio, conſentanea quidem ipſis rebus, non tamen exiſtens in ipſis, niſi accedat divina voluntas juxta regulas ſuæ ſapientiæ: idem ergo dicendum eſt de quacumque alia proportione: ſcilicet quod per talem, & tantam contritionem maneat tantus reatus, major, vel minor juxta hominis diſpoſitionem.

Pœnæ purgatorii quomodo ex natura rei ſequatur culpa, & quomodo dependeat e voluntate Dei.

Contritio ex natura rei non habet efficaciam ad tollendum reatum pœnæ nec proportionem eſt tali reatu.

45 Stante ergo hac veritate de pœna temporali vitæ futuræ, interrogo an potuerit Deus ita illam taxare ac definire, ut omnino illa luenda eſſet, nec commutari poſſet pro ulla pœna hujus vitæ, quantumvis magna, & voluntarie a juſtis ſuſcepta? Non videtur poſſe probabiliter negari hoc fuiſſe poſitum in arbitrio voluntatis divinæ. Primo quidem, quia nulla pœna hujus vitæ eſt ejuſdem rationis, aut phyſice æqualis cum pœna purgatorii: ergo cum hæc ſit juſta, potuit Deus illam ſolam definite taxare, & nullam aliam loco illius admittere. Nam & judex, & legislator humanus ex duabus pœnis, etiam moraliter æqualibus poteſt unam, & non aliam per legem imponere; imo etiam ſtatuere ut commutatio non admittatur. Denique in hoc nulla probabilis ratio repugnantiæ apparet: nam, cum hoc ſpectet ad quendam providentiæ, & gubernationis modum, ſimpliciter loquendo, liberum eſt ipſi Deo hoc vel illo modo uti: neque aliquid probabiliter fingi poteſt; quod ad alterum modum illorum neceſſitatem abſolutam Deo imponat.

Ex dictis nonnullæ collectiones.

46 Si autem Deus potuit hoc modo taxare temporales pœnas peccatorum, ſequitur primo, poſito illo providentiæ modo, non potuiſſe tunc homines juſtos in hac vita, (quid agerent, vel paterentur) ſatisfacere pro reatu pœnæ temporalis vitæ futuræ: quia talis pœna erat definita, & in ſpecie debita, & ſecundum legem nulla alia admittebatur loco illius. Sequitur ſecundo (quod eſt intentum) talia opera non habere nunc vim & efficaciam iſtam ex ſola natura rei, ſed ſuppoſita aliqua promiſſione & ordinatione divina, in qua fundantur: alioqui ſemper & in omni caſu, & ſecluſa omni alia ordinatione haberent illum effectum adeo intrinſecum, & formalem. Item, quia ſi nunc eſt ſatisfactio, quæ tunc non fuiſſet, neceſſe eſt, ut nunc ſit aliquid neceſſarium ad talem ſatisfactionem, quod tunc defuiſſet: hoc autem eſſe non poteſt niſi aliqua divina ordinatio: nam ex parte hominis ſupponimus & culpam prius commiſſam, & gratiam poſtea redditam: & opera ſubinde per gratiam facta eſſe eadem. Solum ergo eſſe poteſt diverſitas in ordinatione divina: nimirum, quia nunc Deus ſtatuit, & decrevit, ut pœna purgatorii non eſſet ſola ſeu abſolute definita, ſed ſub hac disjunctione, vel conditione: niſi homo in gratia exiſtens tantam pœnam loco illius in hac vita ſuſciperet: nam tunc voluit Deus unam pro alia commutari: & in hac ordinatione includitur promiſſio, quod is, qui in hac vita talem pœnam aſſumpſerit, non ſuſtinebit aliam in purgatorio: ergo hæc ſatisfactio ſupponit neceſſario talem Dei ordinationem, ſeu promiſſionem, neque eſſe poteſt ex ſola natura rei.

Unde habeat ſatisfactio talis pro culpa pœna quod ſit neceſſaria eſt ex natura rei id non habeat.

47 Quod præterea ex ipſis terminis videtur evidens: nam quæ eſſe poteſt rei natura, quæ determinet modum, vel quantitatem operis pœnalis hujus vitæ, in quod poſſit, aut debeat pœna purgatorii commutari? nam ſi hæc non eſt ex natura rei determinata abſque lege, ut declaravimus, quomodo altera eſſe poteſt? Et confirmatur, nam alias non poſſet nunc juſtus ſeſe privare ſua ſatisfactione, & eam alteri donare: quia nemo poteſt impedire quin opera ſua in ipſo habeant formalem effectum intrinſecum, & connaturalem ſuppoſito quod fiant: ergo ſi tollere debitum pœnæ, & reddere immunem ſeu non dignum illa, eſt adeo intrinſecus effectus operum pœnalium juſtorum, non poteſt eorum voluntate impediri: ergo nec poterunt talia opera in ſatisfactionem pro aliis offerri: quia non poſſunt ad utrumque ſimul & ex condigno valere. Quod ſi dicatur, illa opera non habere illum effectum quomodocumque facta, ſed ex intentione ſatisfaciendi pro ſe, vel ſaltem ſine intentione donandi ea aliis: contra hoc eſt, quia ex hoc ipſo intelligitur totum hunc effectum non eſſe naturalem, ſed moralem. Intelligitur etiam, quod ſi ipſemet homo poteſt illam pœnalitatem aſſumptam efficaciter ad alium effectum ordinare, & non ad ſolutionem ſui debiti, multo magis poſſet Deus tanquam ſupremus Dominus illorum operum ordinare illa ad cultum ſibi alio titulo debitum, vel ad quemcumque alium uſum dominii ſui, & non acceptare illa ad ſolutionem pœnæ debitæ: ergo, ut omnino infallibiliter acceptet, neceſſario ſupponenda eſt præordinatio aliqua ſeu promiſſio.

Probatur doctrinæ explicata. Confirmatio.

Præcluditur evaſio.

48 Quod ſi tandem dicatur, neceſſario quidem ſupponi legem divinam taxantem pœnas vel hujus, vel alterius vitæ, & modum commutationis unius pro alia: ſuppoſita tamen hac lege, nec fuiſſe prius neceſſariam aliam promiſſionem, nec poſtea eſſe neceſſariam aliam acceptationem, ſed ipſa ſolutione pœnæ ipſo facto tolli reatum. Si hoc (inquam) dicatur, non multum repugnabo: habeo enim quod præcipue intendo. Illa enim lex includit pactum ſub conditione talis operis: nimirum quod voluntarie aſſumenti in hac vita talem pœnam non datur in purgatorio alia; & hanc vocamus promiſſionem, ſeu pactum: neque eſt de voce contendendum. Rurſus habemus pœnam hujus vitæ ſuppoſito tali pacto eſſe condignam & æqualem ad tollendum reatum pœnæ purgatorii: quod ſine dicta lege & pacto non haberet. Denique habemus a

Aliquorum reſponſio.

exhi-

exhibita tali ſatisfactione ſub pacto, jam non poſſe Deum utendo juſtitia talem hominem punire in purgatorio, licet ut ſupremus Dominus poſſit illum affligere, prout velit: at vero, ſi pactum non præceſſiſſet, potuiſſet Deus etiam ut Judex, punire talem hominem in purgatorio, non obſtantibus eiſdem pœnis ab eo aſſumptis in hac vita: & hanc vocamus acceptationem & remiſſionem, quæ eſt neceſſaria ſuppoſito pacto, & non ſine illo.

49 Denique non video, cur hoc non ſufficiat ad condignam ſatisfactionem juſtorum, quam vera doctrina docet, cum in merito de condigno ſimilis modus ſufficiat, ut etiam adverſarii fatentur: qui neſcio quam majorem vim in ſatisfactione, quam in merito juſtorum fingunt abſque ulla efficaci ratione, vel probatione. Solum enim video eam differentiam excogitari poſſe, quod in ſatisfactione non requiritur nova actio ex parte Dei, ſeu collatio novi beneficii poſitivi, ſed ſola carentia ſeu non punitio in igne purgatorii, quæ tamen non eſt ſine voluntate poſitiva Dei: nam eſt illi perfecte libera, ſeu voluntaria: in retributione vero eſt nova actio Dei per quam confert præmium: cujus ratio eſt; quia in ſatisfactione, qui ſolvit, eſt homo, in retributione vero Deus, ut attigit D. Thom. 3. part. quæſt. 8. artic. 3. Nihilominus tamen in utraque æque intervenit, & neceſſaria eſt divina promiſſio, ut ſit infallibilis: nam ſicut poſſet Deus non dare præmium pro opere bono niſi promiſiſſet, ita etiam poſſet non obſtante opere ſufficiente ad ſatisfactionem inferre pœnam ignis, niſi promiſiſſet ſe non facturum, ut ſatis declaravi. Et addo ulterius hanc ſatisfactionem talem eſſe, tamque abſolutam, ut ex vi ejus non poſſet Deus, ſalva juſtitia, inferre malum illud, non ſolum formaliter ſub ratione pœnæ, verum nec ſub alia, etiam titulo ſupremi dominii: ſicut etiam tale eſt meritum de condigno, ut ſtante illo in ſua vi, pro ut nunc eſt, non poſſit Deus negare præmium ſalva ſua juſtitia: alioqui non eſſemus omnino certi de redditione præmii, aut remiſſione mali pœnæ: hæc autem certitudo, & infallibilitas tam abſoluta, neque intelligi poteſt ſine promiſſione Dei: ergo tam neceſſaria eſt in ſatisfactione condigna, quæ nunc exhibetur a juſtis, ſicut in merito de condigno.

Rejicitur altera illatio adverſariorum de ſatisfactione Chriſti.

50 Circa aliam aſſertionem ſeu illationem de Chriſti ſatisfactione hic ſolum advertam, ſi prædicti auctores velint clare, & conſequenter loqui, non ſolum ſequi Chriſtum non ſatisfeciſſe pro nobis ſecundum propriam juſtitiam, ſed etiam neque ſecundum æqualitatem abſolute, & ſimpliciter: quod, quam ſit alienum a Chriſti dignitate, & a perfectione & ſapientia remedii redemptionis noſtræ, & a modo loquendi Scripturæ, Pontificum, & aliorum Patrum, facile omnes intelligunt. Sequela vero patet: quia ſi Chriſtus per ſe, & ex vi ſuorum operum ſatisfeciſſet Patri ad æqualitatem ſecluſa omni promiſſione, & acceptatione, facta eſſet juſtitia: nam inæqualitas eſſet ad æqualitatem reſtituta: hoc autem non ita factum eſt, ut ſupponimus, & ſupra eſt probatum: ergo ſignum eſt Chriſti opera ex ſe non habuiſſe vim ad hujuſmodi ſatisfactionem æqualem faciendam. At vero extrinſeca promiſſio, vel acceptatio non addit illis operibus vim aliquam, vel dignitatem ad æqualitatem juſtitiæ faciendam, ut iidem auctores pro comperto habent: ergo etiam non eſt æqualitas in tali ſatisfactione. Ut autem dicti auctores hoc abſolute non concedant, tacitam quandam diſtinctionem indicant, dicentes, in Chriſti ſatisfactione non fuiſſe æqualitatem juſtitiæ propriæ, ſed fuiſſe æqualitatem condignitatis meriti: quod quidem juxta ipſorum mentem nihil aliud eſt, quam dicere; ſatisfactionem Chriſti non fuiſſe ſufficientem ad reducendam ad æqualitatem illam inæqualitatem, quam homo peccando fecerat, licet in operibus Chriſti fuerit quædam dignitas, ob quam Deus merito moveri potuit ad acceptandam illam ſatisfactionem, & diſſimulandam (ut ſic dicam) & remittendam injuriam, non obſtante illa inæqualitate: quod plane repugnat copioſæ redemptioni Chriſti.

51 At vero in alio ſenſu poſſet admitti in operibus Chriſti ſecundum ſe eſſe æqualitatem dignitatis, & valoris, non tamen juſtitiæ, ſcilicet ſecluſa promiſſione & pacto Dei; non autem ex præſuppoſitione illius: nam illa æqualitas condignitatis meriti non eſt in æſtimatione, & valore rerum imperfecta, ſed potius ſuperabundans ex parte Chriſti. Nihilominus tamen ſine pacto deeſt conditio neceſſaria ad obligandum Deum ex juſtitia: & ideo ſecundum eam rationem dici poteſt non habere æqualitatem juſtitiæ: ſi tamen pactum intercedat, jam nihil deeſſe poteſt: nec pactum facit æqualitatem rerum: ſed facit ut illa rerum commutatio jam ex juſtitia fiat. Quod patet ex dictis de ſatisfactione noſtra: in qua admittunt æqualitatem juſtitiæ: oſtendimus autem ibi neceſſariam fuiſſe promiſſionem, ſeu legem Dei ſtatuentis, ut una pœna poſſit per aliam compenſari: ſimilis autem lex & non alia neceſſaria fuit in ſatisfactione, & merito Chriſti. Et ſane ſi major æqualitas juſtitiæ eſſet in ſatisfactione noſtra, quam in ſatisfactione Chriſti pro nobis, quantum ſpectat ad munus & neceſſitatem ſatisfactionis, gratis Chriſtus mortuus fuiſſet: ſufficeret enim nobis mereri gratiam, qua nos poſſemus juſtius ſatisfacere, quam ipſe pro nobis. Quoniam vero doctrinam hanc non probamus, verius multo cenſemus, ſatisfactionem Chriſti ut fundatam in promiſſione habuiſſe æqualitatem non ſolum proportionis æqualitatis, & dignitatis meriti, ſed etiam æqualitatis juſtitiæ propriæ ac perfectæ. Quod autem hic objicitur, quia ſi neceſſaria eſſet promiſſio, non potuiſſet Chriſtus mereri primo ſuo actu pro patribus veteris teſtamenti, quia antea nulla potuit præcedere pactio, neque etiam ante primum opus in primo inſtanti factum: Hoc (inquam) frivolum eſt, quia in primo inſtante incarnationis Chriſti facile præintelligi poteſt pactum ex parte Dei illi animæ propoſitum ac revelatum, & ab illa voluntarie acceptatum per voluntatem, qua ſimul ſe obtulit ad explendum illud juxta voluntatem Patris, per quam voluntatem infinite meruit, etiam pro Patribus veteris teſtamenti; quorum gratia & remiſſio ita ſuppoſuit hoc pactum ſicut ſuppoſuit Chriſti meritum, ſcilicet in prævisione divina. Occurritur objectioni.

Læſus non tenetur ex juſtitia ſemper acceptare ſatisfactionem moraliter æqualem ſibi oblatam.

52 Ex his ergo conſtat, falſa eſſe illa principia, ex quibus illa doctrina infertur, quapropter in materia juſtitiæ longe aliter opinor æqualitatem eſſe intelligendam: cenſeoque fieri poſſe ut unus reddat alteri rem æqualem ſecundum moralem æſtimationem damno illato, aut rei ablatæ aut injuriæ factæ, & quod nihilominus creditor non teneatur ex juſtitia acceptare. Id probo primo exemplis; nam ſi quis ab alio abſtulit equum, & illum poteſt reddere, quamvis reddat pretium æquale, non tenetur alter acceptare, quia habet jus ut ipſamet res in ſpecie reddatur: idemque eſt, ſi abſtulit honorem: nam, quamvis fingamus eſſe pecunia æſtimabilem, & æquabilem, qui fuit offenſus non tenetur quantamcumque pecuniam acceptare, ſi in ſpecie honoris poteſt fieri ſatisfactio. Hinc ergo intelligimus juſtitiæ æqualitatem poſtulare interdum, non quamcumque æqualitatem, ſed, (ut ita dicam) identitatem: quia juſtitiæ munus eſt unicuique reddere jus ſuum: non autem redditur jus, niſi reddatur res in propria ſpecie debita, etiamſi æqualis in alia ſpecie detur. Unde, cum dicitur munus juſtitiæ eſſe æqualitatem facere, non eſt ſermo de quacumque æqualitate rerum, ſed de adæquatione inter jus, & inter quod id redditur, ſeu (quod idem eſt) inter actionem & obligationem: conſtat autem, quando obligatio eſt ad reddendum hoc determinate, ſeu in particulari, vel ad reddendum tali modo, non ſatisfieri obligationi reddendo aliam rem alioqui æqualem, vel etiam majorem, ſi alius nolit eam acceptare.

53 Addo vero ulterius: quamvis actio per quam redditur æquale, per ſe interdum non ſufficiat ad conſtituen-

ſtituen-

ſtituendam æquitatem juſtitiæ, intercedente novo pacto inter creditorem, & debitorem, fieri poſſe ut per eam actionem juſtitiæ æquitas conſtituatur, non propter liberalem aliquam remiſſionem, quæ diminuat æqualitatem juſtitiæ, ſed ſolum propter novum contractum voluntarie factum cum omni juſtitiæ æqualitate. Declaratur exemplis ſupra poſitis: nam, ſi quis alteri debeat hunc equum in ſpecie, per ſe non ſatisfaciet reddendo pecuniam æquivalentem: ſi tamen cum creditore conveniat de pretio, & illo contentus ſit, ſatisfaciet ex perfecta juſtitia, & abſque alia remiſſione: quia nimirum cum actione reſtituendi conjungitur quidam formalis vel virtualis contractus emptionis, & venditionis equi: in quo contractu voluntarie ineundo nulla fit gratia, quæ juſtitiam diminuat. Idem eſt in eo, qui ſtuprum intulit virgini: per ſe enim non ſatisfaciet pecunia, ſi aliter poteſt integre reſarcire injuriam ejus: & maxime ſi interceſſit promiſſio: nihilominus ſi novum pactum fiat, & ſecundum communem æſtimationem æquivalens pecunia detur, æqualitas juſtitiæ perficitur: ſic enim poteſt qualitas unius rei melioris ordinis quantitate alterius etiam inferioris compenſari ut nunc ſuppono. Unde facile conſtat ratio hujus ſecundi dicti: quia quoties una res pro alia æquali ſecundum moralem æſtimationem compenſatur, vel commutatur, ſervatur æquitas juſtitiæ, etiamſi voluntas commutandi mere libere & ſine ulla obligatione fiat: imo, licet aliquis rogatus conſentiat commutationi, & in congratiam aliquam facere videatur: illa non eſt talis ut diminuat æquitatem juſtitiæ: quia non eſt de re diſtincto pretio aut valore æſtimabili, ſicut dicitur de beneficio mutuandi. Ergo medio novo pacto æquo & juſto, optime fieri poteſt, ut ſolutio præmii æqualis, quæ alias non eſſet ſatis ad explendum omnino integre aliquod debitum juſtitiæ, ratione novi pacti ſufficiat.

Corollarium primum. 54 Atque hinc intelligitur primo, ſicut hoc pactum eſt neceſſarium in tali caſu, ut talis ſolutio ſit ex juſtitia æqualis, ita eadem vel majori ratione eſſe neceſſarium præcedens pactum, quando non præceſſit debitum, cujus ſolutio fiat, ſed de novo alius conſtituendus eſt debitor juſtitiæ per donationem alicujus rei ab alio factam: quia ibi etiam cogitur ſeu obligatur alius ad commutationem faciendam: ad hoc autem obligari non poteſt ex juſtitia, niſi in vi alicujus pacti voluntarii: quia hoc non interveniente, poteſt unuſquiſque in eis rem ſuam retinere, & illud non remittere etiam pro re alia æquali. Et hæc eſt ratio cur ad meritum de condigno, ut in eo intercedat vera juſtitia, debet ſupponi pactum, & illud poſitum non diminuit juſtitiam. Quando enim homo meretur, non ſolvit debitum, ſed potius conſtituit alium debitorem, & quaſi commutat, & emit præmium pro merito: quantumvis autem meritum ſit æquivalens præmio, non poteſt is, qui meretur, obligare alium ex juſtitia commutativa ad commutationem faciendam per ſeſe, & ex vi voluntatis ſuæ, niſi pactum ſupponatur: illo autem poſito ex vi juſtitiæ oritur obligatio ad ſolvendum. Neque aliunde diminuitur juſtitia: quia ſupponimus commutationem fieri cum morali æqualitate: quod autem pactio ſit liberalis, non diminuit æqualitatem juſtitiæ.

Cur meritum ex condigno ſupponat pactum, nec tamen ex eo minuatur juſtitia.

Secundum. 55 Secundo intelligitur ex dictis quomodo in ſatisfactione juſtorum, & multo magis Chriſti intercedere poſſit vera ratio juſtitiæ, quamvis neceſſario ſupponatur pactum, ſeu ordinatio divina. Nam, licet pœnalitates hujus vitæ voluntarie aſſumptæ a juſtis, habeant quendam moralem valorem æquivalentem in ratione ſatisfactionis ſatispaſſioni purgatorii: Deus tamen per ſeſe, & nullo ſuppoſito pacto, non obligabatur ad hanc commutationem faciendam: & ideo, ſecluſa promiſſione Dei, non poſſent homines juſti obligare ipſum ex juſtitia ſuis operibus pœnalibus ad remittendam purgatorii pœnam: at vero ſuppoſita divina lege jam juſtus vere ſolvit ſuum debitum per has pœnas: quia moraliter habent æqualitatem in valore, & alioqui jam eſt lege ſtabilita commutatio, vel (ut ſic dicam) utrinque acceptata. Similiter eſt, quod peccator ex vi ſui reatus obnoxius eſt in ſua perſona pœnam ſuſtineat, quam poſtea Deus determinate exigere, & nullam commutationem quoad hoc acceptare: at vero poſtquam promiſit, & ſtatuit, ut unus juſtus poſſet pro alio ſatisfacere, jam in illa ſatisfactione & commutatione intervenit juſtitia: quia inter actiones eſt æqualitas: & alias commutatio fundatur in novo pacto.

56 Hoc ipſum ego alibi explicui humano exemplo de illo, qui habet captivum jure belli, quem abſolute non tenetur ex juſtitia libertate donare, etiam pretio oblato, ſi tamen accedat pactum, jam erit obligatio juſtitiæ. Quod optime intelligitur, ſi præceſſiſſet pactum inter principes: & unuſquiſque teneretur redimere captivos juſto pretio oblato. Quod exemplum dicunt aliqui non eſſe ad rem: quia, cum quis habet aliquem captivum, ipſe dominus non eſt læſus ab aliquo: neque illi aliquis debitor eſt: & conſequenter, qui offert pretium pro captivo, non ſatisfacit pro aliquo debito, vel jure. Sed hoc non ita eſt: nam captivus jure belli ſervitutem ſuſtinet, tanquam pœnam: ratione injuriæ per debellationem commiſſæ: ergo & ſupponitur dominus læſus: id eſt, injuria affectus: & captivus ſemper manet debitor; quandoquidem juſte tali pœna afficitur: & conſequenter, redemptio talis captivi eſt quædam pœnæ commutatio; & prioris injuriæ quædam ſatisfactio. Ad hanc autem commutationem non poterat dominus ex juſtitia cogi, quia liberum illi eſſet hunc punire pœna ſervitutis; quia jure gentium hæc eſt definite introducta: & nihilominus præſuppoſito pacto, juſtitia cogeret ad commutationem faciendam. Cum autem dicimus dominum eſſe læſum, & injuriam eſſe paſſum, &c. ne quis forte decipiatur, non agimus de proxima ſeu particulari perſona habente dominium talis ſervi; ſed de Principe ſeu Republica, cui bellum injuſtum illatum eſt; cujus jus cenſetur transferri ad quemlibet particularem dominum. Optime ergo declarat illud exemplum, fieri poſſe, ut aliqua compenſatio pœnæ, ſecluſo pacto, non habeat æqualitatem juſtitiæ; id eſt, non ſit efficax ad inducendam juſtitiæ obligationem de tali compenſatione acceptanda: nec per ſeſe reducat inæqualitatem factam ad æqualitatem juſtitiæ: & tamen quod interveniente pacto hæc omnia habeat. Quod ſi hæc vera ſunt etiam inter creaturas, multo magis inter homines & Deum: quia cum ſit ſupremus dominus, non poteſt obligari ad ullam ſatisfactionem creaturæ acceptandam, præter eam, quam ipſe ordinaverit, vel ex pacto, & promiſſione ſua inſtituerit.

Objectio.

Solutio.

57 Ex his ergo ſatis reſponſum eſt ſecundæ objectioni; quæ erat de æqualitate ſatisfactionis. Unde ad cationem ibi factam reſpondetur in forma; æquivocationem committi in voce æqualitatis, ſeu æqualis ſatisfactionis; quia poteſt eſſe æqualis in morali valore, & æſtimatione, non tamen in proportione (ut ſic dicam) ad ſolvendum debitum ſeu pœnam; quia poteſt eſſe definita ad talem ſpeciem pœnæ, ſeu rei debitæ: quo non obſtante, fieri poteſt, interveniente pacto, ut illa ſatisfactio jam ſit ex juſtitia æquali, & proportionata, non quia ex pacto accipiat valorem vel dignitatem: ſed quia ex pacto facta eſt nova commutatio in æquale: quæ fieri poteſt ſine juſtitiæ diminutione, ut declaratum eſt. Et hæc ſufficiant de juſtitia commutativa.

Ad rationem ſecundæ objectionis factam reſpondetur.

SECTIO III.

Sitne in Deo vera ac propria diſtributiva juſtitia.

1 HÆc eſt altera ſpecies particularis juſtitiæ; in qua explicanda eandem dicendi rationem ſervabimus: prius enim de perfectione illius ſecundum ſe; deinde prout in Deo reperitur, dicemus. Primum igitur dicendum eſt, in conceptu formali juſtitiæ diſtributivæ ut ſic, nullam includi imperfectionem: ſed dicere ex ſe perfectionem ſimpliciter ſimplicem. Hanc concluſionem oſtendam infra auctoritate, nunc ratione declaranda eſt. Quod dupliciter fieri poteſt: primo, excludendo imperfectiones, quæ ab aliquo excogitari poſſent; ſecundo directe declarando propriam rationem juſtitiæ diſtributivæ. Prius vero oportet ſupponi id, quod de hac juſtitia docent Ariſtot.

Prima aſſertio.

Ariſtot. lib. 1. Ethic. cap. 2. & 3. D. Thom. 2. 2. quæſt. 61. artic. 2. & alii communiter: ſcilicet, munus juſtitiæ diſtributivæ eſſe geometricam æqualitatem inter multos conſtituere in jure eis reddendo, ſeu in diſtribuendis bonis communibus inter illos. Quo fit, ut ad plures perſonas, ad minimum duas, & totidem jura, ſeu res illis reddendas reſpiciat cum proportionalitate, ſeu proportione proportionum: id eſt, quod ſicut ſe habet perſona ad perſonam in merito, ſeu alio jure, aut dignitate: ita ſe habeat præmium, ſeu res uni conferenda ad rem dandam alteri: & inde reſultet dicta proportio: quod ſicut una perſona ſe habet ad unum præmium, ita alia ad aliud. Hoc ergo poſito, inquiro, quid imperfectionis in hoc munere juſtitiæ diſtributivæ inveniatur? nam ſi in hoc nulla eſt, neque ipſi juſtitiæ diſtributivæ ſecundum ſe, imperfectio aliqua tribui poteſt. Quia vel nullum aliud munus habet: vel certe, ſi aliud habet, eſt huic ſimile; & in hac virtute includitur. Ut verbi gratia, quando hæc juſtitia non diſtribuit rem inter multos, ſed totam rem confert digniori, conſiderans illius jus per comparationem & proportionem ad alios: vel fortaſſe etiam interdum poteſt unam rem uni conferre, proportionem tantam dignitatis ejus intuendo, ut infra videbimus: in his enim actionibus non poteſt major ratio imperfectionis aſſignari, quam in prima magiſque uſitata.

Prima ratio.

2 Quod ergo in illo munere nulla includatur imperfectio, probatur: quia neque ex communi ratione juſtitiæ, aut debiti, neque ex propria & ſpecifica. Prior pars, conſtat ex dictis in primo puncto, de juſtitia in communi. Poſterior probatur; tum ex ſimilitudine rationum: nam omnes, quas ibi adduximus, hic cum proportione applicari poſſunt; tum etiam ex propria materia, in qua verſatur hæc juſtitia. Nam diſtribuere bona communia inter membra communitatis, per ſe ſtatim apparet eſſe munus ſuperioris & principis: ſervare autem in hac diſtributione proportionem meritorum, & dignitatum, præ ſe fert ſapientiam & rectitudinem. Quid ergo imperfectionis in hoc munere ſecundum ſe ſpectato excogitari poteſt? Num, quod is, qui ex juſtitia diſtribuit, bona, non ſua, ſed aliena diſtribuit, quod imperfectionem ſupponit, quia hujuſmodi diſtributor videtur eſſe tanquam alterius diſpenſator. At hoc non ita eſt: nam poteſt quis diſtribuere ſua propria bona, aliàs jure tamen aliquo, ſeu titulo debita; tali nimirum debito, quod imperfectionem non includat juxta ſuperius tractata. Quod ſi quis dicat eum, qui diſtribuat bona ſua, diſtribuendo, facere non ſua, quod imperfectionis eſt: reſpondemus falſum eſſe aſſumptum, loquendo de diſtributione bonorum in tota ſua amplitudine, ut jam ſatis in ſuperioribus tractatum eſt: nam quoad hoc eadem eſt ratio de diſtributione, & de quacumque alia donatione, ſive juſta, ſive liberali.

Solutio aliquorum.

3 Unum video ab aliis auctoribus magis inſinuatum: (diſtincte enim hoc non attingunt) videlicet ideo diſtributivam juſtitiam ſervare illam æqualitatem proportionum, quia non poteſt perfectam æqualitatem rei ad rem facere, quod imperfectionis eſt: ideoque imperfectionem in tali juſtitia includi. Aſſumptum declaratur in humano, verbi gratia, debitore: nam ſi plures habeat creditores inæquales; & unicuique poſſit reddere, quantum illi debet, etiamſi, dum id facit, conſurgat inter illos geometrica proportio; (nam, ſicut is, qui habet tale jus, recipit decem, ita qui habet jus duplo majus recipit viginti,) nihilominus tamen diſtributiva juſtitia ibi nihil operatur: quia eſt alia, quæ per ſe reſpicit æqualitatem rei ad rem in ſingulis creditoribus. At vero ſi quis debitor habens plures creditores inæquales, non poſſit omnibus & ſingulis integre ſatiſfacere, ſecundum rectam rationem debet geometricam æqualitatem in perſolvendis debitis ſervare: ut nimirum quantum unus excedit alium in quantitate juris, ſeu debiti, tantum etiam excedat in quantitate ſolutionis ſibi factæ: quæ proportio illic per ſe reſpicitur: & ideo jam ibi diſtributiva juſtitia operatur. Argumentum ergo eſt juſtitiam diſtributivam tunc ſolum operari, quando non poteſt perfecte æqualitas fieri per diviſionem bonorum inter multos, conſtat autem hoc ſupponere imperfectionem: & conſequenter illam etiam formaliter involvere: nam in primis neceſſe eſt ſupponere bona illa, quæ diſtribuuntur, finita eſſe, & imperfecta, & inſufficientia ad explenda ſecundum æqualitatem humana jura. Deinde ſupponitur imperfectio in diſtribuente: quia non poteſt unicuique ſolvere, quantum ei debetur. Denique talis juſtitia intra latitudinem juſtitiæ reſpicit imperfectum objectum: objectum enim juſtitiæ eſt æqualitas: æqualitas autem tantum Geometrica imperfecta eſt: tunc enim illa ſervatur, & quaſi ſubſtituitur, quando fieri non poteſt: ut declaravimus: Ergo juſtitia, quæ hanc ſolam æqualitatem per ſe reſpicit, imperfecta eſt.

Refutatio

4 Totus hic diſcurſus nititur in falſo fundamento: juſtitia enim diſtributiva per ſe non requirit, ut quando inter multos ſervatur proportio geometrica, non poſſit cum ſingulis arithmetica ſervari: nulla enim ratione vel auctoritate talis neceſſitas oſtendi poteſt. Et exemplum illud, quod ad hoc declarandum adductum fuit, habet aliam cauſam, ut poſtea dicam. Et ratione probatur: quia illæ duæ proportiones non neceſſario inter ſe pugnant, ſed poteſt optime geometrica in arithmetica fundari: nam ſicut ſe habet integer denarius diuturnus ad laborem integri diei, ita ſe habet dimidia pars denarii ad laborem ſemidiei: & tamen in utraque illarum diſtributionum ſervatur perfecta æqualitas arithmetica laboris ad mercedem. Licet ergo juſtitia diſtributiva per ſe reſpiciat æqualitatem geometricam, non propterea ſupponit intrinſece ac per ſe imperfectionem in arithmetica æqualitate, ſed ea obſtante poteſt aliam per ſe reſpicere: non quia imperfecta ſit: nam in ſuo ordine eſt perfectiſſima, & per ſe non ſupponit imperfectionem, ut oſtendi: ſed quia eſt æqualitas (ut ita dicam) communitatis, ſeu inter multos, quæ ex hac parte excellit in perfectione: quia eſt veluti bonum commune, quod excellentius eſt.

Proportio geometrica in juſtitia diſtributiva nõ excludit arithmeticam.

5 Et declaratur exemplis: tum in Deo, de quo infra: tum etiam in hominibus: nam, ſi Rex potiſſimus duces, ſigniferos, & alios communes milites condignis præmiis velit afficere, etiamſi tot habeat bona, vel divitias, ut unicuique poſſit dare, quantum ſecundum rectam rationem, conſiderata dignitate, & labore ejus mereretur, nihilominus juſtitiam diſtributivam inter eos ſervabit: cur enim, ſi eſſet impotens ea uſurus fuiſſet, non vero ſi potens ſit? Quin potius, licet aliis daret quantum eorum dignitas & labor meretur, ſi aliquorum perſonas acciperet, & ultra debitam proportionem daret, jam in hoc juſtitiam diſtributivam violaret, niſi alioqui eſſet ſupremus dominus: qui quoad illum exceſſum non diſtribueret communia bona, ſed præmia: ſed donaret bona ſua: in quo non ageret contra juſtitiam, ſed ſolum negative, non operaretur ex juſtitia: ergo ſtante æqualitate ſingularum perſonarum ad res ſuas, & poteſtate in diſtribuente ad illam æqualitatem faciendam, adhuc poteſt juſtitia diſtributiva æqualitatem geometricam ſervare: non eſt ergo illa imperfectio de intrinſeca ratione hujus juſtitiæ. Addo inſuper interdum fieri poſſe, ut reſpectu ſingulorum ultra æqualitatem ſaltem ſub aliqua conſideratione fiat retributio, & nihilominus quod in illo mer exceſſu juſtitia diſtributiva ſervet æqualitatem ſuam: ut ſi verbi gratia, centum mille aurei ex inſtituto Reipublicæ omnino ſint tali die inter milites diſtribuendi cum proportione debita, & contingat milites eſſe paucos numero, parumque laboraſſe, &c. tunc conſiderata per ſe uniuſcujuſque dignitate, videri poſſunt ſinguli plus recipere, quam per ſe mereantur: & nihilominus, propter communem diſtributionem ſervari debet inter eos proportio geometrica: ergo hoc munus non neceſſario ſupponit imperfectionem poteſtatis in dante, neque penuriam divitiarum, aut aliquid ſimile.

Proportio geometrica ſervari poteſt ex juſtitia commutativa.

6 Exemplum autem illud, quod de humano debitore afferebatur, non eſt omni ex parte verum, neque utriuſque juſtitiæ propriam rationem attingit. Verum eſt quidem, debitorem qui integre ſolvit plura debita æqualia vel inæqualia, non uti juſtitia diſtributiva, licet geometrica proportio ex ejus actionibus reſultet: quia illa non eſt per ſe intenta, & quia in actione

circa ſingulos nullo modo conſideratur reſpectus, vel proportio ad alios, ſed omnino ex accidenti conjungitur. Quod autem de alio membro dicitur, mihi non placet, nam licet hujuſmodi debitor impotens ſit ad ſolvendum integre ſingulis debitoribus; & ideo per ſe reſpiciet proportionem inter illos, ut juſtitiam ſervet: nihilominus totum illud eſt munus juſtitiæ commutativæ, & non diſtributivæ, prout hæ virtutes inter homines diſtinguuntur. Quod probatur primo; quia ipſa juſtitia commutativa nunc obligat ad eam proportionem geometricam ſervandam; nam contra talem juſtitiam peccat tunc, quia eam non ſervat: quod nemo negat. Addere autem concurſum & obligationem alterius virtutis eſt impertinens, cum una ſufficiat: alias daretur unus ſimplex actus virtutis, qui non poſſet niſi a duabus virtutibus ſimul elici. Secundo a priori declaratur, quia tunc proportio ad alterum non attenditur, niſi quatenus ex illa pendet quantitas quæ hic, & nunc debetur huic creditori, omnibus circumſtantiis penſatis; eſt ergo illa æqualitas geometrica tunc tanquam circumſtantia ſervanda propter æqualitatem arithmeticam: ergo ad eandem virtutem ſpectat ad quam pertinet æqualitatem arithmeticam ſervare, quæ eſt juſtitia commutativa. Quod practice ita declaratur: nam, ſi quis debeat duobus hominibus centum, unicuique quinquaginta cum omnibus conditionibus æqualibus, & tantum habet quinquaginta, quibus ſatisfaciat utrique: ſi uni det triginta, & alteri viginti, unum tantum peccatum committit contra juſtitiam commutativam: quod in hoc ſolum conſiſtit, quod huic non dat quinque, quæ ea juſtitia commutativa hic & nunc illi dare tenebatur. Unde ſi non dediſſet alteri illa quinque, id eſt, ſi non dediſſet illi triginta, ſed tantum viginti quinque, alia vero quinque ſibi retinuiſſet, idem genus peccati committeret reſpectu alterius læſi: non tamen quicquam peccaſſet dando alteri viginti quinque, quamvis non ſervaret proportionem geometricam. Et qui illa viginti quinque recipit, poteſt juſte illa retinere, etiamſi plus receperit, quam alius: quia non plus recipit, quam debitor poſſet, & deberet illi dare: ergo ſignum eſt totum illud negotium eſſe juſtitiæ commutativæ: diſtributivam autem ibi nec violari, nec operari.

7 Ratio autem a priori eſt, quia eadem virtus reſpicit omnes circumſtantias, quæ ad ſuum medium conſtituendum neceſſariæ ſunt. E ideo ſi æqualitas geometrica ſolum conſideratur ut circumſtantia neceſſaria ad ſervandam æqualitatem debitam ex juſtitia commutativa, ad eandem virtutem ſpectat illam ſervare. Ut in exemplo etiam ſupra poſito, de mercenariis ex denario diurno; nam, ſi quis illorum dimidiam, vel aliam partem aliquotam diei laborando conſumpſit, ad reddendam ei mercedem æqualem ſecundum juſtitiam commutativam, neceſſe eſt perpendere, ut eam proportionem ſervet tanta pars ſtipendii ad totum diem, quam ſervat talis pars diei ad totum diem, quæ eſt proportio geometrica: & tamen non propterea illa retributio pertinet ad juſtitiam diſtributivam, ſed tantum ad commutativam. Et confirmatur a ſimili: nam quando ſunt plura debita, quæ non poſſunt ſimul ſolvi, ſed ſucceſſive; ratio etiam juſtitiæ poſtulat, ut ſervetur proportio in ordine temporis: ut nimirum, cæteris paribus antiquius debitum prius ſolvatur, quam proportionem eadem juſtitia commutativa reſpicit; quia poſitis illis circumſtantiis neceſſaria eſt ad ſervandam æqualitatem arithmeticam, quatenus hic & nunc ſervari poteſt: ergo idem dicendum eſt in præſenti. Et proportionale argumentum ſumi poteſt ex ordine charitatis; & idem eſt cum proportione de miſericordia. Inclinat enim charitas ad plura objecta diligibilia; ad unumquodque tamen ſecundum gradum ſuum; & ideo in beneficentia vel ſubventione miſericordiæ, quando non poteſt omnibus ſubvenire, prout unicuique neceſſe eſt, proportionem ſervat inter plura, conſiderata in unoquoque neceſſitate, & qualitate, & aliis conditionibus, quæ ad moralem proportionem conferre poſſunt: quam proportionem eadem virtus reſpicit, & obſervat; quia tunc eſt circumſtantia neceſſaria ad ſervandum medium, & obligationem talis virtutis.

Ratio juſtitiæ diſtributivæ declaratur.

8 Atque ex his exemplis & virtutibus inferri videtur, rationem juſtitiæ diſtributivæ non conſiſtere adæquate: atque præciſe vel formaliter in conſtituenda illa æqualitate proportionis geometricæ. Primo quidem, quia etiam aliæ virtutes, quæ ſunt ad alterum eandem æqualitatem ſæpe conſtituunt, ut de juſtitia commutativa oſtenſum eſt, & ſuo modo de miſericordia; nam, ſi quis ex miſericordia tenetur diſtribuere centum, ex eadem miſericordia inclinatur, vel etiam obligatur ut magis indigenti plus tribuat cum proportione. Idem præterea invenimus in virtute obſervantiæ, quæ unicuique defert honorem ſecundum gradum ſuum: quod ſi plures ſunt honorandi, inter eos ſervat proportionem geometricam. Idem invenietur in virtute duliæ, & religionis ſuo modo. Dices fortaſſe aliquis: has virtutes per accidens ſervare illam porportionem, quando tamen per ſe & ea intentione ſervatur, ſemper eſſe munus juſtitiæ diſtributivæ. At hoc facile ex dictis impugnatur: quia oſtenſum eſt juſtitiam commutativam aliquando per ſe, & ex intentione ſervandi debitum ſibi medium, tenere dictam proportionem inter multos: idemque de miſericordia oſtendimus intra terminos ſuæ obligationis. Et in obſervantia videtur id manifeſtius, & magis per ſe: quia honoris quantitas juxta hominum æſtimationem ſæpe eſt potius comparativa quam abſoluta, ſcilicet in prælatione unius ad alium in titulo, in loco, & in aliis ſignis honoris: quanquam interdum etiam ſit abſoluta; ergo etiam aliæ virtutes ſæpe per ſe reſpiciunt illam æqualitatem: ergo ſignum eſt illam non eſſe formale objectum unius virtutis ſpecificæ: quia quod commune eſt multis, non poteſt eſſe proprium unius: nec poſſunt eſſe variæ virtutes proprium munus alicujus virtutis ſpecialis diſtinctæ ab ipſis per ſe ac formaliter, & ſub eodem motivo exercere. 1. Ratio. Refutatur quædam reſponſio.

9 Secundo & principaliter augeo difficultatem: nam, licet demus juſtitiam diſtributivam ſæpius per ſe intendere illam æqualitatem, non tamen ſemper & omnibus actibus ſuis illam ſervat: ergo non poteſt illa æqualitas eſſe adæquatum formale objectum, ſeu motivum talis virtutis: quia virtus non poteſt aliquem actum exercere extra objectum ſuum formale. Antecedens patet communi exemplo de electione ad beneficium vel ad cathedram, ubi non fit diſtributio inter multos, cum ſupra dicta proportione, ſed totum beneficium datur digniori. Reſponderi poteſt, ibi conſiderari & ſervari æquitatem proportionis juxta comparationes perſonarum, & hoc ſatis eſſe ad rationem juſtitiæ diſtributivæ, ſed contra, quia revera ibi nulla ſervatur proportio geometrica, aut arithmetica, ſed ſolum illa æquitas: ſcilicet, ut dignior præferatur, quæ non conſiſtit in proportione ſed in jure, quod habet ad talem rem dignior comparatione minus digni: quod longe diverſum eſt a comparatione proportionum: ſicut dicebam ſupra antiquius debitum hic & nunc præferendum eſſe in ſolutione recentiori, cæteris paribus: quæ eſt etiam comparatio quædam, quæ non pertinet ad juſtitiam diſtributivam. Et judex in ferenda ſententia tenetur favere parti, quæ meliores habet probationes facti, & juris, etiamſi pars adverſa habeat alias probabiles: quæ eſt etiam quædam comparatio perſonarum litigantium, in jure fundato in probatione, quæ ſe habet ſicut dignitas perſonæ in alio caſu de beneficio: & nihilominus illa comparatio non pertinet proprie ad juſtitiam diſtributivam, ſed potius ad commutativam. Ac denique illa æquitas, quæ ſervatur in dando beneficio digniori plus differt a proportione geometrica, quam hæc differt ab arithmetica: ſi ergo illæ duæ conſtituunt diverſas ſpecies juſtitiæ, a fortiori illa non pertinebit ad juſtitiam diſtributivam, ſed ad aliam. 2. Ratio. Reſponſio. Refellitur.

10 Propter hoc vero dicere poſſet aliquis, talem actum non pertinere ad juſtitiam diſtributivam, ſed ad commutativam, quia in eo magis attenditur proportio, ſeu æqualitas rei ad rem: id eſt, inter jus dignioris & beneficium, quod ei confertur: ſæpe enim contingit jus aliquod convenire uni perſonæ per comparationem ad alias; illo vero conſtituto, ex juſtitia Aliorum reſponſio.

commutativa ſervandũ eſſe. Quę ſententia eſt forte probabilis: communiter tamen non recipitur: quia juſtitia commutativa præciſe ſumpta non læditur dando beneficium digno: quia hoc ipſo, quod dignus eſt habet ſufficientem ęqualitatem rei ad rem reſpectu talis beneficii: propter quod juxta communem ſententiam ille non obligatur ad reſtituendum. Accedit, quod ille dignior non læditur in bonis propriis quorum ſit dominus: & ideo eius læſio contra juſtitiam commutativam non eſt. Denique poteſt hic accommodari argumentum ſupra factum: quod ęquitas, quæ in hac electione dignioris ſervatur, plus diſtat a rigoroſa ęquitate arithmetica, quam a geometrica: vel etiam quam inter ſe differant arithmetica, & geometrica ęqualitas: ergo ſi ob eam cauſam negatur pertinere ad juſtitiam diſtributivam, negandum etiam eſt pertinere ad commutativam. Neque defuerunt qui ita ſentirent, dicentes, illam non eſſe juſtitiam aliquam, quia non ſpectat ad aliquam æqualitatem propriam, ſed ſolum ad fidelitatem, quam miniſter publicus debet Eccleſiæ, ſeu Reip. Verumtamen quidquid ſit reſpectu Reipublicæ, reſpectu tamen eorum, inter quos fit electio, negari non poteſt, quin aliqua injuria fiat digniori, dum alius illi præfertur: quod adeo videtur per ſe notum, ut omnes homines ita ſentiant: ergo e contrario ſervare digniori ius ſuum, alicuius juſtitiæ actus eſt.

Rejicitur.

12 Accedit pręterea (& auget difficultatem, quam poſuimus) quia juſtitia diſtributiva non ſolum interdũ non diſtribuit bona inter diſtinctas perſonas juxta geometricam proportionem, verum etiam aliquando reſpectu unius perſonæ tantum ſervat ęquitatem ſine ulla comparatione ad alias in dignitate, vel merito: ergo proportio inter multos etiam latiori modo ſumpta non poteſt eſſe adęquata ratio obiectiva juſtitiæ. Conſequentia patet ex dictis: & antecedens probatur: quia, ſi ſunt bona communia in Republica diſtribuenda militibus de illo bene meritis in munere ſuo, quamvis unus tantum inveniatur, ille ſuo pręmio donandus erit: ſi enim concurrentibus aliis pręmium reciperet ultra ſtipendium fortaſſe ex juſtitia commutativa debitum, cur illo privabitur, quod unicus ſit? Idem conſtat in proviſione cathedræ, vel beneficii, ſi unus tantum ſeſe offerat, & ille ſit dignus. Idem eſſe poteſt frequens in diſtributione honoris, qui nunc quidem inter multos diſtribuitur, nunc autem uni ſoli fit. Quod ſi forte dicant in his actionibus ſemper includi comparationem ad indignos vel non habentes talem titulum meriti: eadem ratione dicam juſtitiam commutativam comparare creditorem cum aliis, qui nullum jus habent, ut illi potius, quam aliis ſolvat.

Quocirca, ſi omnia exacte penſentur, magna videtur eſſe ſimilitudo in his omnibus proportionibus inter juſtitiam commutativam & diſtributivam; nam utraq; poteſt circa unum, & circa multos operari: & in actione quæ eſt circa unum, neceſſe eſt, ut utraq; ſervet ęqualitatem aliquam inter rem, & perſonam, cum ſervatur iuſtitia, neceſſe eſt ut ad æqualitatem conſtituendam intendatur: ergo cum ſupponamus in tali actu utriuſq; iuſtitię non intervenire niſi unam rem, & unã perſonam neceſſe eſt, ut utraque iuſtitia poſſit inter eas ęquitatem ſervare. Quod quidem in commutativa indubitatum eſt, in diſtributiva autem videri poteſt novum: ratio tamen facta id ſatis oſtendit: quia interdum operatur circa unam perſonam tantum: ergo tunc etiam operatur faciendo æqualitatem: alias non operatur ut iuſtitia. Sed in illo actu non interveniunt alia inter quæ fiat æqualitas niſi res, quæ datur, & perſona cui confertur: ergo hęc etiam iuſtitia facit inter eas ęqualitatem. Præterea exempla adducta hoc ſatis confirmant: quia quando contingit, ut unus tantum miles ex bonis communibus pręmio afficiatur; nec illi conferendum eſt omne pręmium, quod Reſpublica dare poteſt, nec minimum quid eius dignitati improportionatum: ſervanda ergo erit ęqualitas aliqua ſeu proportio inter dignitatem, & conditiones talis perſonæ, & pręmium, quod ei datur. Simile eſt in beneficio conferendo, etiamſi una tantum perſona occurrat, cui detur: quia neq; maximum, neque minimum illi dandum eſt, ſed eius dignitati proportionatum, ſi fieri poteſt: idemque ſuo modo eſt in honore, ut facile ex dictis intelligitur. Vera eſt ergo prædicta ſimilitudo inter utramq; iuſtitiam. Sed præterea eſt etiam alia: quia utraq; etiam poteſt operari circa multas perſonas, aliquid ſingulis ea iuſtitia conferendo, atq; etiam inter multas, uni potius, quam aliis totum aliquid ea iuſtitia dando. Rurſus in utraq; functione ambæ ſervant æquitatem; interdum inter rem, quæ datur, & eius perſonæ cui datur; quod, omnibus penſatis iuribus aliarum perſonarum ex iuſtitia pręferendum eſt: aliquando vero inter proportionem, ſeu comparationem proportionum, non tantum per accidens, ſed etiam per ſe, ut etiam in iuſtitia commutativa declaravimus. Videtur ergo ex dictis omnibus concludi, non poſſe has iuſtitias pręciſe diſtingui ea habitudine ſeu ordine ad huiuſmodi varias proportiones, ſeu æqualitates: & conſequenter adæquatam rationem iuſtitiæ diſtributivæ non poſſe conſiſtere in illa æqualitate proportionum conſtituenda.

Concluſio contra diſſenſus.

Diverſitas inter juſtitiam commutativam & diſtributivam expenditur.

13 Sed hinc fortaſſe ſumet aliquis occaſionem incidendi in opinionem Buridani ſupra inſinuatam ex l. 5. Ethic. q. 7.) dicentis iuſtitiam commutativam & diſtributivam non eſſe virtutes ſpecie diſtinctas, ſed diſtincta nomina ſignificantia eandem virtutem ſub diverſis conceptibus inadęquatis per ordinem ad diverſas materias ſeu functiones. Quam ſententiam nulla ille ratione confirmat: ſed tantum ſolutionibus rationum, quibus illa diſtinctio probari ſolet, utens tacite illo axiomate: non eſſe diſtinctionem rerum admittendam ſine neceſſitate: vel illo fruſtra fieri per plura ubi unum ſufficit. Quod argumentum non eſſet contemnendum, ſi ille adduxiſſet omnes aut fortiores rationes, & poſitive oſtendiſſet non eſſe convenientes: nam quomodocunq; ſolvere aut effugere rationes, non ſatis eſt, ut vir prudens novam opinionem inducat. Eo vel maxime, quod revera non affert rationem potiſſimam, ut ex dicendis conſtabit. Ex iis vero, quæ hactenus diximus, videtur illa opinio ſuaderi, non tantum fugiendo argumenta, ſed poſitive oſtendendo identitatem. Quia illæ iuſtitiæ conveniunt in omnibus functionibus, & in omnibus modis conſtituendi æqualitatem, & in omnibus reſpectibus ad unam, vel plures perſonas; ergo ſunt una virtus: nam identitas virtutis non poteſt melius quam ex actibus, & conſequenter ex materia, vel obiecto colligi. Accedit, quod diſtinctio pervulgata inter has virtutes ex æqualitate arithmetica, & geometrica, ut creditur in Ariſtotele, & D. Tho. fundata, ruere videtur ſi vera ſunt, quæ poſuimus: ergo conſequenter opinandum erit virtutes illas non eſſe diſtinctas.

14 Ego vero non cenſeo eſſe hac in parte a communi opinione recedendum; ſed dicendum has virtutes eſſe diſtinctas. Quod, propter communem ſenſum probatiorum auctorum ad plures effectus, & res ſeu obligationes morales explicandas cenſeo eſſe neceſſarium. Vitium enim acceptionis perſonarum ex ſe non eſt oppoſitum iuſtitiæ commutativæ, & præciſe ſumptum ad reſtitutionem non obligat; opponitur autem iuſtitiæ diſtributivæ, ut nunc ſuppono: ſignum ergo eſt has iuſtitias eſſe diſtinctas. Opinor autem ad conſtituendam hanc diſtinctionem eius rationem eſſe a priori reddendam ex iuribus, & diverſitate illorum, & ex diverſis debitis, quæ ex illa naſcuntur. Et ſane merito, quia ius eſt obiectum iuſtitiæ: ergo iuſtitiarum diſtinctio ex diſtinctione iurium ſumenda eſt, cum virtutes per obiecta diſtinguantur, ſicut alii habitus, aut potentiæ. Diximus igitur in ſuperioribus, obiectum proprium iuſtitiæ commutativæ eſſe ius ita proprium, ut ſit proprium rei dominium, vel illi moraliter æquivaleat; quod ibi ſatis declaravimus. Nunc ergo addimus, pręter hoc ius, dari in hominibus aliud non ita proprium ac rigoroſum fundamentum in quadam dignitate, ſeu conditione perſonæ, quæ eſt pars alicuius communitatis, ſeu Reipublicę, ratione cuius debetur ei aliquid ex bonis Reipublicę, ſuę dignitati proportionatum: quod ius revera non eſt dominium, quia talia bona nunquam fiunt talis perſonæ: nec ta-

Prima aſſertio.

Unde deſumenda diſtinctio inter has juſtitias.

tione proprii dominii, aut alterius rei propriæ, in qua læſa fuerit, ei debentur. Unde fit etiam, ut longe maius & rigoroſius ſit debitum, quod ex priori iure naſcitur, quam quod ex hoc poſteriori: nam magis debetur alicui id, quod eſt proprie ſuum, quam id, quod eſt commune: licet ad illud habeat aliquod ius propter dignitatem perſonæ, vel aliam ſimilem proportionem. Unde de priori debito omnes Theologi affirmant ex illius læſione naſci obligationem reſtituendi: de poſteriori vero præciſe ſumpto, quamplures, & fortaſſe, qui melius ſentiunt, id negant.

15 Præterea ex rebus ipſis, & exemplis adductis poteſt hæc iuſtitia, ac ſpecialis ratio debiti intelligi: nam qui beneficium vel cathedram prætendit, nunquam habuit dominium, vel poſſeſſionem eius, vel alterius rei æquivalentis, quam pro altera dederit, habet tamen, ſi ſit digna perſona, ius quoddam ad talem rem: quia ſecundum quamdam æquitatem ei potius quam alteri tribuenda eſt: eo quod inter partes huius communitatis habeat maiorem proportionem cum tali re, quam aliæ perſonæ. Unde fit, quod ſi ſint aliæ perſonæ æque dignæ, nulla earum habeat ius ad talem rem neceſſarium, ut ſic dicam, ſeu efficax: ſed tantum ſufficiens; quia cuicunque earum detur, nulli fit iniuria. Atque hinc etiam optime declaratur a poſteriori hoc ius eſſe longe diverſum, & inferioris rationis a iure dominii. Quia poſtquam alicui datum eſt beneficium, ſeu munus cathedræ, quia iam habet illius dominium, non poteſt propter quæcunque alterius merita æqualia, vel maiora illis privari: fieretque iniuria contra iuſtitiam commutativam: ergo longe diverſum eſt habere verum ius in re tanquam propria, & habere aliquale ius ad rem communem.

Concluſio diſcurſus. Prima pars concluſionis probatur. 16 Ex his ergo concludo, hanc diverſitatem iurium ſufficere ad diſtinctionem conſtituendam inter iuſtitias; & hanc eſſe propriam & primariam rationem diſtinguendi commutativam a diſtributiva. Prior pars facile conſtat ex dictis, quia diſtinctio virtutum naſcitur ex diſtinctione formali obiectorum. Idem patet ex diſtinctione aliarum virtutum, quæ ſunt ad alterum: ſic enim diſtinguimus gratitudinem v.g. a fidelitate, ex diverſa ratione debiti: & obſervantiam, qua homines colimus, a pietate, qua parentes: & hanc etiam a religione, qua Deum veneramur: quia in his omnibus longe diverſa ratio debiti invenitur: ergo ſimiliter in præſenti: nam eſt eadem vel maior ratio. Poſterior autem pars videtur ſatis concludi ex omnibus hactenus dictis:

Poſterior pars probatur. quia ſi in hominibus ſunt hæc diverſa iura, neceſſariæ ſunt etiam virtutes, quæ illa obſervent, & tribuant: ex autem non poſſunt excogitari aliæ, niſi juſtitia commutativa, & diſtributiva, niſi quis velit novas fingere juſtitias. Rurſus etiam e converſo non poſſunt alio convenienti modo illæ juſtitiæ diſtingui ſpecie, ut omnia hactenus tractata convincere videntur. Hic autem modus optime illis accommodatur, & iuxta illum recte conciliantur, contra quæ diximus: nam ſive iuſtitia commutativa operetur circa unum, ſive circa multos, aut inter multos: & ſive illis reddat omnino æquale per comparationē rei ad rem, ſive cum aliqua proportione neceſſaria ſecundum occurrentes circumſtantias: ſemper tamen in hunc finem intrinſecum, & peculiarem tendit, ut jus alterius rigoroſum ac proprium ſervet, quantum poteſt. E contrario vero juſtitia diſtributiva, licet, ſimilibus actionibus, aut retributionibus uti videatur, ſemper tamen intendit in jus ſibi proprium, ut intra eius latitudinem, quantum poteſt, æqualitatem etiam faciat. Optima ergo ratione virtutes hæ in hunc modum diſtinguuntur: & recte etiam ratio diſtributivæ juſtitiæ ſic explicatur.

Mens D. Thomæ & Ariſtotelis circa dictas virtutes declaratur.

17 Sed quid ad D. Tho. & Ariſtotelem? Non cenſeo datam expoſitionem ab eorum doctrina diſcedere, ſed magis eam declarare. Et ſane D.Tho.1. part. qu.21. art.1. ſolum ait, munus juſtitiæ diſtributivæ eſſe dare unicuique *ſecundum ſuam dignitatem*. In quo indicat hanc virtutem non ſolum reſpicere proportionem ad alios, ſed etiam proportionem rei datæ ad dignitatem & meritum eius, cui datur, quæ proportio non eſt proprie geometrica ſed arithmetica: nam eſt ſecundum adæquationem duarum rerum inter ſe: quamvis inde etiam poſſit conſurgere altera proportio inter varias proportiones, etiamſi de priori æqualitate nihil minuatur. Et ita concludit ibi D.Tho. Deum ſervare modum diſtributivæ iuſtitiæ, quando unicuique rei dat proprietatem, vel actionem debitam ſuæ naturæ, ſeu illi convenientem. In qua actione conſtat ſervari integre & adæquate proportionem inter unamquamque naturam, & proprietatem eius, & (ut ita dicam) unicuique integre ſolvi, quod ei debitum eſt: ergo ex ſententia D. Tho. iuſtitia diſtributiva etiam hanc æqualitatem reſpicit: & ad eam reſpicit illam ſervare cum una perſona vel natura, etiamſi illa unica eſſet in mundo. Cum vero Divus Thomas dixit hanc juſtitiam reddere debitum ſecundum dignitatem perſonæ, indicare voluit (quod nos diximus) jus, quod reſpicit hæc juſtitia, non eſſe proprium ius dominii, aut illi æquivalens, ſed quoddam aliud minus proprium, fundatum in tali conditione, vel dignitate rei, cui aliquid proportionatū bonum debitum eſt. Et fortaſſe propter hanc cauſam ſpecialiter dicitur iuſtitia commutativa conſtituere æqualitatem rei ad rem: quia nimirum, cum reſpiciat proprium ius, & dominium rei, ad eam ſpectat illam met rem, vel æquivalentem reddere, quæ alteri ſublata eſt: in qua æqualitate facienda non reſpicit conditionem perſonæ, ſed valorem rei: quanquam non excludat quin valor rei vel actionis ex conditione perſonæ poſſit minui, vel augeri. Juſtitia autem diſtributiva magis reſpicit conditionem perſonæ, ut res, quæ reddenda eſt, cum illa ſervet debitam proportionem. Et ſane Ariſtot. 5. Eth. cap. 4. hanc præciſſimum differentiam videtur intendere inter has iuſtitias: & ideo dixit, in commutativa iuſtitia non attendi an bonus, vel malus fuerit: ſed quæ fuerit qualitas nocumenti: in diſtributiva vero attendi dignitatem perſonæ, ut expreſſe dixit in cap. 3. explicans etiam hanc dignitatem non eſſe unam & eandem in omnibus v.g. virtutem, aut nobilitatem, vel quid ſimile: ſed eſſe conditionem talium bonorum diſtributioni accommodatam: quod per ſeſe ſatis clarum eſt.

18 Quia vero moraliter ac regulariter loquendo, hoc ipſo quod diſtributiva iuſtitia reſpicit dignitatem perſonæ, neceſſarium conſequenter eſt, ut in diſtributione bonorum comparationem inter diverſos faciat, & inter eos æqualitatem geometricam ſervet: ideo Ariſtot. per hanc actionem, quæ magis frequens, magiſque nota eſt, huius virtutis officium declaravit. Oritur autem illa neceſſitas: tum ex eo quod hæc iuſtitia maxime eſt in perſona publica, ſeu ad quam aliquo modo pertineat bonorum communium diſpenſatio, quæ ordinarie fit etiam inter plures, quia membra, ſeu partes Reipublicæ plures ſunt: imo ordinarie tot ſunt, ut non poſſit uniuſcuiuſque conditio & dignitas integre, & ad æqualitatem explere, dividendo inter eas finita, & limitata bona Reipublicæ humanæ, de qua Ariſtot. loquutus fuit. Hac ergo ratione declaravit hanc iuſtitiam per ordinem ad geometricam æqualitatem. Et addi etiam poteſt, hanc virtutem magis per ſe reſpicere hanc æqualitatem, & proportionem inter multos, quam alias virtutes, & præſertim quam commutativam. Quia iuſtitia diſtributiva eſt quaſi publica iuſtitia; reſpiciens quidem partes communitatis, in ordine tamen ad totum. Eſt autem magnum bonum, magnaque pulchritudo totius corporis, ut ſingula membra inter ſe proportionem ſervent: & ideo iuſtitia diſtribuens communia bona inter membra Reipublicæ, ita reſpicit bonum uniuſcuiuſque membri, ut per ſe ac primario intendat proportionem illam, quæ inter membra ipſa conſtituitur, ex qua totius Reipublicæ ſtatus & pulchrior, & ſtabilior fit, & in maiori pace ſervatur: v.g. (ut uno exemplo res tota declaretur) quando in plurium perſonarum congregatione unicuique proprius locus deſtinatus eſt iuxta cuiuſque dignitatem; atque, ſi illa diſtributio ſervetur, pulchrior & pacatior eſt conſenſus. — Quare iuſtitia diſtributiva dicatur principaliter reſpicere per ſe proportionem geometricam.

19 Hac ergo de cauſa iuſtitia diſtributiva per ſe intendit illam proportionem, ut in quo ſuperat commutativam, etiam tunc quando maxime videtur per ſe ſervare hanc proportionem inter plures creditores: quia etiam in eo eventu id ſolum attendit, ut unicuique

fiat

fiat ſatisfactio rei ad rem, quantum hic & nunc fieri poteſt. Quod uno verbo dicere poſſumus: iuſtitiam quidem commutativam interdum per ſe attendere ad proportionem inter multos, non tamen propter ſe, ſed etiam in ordine ad rem reſpectu ſingulorum: iuſtitiam autem diſtributivam attendere illam proportionem non tantum per ſe, ſed etiam propter ſe: quia illa eſt veluti adæquata bonis communibus, quoties diſtribuenda ſunt. Propter hoc autem non excludit, quin etiam intendat uniuſcuiuſque perſonę dignitatem explere cum æqualitate rei, & perſonæ, ſi fieri poteſt: nam ex hoc etiam altera proportio, & perfectiori modo reſultare poteſt. Neque etiam excludit, quin poſſit hęc iuſtitia aliquando communne aliquod bonum ſine partitione, aut diſtributione conferre: quia nimirum illud in ſuo ordine diviſibile non eſt, licet ſit pro dignitate perſonæ conferendum: & ideo ad hanc iuſtitiam ſpectat illud conferre, etiamſi nunc non reſpiciat illam proportionem in illo ſingulari actu, ſed ſolum maius ius ſibi proportionatum: id eſt, maiorem dignitatem alicuius perſonę. Dico autem: *in illo ſpeciali actu*: nam, ſi ille cum aliis coniungatur, ex omnibus reſultat dicta proportio, & prædictum bonum Reipublicæ: ut ſi unaquæque cathedra digniori conferatur ſecundum ſuum gradum, reſultabit inter omnes cathedram habentes, etiam inæquales, optima proportio. Ac denique eadem ratione non excludit hæc iuſtitia, quin etiam uni perſonæ tantum, ſi opus ſit, aliquid ex bonis communibus conferat ſervata moderatione, & adæquatione ad illius dignitatem: nam, ut recte dixit D.Tho.2.2.q.61.art.1.ad 1. *Juſtitia diſtributiva etiam dirigit hominem, ut in diſtributione bonorum communium moderationem ſervet*. Quæ moderatio tantum ex duplici capite deſumi poſſe videtur: ſcil. ex quantitate bonorum Reipublicæ, & ex dignitate, ſeu merito eius, cui aliquod ex illis eſt conferendum: ergo hanc proportionem per ſe reſpicit hæc iuſtitia & quantum eſt ex ſe, adæquate illam implet: quia, ſicut moderatur largitionem, ne excedat, ita etiam efficit, ne ſit diminuta, ſi facultas bonorum non deſit, quod accidentarium eſt. Et hoc etiam inſinuavit D.Th.dict.q.61.art.1.& 2.dicens hanc iuſtitiam reddere alteri, quod eſt aliquo modo ſuum: quia bona communia, quodammodo ſunt uniuſcuiuſque partis. In quo etiam indicat, & alio modo explicat, quod ſupra diximus, nempe hanc iuſtitiam reſpicere quoddam ius alterius, non tamen ita propriũ & rigoroſum, ſicut eſt ius iuſtitię commutativę. Et in ſolut.ad 5. expreſſe dicit iuſtitiam commutativã, & diſtributivam non diſtingui ſolum ſecundum unum, & multa, ſed ſecundum diverſam debiti rationem: *Alio enim modo* (inquit) *debetur alicui id, quod eſt commune, alio vero modo id, quod eſt proprium*. Ex his ergo, ut opinor, ſufficienter conſtat rationem a nobis poſitam in explicando obiecto, & officio diſtributivæ iuſtitiæ eſſe conſentaneam doctrinæ D.Thom, & Ariſt.

Objectio.

20 UNa ſola ſupereſt difficultas: quia ex dictis videtur ſequi iuſtitiam commutativam in reddendo aliquo debito, nunquam reſpicere ad perſonæ dignitatem: ſeu (quod idem eſt) nunquam reddere alicui perſonæ, quod ratione dignitatis eius debitum eſt: conſequens eſt falſum: ergo. Sequela probatur, quia dictum eſt iuſtitiæ diſtributivæ proprium eſſe reſpicere dignitatem perſonę, ut aliquid ei tribuat; ergo alia iuſtitia diſtincta nunquam poteſt officium illud uſurpare. Minor autem probatur: quia honor debetur alicui ratione dignitatis, & tamen illum auferre eſt contra iuſtitiam commutativam: & idem eſt de fama, & aliis, ad quæ aliquis habet ius ratione ſuæ dignitatis. Hæc obiectio ex dictis fere ſoluta eſt, placuit tamen illam proponere, ne quis forte in æquivoco laboret circa dignitatem perſonę quam dicimus iuſtitiam diſtributivam reſpicere, ut quod ei proportionatum eſt conferat: *Solvitur.* hoc enim intelligendum eſt pręciſe, & quaſi excluſive, nimirum ut propter illam ſolam rationem ſecluſo alio proprio iure & dominio fiat traditio. Unde, ſi contingat perſonam aliquam ratione talis dignitatis, vel officii habere proprium & intrinſecum ius ad certum aliquem honorem: v.g, ad talem locum, aut talem actionem, vel aliud ſimile tunc habet quędam dominium circa illud tanquam in quoddam emolumentum cum tali dignitate, vel officio coniunctum. Quapropter privare aliquem tali honore eſſe poterit contra iuſtitiam commutativam: non quia ſit præciſe contra dignitatem perſonæ, ſed quia eſt contra ius proprium, & dominium, quod habet ratione dignitatis, ut ſi privaretur iuriſdictione, vel alia re ſimili.

21 Eſt etiam valde conſiderandum: aliud eſſe, non auferre ab aliquo famam, vel honorem; aliud vero conferre ei famam, vel honorem: nam aliud prius poteſt ad iuſtitiam commutativam pertinere, etiamſi non pertineat ſecundum per ſe loquendo, ſed ſolum ex ſuppoſitione alicuius iniuriæ, ex qua ortum ſit in altero ius proprium dominio æquivalens. Quod in fama eſt manifeſtum: ego enim non teneor ex iuſtitia commutativa, de ſe loquendo, alteri bonam famam conferre: teneor tamen non auferre: quia eſt dominus ſuæ famæ: non eſt tamen dominus, per ſe loquendo, meæ actionis per quam poſſem illi bonum nomen procurare, ſi vellem. At vero, ſi abſtuli eius famam, iam teneor ex iuſtitia commutativa illam reſtituere: quia per iniuriam illatam alter acquiſivit ius proprium in me quoad talem actionem. Imo, quamvis aliquis bonam famam non habeat, ſi non habeat malam, habet hoc ius proprium, & quaſi innatum, ad ſuum bonum nomen, ut contra iuſtitiam commutativam ſit eum infamare: hoc enim ſenſu dicitur quis dominus ſuæ famæ: non quaſi ſit dominus notitiæ, quam alii de ipſo habent: quia fortaſſe nullam habent: &, licet habeant, non cadit proprie ſub dominium alterius: ſed dicitur eſſe dominus famæ, quia eſt dominus huius immunitatis, ut ſic dicam, & moralis dignitatis, quæ eſt habere in mentibus aliorum bonam æſtimationem, ſeu conceptionem, vel ſaltem non habere malam; & in hoc dominio læditur, quando infamatur: quare illa iniuria eſt contra iuſtitiam commutativam; & obligatio, quæ ex illa oritur ad eam reſarciendam, ad eandem iuſtitiam pertinebit: quamvis abſolute, & ſecluſa iniuria bene loqui de tali perſona, ad iuſtitiam non ſpectet. *Quo ſenſu dicitur aliquis dominus ſuæ famæ.* Simile ergo eſt ſuo modo in honore: nam non inferre alicui contumeliam ſemper ſpectat ad iuſtitiam commutativam; quia unuſquiſque habet hoc dominium proprium in ſuum honorem, vel potius in hanc veluti immunitatem, & ſecuritatem ab omni contumelia, ut iuſtitia commutativa obliget ad illud ius illæſum ſervandum. Ad tribuendum autem honorem raro obligat iuſtitia commutativa: quia cum honor ſit in honorante, ſitque propria actio eius, raro ita cadit dominium alterius, ut illi ex iuſtitia commutativa debeatur. Et ideo D.Thomas 2.2. quæſt.63. art.3. huiuſmodi actionem maxime accommodat iuſtitiæ diſtributivæ. Aliquando tamen fieri poteſt, ut alicui perſonæ ratione particularis dominii: aut iuriſdictionis debitus ſit talis honor, vel poſitive exhibendus per aliqua ſigna honoris, vel ſaltem non impediendus, ſi aliter iure ſuo utatur. Atque ita poſſunt iuſtitia diſtributiva, & commutativa circa hęc omnia operari, ſemper tamen reſpiciendo diverſam rationem iuris, & debiti. Atque hęc quaſi per digreſſionem dicta ſint de propria ratione diſtributivæ iuſtitię: neceſſaria enim viſa ſunt, ut conſtet in proprio conceptu diſtributivæ iuſtitię ut ſic, nullam imperfectionem includi: quod a nobis propoſitum fuerat: & ut opinor, eſt evidenter demonſtratum.

Deum veram ac propriam juſtitiam diſtributivam exercere, cum præmia diſtribuit.

22 EX his autem ulterius concludo, proprie & formaliter eſſe in Deo iuſtitiam diſtributivam, *Aſſertio.* eamq; in diſtribuendis pręmiis meritorum exerceri. In hac aſſertione claxius habemus conſentientes graviores Theologos, quos infra referemus. Nunc ratione concluditur prior pars ex omnibus ſupradictis. Primo, quia omnis virtus, omniſque perfectio abſoluta, quæ in ſuo conceptu non includit imperfectionem, Deo eſt formaliter tribuenda: quia eſt perfectio ſimpliciter, ut iam ſæpe declaratum eſt: ſed iuſtitia diſtributiva

eſt huiuſmodi perfectio, ut fuſe probavimus; ergo eſt formaliter in Deo.

23 Et confirmatur hæc pars, probando ſecundam; nam, ſive in iuſtitia diſtributiva conſideremus munus ſervandi æqualitatem geometricam inter multos, ſive munus ſervandi unicuique ius proprium ſuæ dignitati conſentaneum, & aliquo modo deficiens a proprietate & rigore iuris commutativi utroque modo propriiſſime ſervat Deus iuſtitiam diſtributivam in præmiis iuſtorum reddendis. Probatur prior pars, quia, licet Deus per ſe reſpiciat in unoquoque quantitatem meriti, ut ei condignum præmium tribuat, hoc non impedit, quo minus Deus etiam per ſe primo intendat comparationem, ſeu proportionem inter multos ex ſingulis reſultantem: nam revera intendit illam diſtributionem præmiorum, tanquam bonum quoddam commune: quod & unicuique accommodari poteſt adæquate ad eius merita, & toti communitati ſecundum proportionem geometricam, quæ ad eius pulchritudinem, ſeu ordinem ſpectat: ergo cum opera Dei omnibus modis perfecta ſint, eumque ipſe ſit ſupremus gubernator, ad quem primario ſpectat commune bonum, & in eo debitam proportionem reſpicere, non videtur dubium quin Deus in hac diſtributione hoc bonum per ſe etiam intendat. Atque hoc magis conſtabit ex ſolutionibus argumentorum, quæ in hoc peccant, quod male colligunt, Deum non reſpicere proportionem inter multos in præmiis reddendis, quia in ſingulis perſonis præmiandis ſolum conſiderat proprium uniuscuiuſque meritum, ut ei æquale præmium reddat. Quamquam enim hoc verum ſit, ſi ad ſingulas perſonas præciſe ſpectemus, nihilominus etiam eſt verum, Deum in tota hac communitate intendere illam proportionem, & actum adæquatum præmiandi omnes iuſtos, qui ex parte Dei tanquam unus, & ſimplex conſiderari poteſt: per ſe reſpicere illam proportionem tanquam adæquatam rationem proximam. Quod ex hac parte ſatis ſuperque eſt ad iuſtitiam diſtributivam.

24 Quin potius vix poteſt alio modo iuſtis diſtributiva per ſe, & perfecte exerceri: inter homines enim quantumvis diſtributio fiat inter multos per hanc iuſtitiam, neceſſe eſt ut in applicatione præmii, vel partis bonorum ad ſingulas perſonas, reſpiciatur ad uniuscuiuſq; conditionem, dignitatem, ſeu meritum: nec per ſe loquendo aliud eſt neceſſarium: id eſt, ſi bonum diſtribuendum ſit ſufficiens ad conſequendum unicuiq; totum id cuius eſt capax ſecundum adæquatam proportionem ſuæ dignitatis: vel, quod perinde eſt, niſi bonum diſtribuendum ſit in certa quantitate definitum, & totum ſit in perſonas partiendum: nam tunc ad conſtituendam æqualitatem, neceſſe eſt in ſingulis reſpicere non tantũ dignitatem, vel meritum eius abſolute, ſed etiam comparative reſpectu aliorum. Hæc tamen accidentarium eſt; non enim provenit ex extrinſeca ratione iuſtitiæ diſtributivę, ſed ex conditione vel limitatione boni diſtribuendi, ut ſatis in ſuperioribus declaratum eſt. Unde, quoad hanc partem, bene advertit Soto loco inferius citando, quamvis beatorum præmium ex iuſtitia diſtributiva reddatur, nihilominus unumquemq; tantum accipere, quantum abſolute meretur: quia bonum illud, quod diſtribuitur, infinitum eſt, & non exhauritur, licet unuſquiſq; accipiat, quantum eſt capax. Quod dici poteſt vel propter beatitudinem obiectivam, late tamen utendo voce diſtributionis: nam bonum illud non dividitur, ſed totum unicuiq; datur iuxta ſuam proximam capacitatem. Vel etiam dici potuit propter beatitudinem formalem, quæ eſt viſio: poteſt enim mente concipi poſſibilis cumulus viſionum ſyncategorematice infinitus, ex quo pars aliqua unicuique detur iuxta ſua merita.

25 Nec verum cenſeo, quod quidem aſſerunt, ex infinito bonorum cumulo non poſſe fieri diſtributionem ex iuſtitia diſtributiva: quia non poteſt ille dividi ſecundum proportionem geometricam: quod eſſet verum, ſi neceſſarium eſſet totum illum exhauriri in tali diſtributione. Id vero neceſſarium non eſt: quia neque etiam quando Reſpublica bona communia diſtribuit, neceſſe eſt, ut totum ærarium conſumat, ſi pars eius ad iuſtam diſtributionem ſufficiat. Ad hanc autem partem definiendam, ut dixi neceſſe eſt, ut & ad numerum, & ad merita eorum, inter quos facienda eſt diſtributio, reſpectus habeatur: alioqui non eſt unde iuſte poſſit quantitas diſtribuenda limitari; præſertim ſi ſupponamus eſſe in publico ærario copioſam divitiarum multitudinem. Quamvis igitur Deus ex infinito cumulo beatitudinis, ſed potius beatitudinem ad iuſtam diſtributionem tantam quantitatem per intentionem aſſumat, & unicuique beato partem adæquatam meritis eius tribuat per hoc non neceſſario excluditur, quin inter omnes per ſe, & ex intentione geometricam proportionem obſervet.

26 Denique quamvis Scriptura divina dicat, ſervare Deum in diſtributione præmii æqualitatem, non tamen omnino prætermittit hanc etiam proportionis æqualitatem inter ipſos beatos. Nam Joannis 14. dicitur, in domo patris eſſe plures manſiones, tanquam diverſa loca unicuique pro ſua dignitate tribuenda. Unde Matth. 20. ſupponit Chriſtus Dominus in regno ſuo eſſe dextrum, & ſiniſtrum: quæ ſolum per iuſtitiam diſtributivam deſignari. Et Paul. ad Roman. 2. dicens, Deum redditurum unicuiq; iuxta opera ſua, rationem reddit: *Quia non eſt acceptio perſonarum apud Deum*: quod vitium, ut Theologi ſentiunt, formaliter ſumptũ, eſt contra diſtributivam iuſtitiam. Quamvis eo modo quo prudens & rationabilis diſtributio poteſt ab aliis virtutibus participari; ut iuſtitia commutativa, & in miſericordia declaravimus; poſuit etiam acceptio perſonarum late ſumpta aliis virtutibus opponi. Cum ergo non ſolum dicto loco, ſed etiam multis aliis, Scriptura iuſtitiam divini iudicii per oppoſitionem ad perſonarum acceptionem declaret, ut patet etiam ad Coloſ. 3. & ad Epheſ. 6. 1. & Pet. 1. ſatis indicatur, iuſtitiam diſtributivam in illo iudicio locum habere. Sic etiam multi intelligunt verba illa Matth. 20. *Voca operarios, & redde illi mercedem*: quamvis in illo loco magis indicetur forma commutativæ iuſtitiæ. Ex parabola autem de talentis, quæ habetur Matth. 25. magis elicitur diſtributiva: nam in illa is, qui quinque talenta lucratus fuerat, ſuper quinque civitates conſtituitur, qui vero duo, ſuper duas: & ſimiliter Luc. 19. qui decem mnas comparaverat, decem civitatibus præfertur; qui vero quinque cum geometrica proportione præficitur civitatibus quinque.

Oſtenditur dari hanc juſtitiam in Deo, prout reſpicit ſpeciale debitum.

27 SUper dicendum de altera parte, ſeu conſideratione iuſtitiæ diſtributivæ: quæ eſt reddere aliquid ſecundum proprium & ſpeciale debitum talis iuſtitiæ: nam, ut ex dictis ſuppono, ſine hoc debito non poteſt intelligi talis iuſtitia diſtributiva, quæ ſit ſpecialis virtus. Nam quando contingit geometricam proportionem eſſe debitam ex iuſtitia commutativa, ipſa illam facit: quando vero accidit deberi ex miſericordia, quia illam efficit: quando ex obſervantia, ſimiliter; & ſic de aliis; quia unaquæque virtus ſufficit ad explendam ſuam intrinſecam obligationem, & intrinſecum modum, ordinem, ac circumſtantias eius. Propter hæc ergo non eſſet neceſſaria ſpecialis iuſtitia, niſi interveniretur ſpeciale debitum, & ius, quod illum requireret: quale eſt illud, quod in iuſtitia commutativa nos declaravimus. Ut ergo omni ex parte probemus in Deo eſſe hanc iuſtitiam, eamque ſervari in retributione præmiorum, non ſatis eſt oſtendiſſe ibi intercedere, ac ſervate geometricam proportionem, etiam per ſe intentam: nam iuſtitia commutativa interdum poteſt hoc facere; & præſertim ſi illa adiungatur aliqua alia virtus, quæ habeat curam boni communis, & providentię, de qua infra dicam. Sed oportet, ut oſtendamus intervenire in hoc negotio proprium debitum, & ius iuſtitię diſtributivæ. Quod ſane difficile videri poteſt in noſtra ſententia; quia iuſti unicum tantum habent jus ad præmium recipiendum a Deo, ſcilicet ius meriti: diximus autem ſupra, hoc ius eſſe obiectum cuiuſdam iuſtitiæ commutativæ divinæ: ergo illud ius non poteſt eſſe iuſtitiæ diſtributivæ: quia ex noſtra ſententia unum & idem ius non poteſt ad utramque iuſtitiam pertinere. Proponitur difficultas huius doctrinæ.

28 Tribus ergo modis poteſt hæc res explicari. Primus

mus

muſeſt, in hac retributione meritorum inveniri iuſtitiam diſtributivam quantum ad formam, & quantum ad æqualitatem proportionis per ſe intentam; non vero quantum ad obligationem, & debitum proprium & ſpeciale iuſtitiæ diſtributivæ: quia in hac parte vincere videtur commutativa propter rationem factam. Hæc reſponſio eſt probabilis: a nobis tamen recipi non poteſt: tum quia in rigore non ſuccumbit difficultati, & fatetur actum illum Dei non habere formalem rationem iuſtitiæ diſtributivæ: vel (ut more noſtro loquamur) non eſſe actum quaſi elicitum a propria iuſtitia diſtributiva: ſed ſolum habere quandam ſimilitudinem cum illa: oppoſitum autem in concluſione poſuimus; & rationes pro illa factæ hoc concludere videntur: tum etiam propter alia, quæ ſtatim adducemus.

Primus modus explicandi difficultatem.

29 Secundo ergo modo poſſumus hoc explicare; dicendo eſſe in iuſtis duplicem titulum ad beatitudinem. Prior eſt titulus meriti vel proprii, vel Chriſti ſibi applicati: alius eſt titulus ipſius gratiæ & dignitatis perſonæ conſtitutæ in ſtatu filiationis divinæ, iuxta illud: *Si filii & heredes*. De priori ergo titulo procedit ratio facta, ideoq; de illo conceditur pertinere ad juſtitiam commutativam, & non ad diſtributivam. Deficit autem dicta ratio, quia prætermittit poſteriorem titulum, in quo poteſt habere locum propria ratio diſtributiva. Quia hæc, ut diximus, reſpicit jus fundatum in ſola conditione & dignitate perſonæ: huiuſmodi autem eſt hic titulus fundatus in dignitate gratiæ. Quod poteſt ita declarari: nam licet omne meritum ſecludamus, habenti gratiam, ex vi, & natura ipſi gratiæ debetur gloria, & ſimiliter pluribus habentibus inæquales gratias debentur inæquales gloria cum geometrica proportione: ergo, cum Deus dat gloriam iuſtis, & tanquam hereditatem filiis, & tanquam mercedem operariis, recte intelligimus priori modo ſervari diſtributivam juſtitiam; dignioribus filiis maiorem partem hereditatis conferendo in ea proportione, in qua unus alium in dignitate excedit: hanc enim proportionem interdum ſervandam eſſe in hereditate diſtribuenda etiam jureconſulti intellexerunt, ut patet ex l. *Si ita ſcriptum*, ff. de libr. & poſthum. & l. *Clemens*. ff. de hered. inſt. Sed ibi ſolum juxta voluntatem teſtatoris conſideratur proportio & ideo ad juſtitiam commutativam ſpectabit (ut opinor) illam ſervare, quia voluntas teſtatoris hoc jus confert: hic vero ex intrinſeca natura & dignitate gratiæ oritur hoc jus & proportio, ideoque magis videtur ad juſtitiam diſtributivam ſpectare.

Secundus modus. Rom. c. 8.

30 Hæc ſententia eſt probabilis, & aliqua ratione defendi poteſt, ut paulo inferius in ſequenti puncto explicabo. Quatenus vero non ponit aliam rationem diſtributivæ juſtitiæ in diſtributione gloriæ, mihi non placet. Primo quidem, quia illa non videtur ita propria juſtitia, cum etiam obligationem & debitum juſtitiæ non inducat: nam gratia per ſe non obligat Deum ex juſtitia ad dandam gloriam: imo, licet daremus adiungi promiſſionem, ſi hæc non reſpiceret merita, induceret ad ſummam obligationem fidelitatis non juſtitiæ. Unde Conc. Trid. ſeſſ. 6. c. 16. conſiderans in vita æterna duplicem illam rationem hereditatis, & mercedis, priori modo vocat illam gratiam filiis Dei per Chriſtum Jeſum miſericorditer promiſſam: poſteriori autem modo vocat mercedem, & coronam juſtitiæ. Secundo, quia vita æterna ſub illa ratione non habet rationem præmii. Theologi autem, cum dicunt Deum ſervare juſtitiam diſtributivam in præmio reddendo, loquuntur formaliter de præmio ut ſic, & de illo etiam procedunt multa ex dictis circa ſuperiorem aſſertionem.

Secundus modus dicendi refellitur.

Tertius & verior dicendi modus.

31 TErtio ergo modo dicendum cenſeo; jus illud, quod juſti habent ad præmium, in meritis ſuis fundatum, ſub diverſis rationibus ad commutativam, & diſtributivam juſtitiam pertinere: quatenus enim jus illud non utcumque eſt proportionis & dignitatis, ſed commutationis cuiuſdam, in qua homo ſuo modo confert de ſuo cum divina gratia aliquid condignum, per modum præmii beatitudinis, ex conventione & pacto, eatenus jus illud ſpectat ad juſtitiam commutativam. Diximus autem ſupra, quia hoc ius reſpicit: Deum ut debitorem: ideo non poſſe non deficere aliquo modo ab illo rigore, quem inter homines habet ius iuſtitiæ commutativæ: quia nimirum neceſſario ſubordinatur tale ius ſuperiori iuri, ſeu ſupremo dominio, quod Deus habet in omnia creata, & in omnia creaturarum iura. Unde fit ut non cogatur Deus quaſi ab extrinſeco ad implendum & ſervandum tale ius, ſed ſolum ex rectitudine ſibi intrinſeca ad id inclinetur, & ex ſuppoſitione etiam neceſſitetur. Hinc ergo nunc colligimus, ius hoc ſub hac ratione ſpectatum, quatenus non obligat Deum ad dandam rem ſimpliciter alienam, ſed ad ſuam propriam communicandam: & quatenus magis innititur rectitudini, & verbo ipſius Dei quam proprietati ipſius creaturæ: ac denique quatenus aliquo modo deficit a rigore iuris commutativi humani: eatenus pertinere, ſeu inducere, debitum diſtributivæ iuſtitiæ e nam, cum hæc duo debita in hominibus adæquate dividant particularem iuſtitiam, quantum aliquod ius ab una deficit, tantum ab altera participatur. Hac ergo ratione illa eadem virtus per quam Deus retribuit præmia meritis ſecundum propriam rationem iuſtitiæ diſtributivæ debitum ſolvit, non ſolum propter geometricam proportionem, ſed etiam propter propriam rationem talis debiti.

32 Nec vero inde fit hanc iuſtitiam Dei non eſſe proprie commutativam, aut diſtributivam: ſed potius ſequitur eſſe utrumq; formaliter & eminenter: ad eum modum, quo dici ſolet ſcientiam Dei eſſe practicam, & ſpeculativam formaliter & eminenter: non quia neutra ſit proprie, ſed quia utriuſq; veram formalem rationem habet unitam ſub eminentiſſima ratione ſcientiæ. Sic ergo de iuſtitia Dei ratiocinandum cenſeo. Cogitari tamen poteſt quædam diverſitas: nam ſcientia eſt ſpeculativa, & practica in ordine ad diverſa obiecta materialia, ſeu diverſas res ſcitas, quæ ad ſcientiam divinam comparantur, ut primarium, & ſecundarium obiectum. Juſtitia autem divina reſpectu unius & eiuſdem iuris ſecundum diverſas conſiderationes eius habet rationem commutativæ & diſtributivæ. Quo fit, ut hæc duo non ſint proprie in Deo duo attributa: quia non ſunt a nobis concipienda per modum duarum virtutum moralium habentium propria obiecta, & actus diſtinctos: ſed ad unum attributum, & quaſi una virtus divina, quæ ſecundum diverſas conſiderationes, vel inadæquatas convenientias cum diverſis virtutibus humanis illas plures denominationes recipit.

Quid Theologi de juſtitia Dei ſentiant?

33 ATque hinc fortaſſe factum eſt, ut illa iuſtitia, ſimpliciter loquendo, diſtributiva potius quam commutativa vocetur: imo aliquando illud prius affirmetur, & hoc poſterius negetur. Quem modum loquendi nos aliquando uſurpavimus: non eſt tamen res diverſa, ſed hic magis explicata. In utroque autem imitati ſumus. D. Tho. qui frequentius ſimpliciter affirmat in Deo eſſe juſtitiam diſtributivam, negat autem commutativam, ut patet l. 1. cont. Gent. cap. 93. & in 1. q. 27. art. 3. Quam ſententiam confirmant 1. p. quæſt. 21. art. 1. Citari autem ſolet Capreolus, quod dixerit, D. Th. retractaſſe hanc ſententiam, quantum ad proprietatem iuſtitiæ diſtributivæ. Sed nec D. Thom. id fecit, nec Capreolus dicit. Nam quod in 1. 2. qu. 114. art. 1. D. Th. dicit: in hominibus non eſſe iuſtitiam ſimpliciter reſpectu Dei, non eſt priori doctrinæ contrarium: nam illa particula *ſimpliciter*, non excludit proprietatem, & veritatem iuſtitiæ, ſed excludit eum rigorem iuſtitiæ, quia gratiam aliquam, vel promiſſionem eius non præſupponit: quod patet ex illis verbis: *Meritum hominis apud Deum non eſſe poteſt, niſi ſecundum præſuppoſitionem divinæ ordinationis*. Ex hac tamen præſuppoſitione non negat D. Thomas poſſe veram & propriam iuſtitiam. In 3. vero p. q. 1. art. 2. iuncta ratione ultima corporis articuli cum ſolutione ad ſecundum, clare ſentit inter Chriſtum & Deum fuiſſe iuſtitiam ſimpliciter: quia ibi ex parte Chriſti nulla fuit gratia præſuppoſita, quæ ipſi Chriſti ſatisfacienti & merenti proprie & in rigore facta fuerit. Nunquam ergo D. Th. negavit (quod multis locis expreſſe docuit) aliquam veram & formalem iuſtitiam eſſe in Deo, & præſertim diſtributivam.

34 Addit vero Capreolus in 2. diſt. 27. artic. 3. ad 1. quod D. Tho. prioribus locis de commutativa negare viſus eſt, in poſterioribus emendaſſe, vel declaraſſe. Nam quando negat (inquit) inter Deum, & creaturam poſſe eſſe juſtitiam commutativam, conſiderat creaturam, ſeu hominem & actiones eius ſecundum proprias vires, & ſecundum valorem, & efficaciam, quam ex ſe habere poteſt ad obligandum Deum ex juſtitia: at vero conſiderandum actum hominis, prout eſt ex motione Spiritus ſancti, & ex gratia, habet æqualitatem cum præmio. Et ideo ex ſententia Capreoli ſic interpretantis D. Tho. *in præmiatione actus meritorii ſervatur juſtitia commutativa, non ſolum ſecundum quid, ſed ſimpliciter*; non tamen propterea excludenda eſt diſtributiva ut jam declaravi. Ego autem, ut verum fatear, non invenio ita expreſſe dictum a D. Thoma: inter nos & Deum eſſe propriam commutativam juſtitiam, licet in 2.2. quæſt. 61. art. 4. ad 1. dicat: *in divino judicio attendi rationem commutativæ juſtitiæ, prout ſcilicet recompenſat præmia meritis, & ſupplicia peccatis*. Quæ verba favent prædictæ ſententiæ: habere tamen poſſunt interpretationem, ut infra dicemus, agendo de juſtitia punitiva. In 3. vero par. q. 85. per totam ſatis declarat in ſatisfactione noſtra erga Deum, intervenire juſtitiam commutativam: hanc vero eſſe imperfectam ex parte noſtra, quia deeſt æqualitas. Cum ergo in priori loco jam citato hanc æqualitatem ponat in ſatisfactione Chriſti, & inde concludat eſſe ſimpliciter, & perfecte juſtam, plane ſentit poſſe aliquam juſtitiam commutativam veram & perfectam eſſe apud Deum ſecluſis imperfectionibus. Unde potius exiſtimo, quando aliis locis D. Tho. ita loquitur, ut abſolute neget Deo juſtitiam commutativam, humano ſeu philoſophico modo de juſtitia commutativa fuiſſe locutum, ut inter homines invenitur, cum eo rigore, qui imperfectionem involvit, ut ſupra declaravimus: non tamen ſecundum illum conceptum communem commutationis ſeu ſolutionis proprii juris & debiti, cum æqualitate rei ad rem, ſeu actionis ad mercedem, in quo nulla imperfectio involvitur. Et in hoc conſtituit differentiam inter commutativam, & diſtributivam: nam diſtributiva, etiam prout in hominibus eſt, formaliter non includit imperfectionem, ut ſatis declaravimus. Dico autem *formaliter*, quia materialiter includit imperfectionem habitus, vel actus creati, & limitati; quod commune eſt omnibus perfectionibus ſimplicibus, prout in creaturis reperiuntur;

35 Eodẽ fere modo loquuntur ſectatores D. Tho. ut de Capreolo jam vidimus, qui idem habet in 1. diſt. 45. quæſt. 1. art. 1. concl. 14. quem locum ipſe poſtea in ſecundo declaravit. Idem tenet Caietanus 1. par. q. 21. art. 1. & 2.2. qu. 61. art. 4. circa ad 1. Ferrarien. 1. cont. Gent. c. 93. Soto lib. 3. de iuſt. quæſt. 5. art. ult. & lib. 3. de natur. & grat. cap. 7. & idem tenet Richard. in 4. diſt. 46. art. 1. quæſt. 1. Alii vero Scholaſtici, vel non ſatis conſiderarunt rationes formales harum virtutum ſecundum ſe, ſed nimis materialiter prout ſunt in hominibus. Vel certe conſiderarunt creaturam ſecundum ſe tantum: & non prout operantem ex gratia, & ſub promiſſione & pacto cum Deo inito.

Juſtitiam diſtributivam Deo promiſſionem ſupponere.

Rationes dubitandi pro utraq; parte proponuntur.

DUbitari non poteſt, an juſtitia diſtributiva Dei ad actum ſuum neceſſario ſupponat promiſſionẽ, ſeu pactum, ſicut de commutativa diximus. Et ratio dubitandi eſt, quia D. Th. ſupra non ſolum in operibus gratiæ, & præmiis meritorum, ſed etiam in operibus naturæ, tribuit Deo juſtam diſtributionem. Unde ita concludit: *Ordo univerſi, qui apparet, tam in rebus naturalibus, quam in voluntariis demonſtrat Dei juſtitiam.* Idque confirmat teſtimonio Dionyſii cap. 8. de Divinis nominibus dicentis: in hoc veram Dei eſſe juſtitiam, quia omnibus tribuit propria ſecundum uniuſcuiuſque exiſtentium dignitatem. Et ratione confirmari poteſt: nam hæc diſpenſatio prudens & proportionata, quam Deus facit, actus eſt alicuius virtutis voluntatis eius: ergo neceſſe eſt conſtituere in voluntate divina aliquod attributum, a quo tanquam a propria virtute actus ille eliciatur; ſed hæc virtus non videtur eſſe alia, niſi juſtitia, cum reſpiciat aliquam rationem debiti. Nec poteſt eſſe alia niſi diſtributiva, tum quia ſervat geometricam proportionem; tum etiam, quia alia nova juſtitia eſſet in Deo conſtituenda. Conſtat autem hunc actum juſtæ diſpenſationis naturalium proprietatum, concurſuum, &c. non ſupponere aliquam Dei promiſſionem; ergo juſtitia diſtributiva abſolute illam non requirit. In contrarium autem eſt; primo, quia diximus adæquate eandem eſſe in Deo juſtitiam commutativam, & diſtributivam; ergo, ſi illa promiſſionem ſupponit ad ſuum actum etiam hæc. Secundo, quia ſine proprio debito, quo violato injuſtitia committeretur, non intercedit propria ratio juſtitiæ; ſecluſa autem promiſſione non poteſt eſſe in Deo hoc debitum: ergo. Tertio, quia ſecluſa promiſſione, quidquid conſideratur ex parte creaturæ, ratione cuius diceretur illi aliquid deberi, potius eſt indigentia quædam, & neceſſitas, quã ius ad talem rem; ut, cum dicimus igni deberi concurſum, ut calefaciat, magis ſignificamus ignem indigere concurſu, quam quod habeat ius aliquod ad illum: ſed ubi non eſt ius aliquod, nec vera juſtitia eſſe poteſt: ergo. Et hinc oritur confirmatio: nam ad res inanimatas, vel irrationales non poteſt eſſe propria juſtitia: quia revera non ſunt capaces alicuius juris: nam ius proprie ſignificat quippiam morale, quod ſolum in intellectualibus locum habet: hæc autem diſpenſatio æque verſatur circa res inanimatas: ergo non eſt ex propria juſtitia diſtributiva.

36 Propter hæc ergo dicendum cenſeo propriam juſtitiam diſtributivam, de qua nos locuti ſumus, ſolum verſari circa perſonas, & neceſſario ſupponere pactum vel promiſſionem, ut ſuum actum, ſeu munus exerceat. Priorem partem probat efficaciter ultima ratio facta. Unde cum juſtitia dicitur eſſe ad alterum, omnes intelligunt illum alterum debere eſſe perſonam ratione ſeu intellectu utentem, ſicut enim amicitia, gratitudo, fidelitas, & ſimiles virtutes non poſſunt eſſe, niſi inter intellectuales perſonas, ita nec propria juſtitia. Quocirca D. Th. cit. loco, vel latius loquitur de juſtitia diſtributiva Dei, quam nos locuti ſumus; interdum enim omnis diſtributio cum proportione geometrica poteſt dici juſta diſtributio, quamvis non ſemper ad propriam juſtitiam diſtributivam pertineat: vel certe illo notiori exemplo declarare voluit, quod ſicut in hac naturalium proprietatum diſpenſatione ſervat Deum propriam diſtributionem, ita in materia juſtitiæ ſervabit etiam propriam juſtitiam. Vera ſententia.

37 Alia vero pars probatur etiam ſufficienter aliis rationibus ſecundo loco factis. Quamvis non omnes auctores hanc partem admittant: etiam ſuppoſita priori, quæ magis certa eſt. Putant enim aliqui, ſi abſque ullo pacto, vel promiſſione Deus crearet hominem in gratia, daret illi virtutem & auxilium ad operandum, opera eius fore digna præmio, & conſequenter ad Deũ ratione diſtributivæ juſtitiæ, pertinere etiam tunc proportionatum præmium reddere pro illis. Et in hoc ſenſu dicunt multi ex diſcipulis D. Th. in materia de merito; ad noſtrum meritum de condigno non eſſe neceſſarium pactum, vel promiſſionem Dei: quam interdum acceptationis nomine ſignificant. Addunt vero in eo genere juſtitiæ, & meriti, præmium deberi merito, non tamen Deum debere illud, ſed tantum unam rem eſſe debitam alteri, id eſt proportionatam & conſentaneam. Quomodo videtur ſentire Caietan. 1. 2. quæſt. 114. art. 1. iuncto art. 3. ubi alii Moderni eodem modo loquuntur; & Franc. Romer. libr. de verit. & neceſſ. oper. verit. 22. Sed licet verum ſit (quod ſolum dicti auctores intendunt) opera noſtra, quatenus a gratia procedunt ex vi & natura ipſius gratiæ habere quandam proportionem condignitatis ad præmium: nihilominus tamen verum etiam eſt eis non deberi ex propria juſtitia præmium, niſi in promiſſione & pacto Dei fundetur, ut latet Bellar. l. 5. de juſtif. cap. 14. Hoſius in conf. Polonica cap. 73. oſtendit hanc eſſe Scholaſticorum ſententiam. Et ratio eſt eadem, quam ſæpe tetigimus: quia Deus abſq; promiſſione non poteſt conſtitui debitor ſimpliciter, ita ut ſit iniuſtus negando debitum: juſtitia autem propria de qua locuti ſumus talis eſt, ut hanc neceſſitatem debiti includat. Et confirmatur a

ſimi-

Digitized by Google

ſimili, nam homo vel angelus in puris naturalibus creator per bona opera moralia, & connaturalia meretur beatitudinem naturalem, vel aliquod aliud præmium proportionatum talibus operibus: certum eſt autem non deberi illis ex aliqua iuſtitia. Ad eundem vero modum comparanda ſunt opera procedentia ex gratia ad præmium vitæ æternæ ſecluſa promiſſione: eſſet ergo tunc condignitas, vel etiam ſuo modo æqualitas inter opus meritorium, & meritum præmium: non tamen eſſet vera iuſtitia ex parte Dei in illius retributione.

SECTIO IV.

An ſit in Deo juſtitia legalis, vel alia per quam meritis præmia retribuat abſque promiſſione.

1 QUæſtio hæc optime in hunc locum cadit, ut poſt iuſtitias particulares aliquid etiam de generali dicamus. Naſciturque præſens quæſtio, ex reſolutione proximæ dubitationis: in qua petitur, quando non præcedit promiſſio dandi præmium, vel proprietatem naturæ debitam, a quanam virtute, ſeu attributo Dei talis actio procedat. In qua re eſt vulgaris reſponſio pertinere huiuſmodi actiones ad quandam iuſtitiam Dei late ſumptam, quæ nihil eſt aliud, quam decentia divinæ voluntatis, iuxta ſententiam Anſelmi in Proſolog. cap. 10. dicentis: *Ab Deus juſtus es, non quia reddis, quod debes, ſed quia facis, quod decet te ſumme bone*: ubi ſecluſo debito non agnoſcit aliam iuſtitiam, niſi decentiam divinæ voluntatis. Hæc vero reſponſio nimis generalis eſt: nam, ut recte notavit Scot. in 4. diſt. 46. qu. 2. iuſtitia Dei in illa generalitate ſumpta, prout dicit condecentiam divinæ bonitatis etiam miſericordiam Dei complectitur: quia decens eſt Deum miſereri: imo omnia attributa, quæ in divina bonitate eſſe intelligimus, comprehenduntur ſub illa decentia divinæ voluntatis. Poteſt etiam hæc decentia intelligi, & ex parte obiecti, & ex parte ipſius voluntatis divinæ. Ex parte obiecti, decens eſt Deum miſereri creaturæ ſuæ, & reddere illi mercedem, ſi bene operatur: & ſimiliter punire male operantem. Item etiam dicere verum, ſi loquitur, & ſolvere, quod promittit, maxime Deum decet. Hæc enim omnia ſunt obiecta voluntatis divinæ: ſecundaria tamen eo modo, quo in nobis actus exterior eſt obiectum interioris actus. Formaliter etiam pertinet ad divinam voluntatem, ut in ſe habeat perfectionem, ſeu virtutem, qua naturaliter eſt propenſa ad hæc omnia, quæ decentia ſunt. Quomodo dicunt etiam Theologi cum Dionyſio ſeſe communicare eſſe conveniens divinæ bonitati: id eſt maxime decens. Et hanc reddunt ut potiſſimam rationem divinorum operum, etiam ſupremi, qualis fuit incarnatio filii Dei. Decentia igitur divinæ voluntatis quippiam valde generale eſt, & omnia attributa voluntatis complectitur, non ergo recte explicatur illo modo, cuius attributi hoc opus ſit: non eſt enim omnium ſimul, quia nec veritatis, nec fidelitatis eſt, ut per ſe patet: nec etiam videtur eſſe liberalitatis, aut miſericordiæ, cum in eo ſpectetur aliqua ratio debiti.

Prima ſententia. [margin note beside paragraph 1]

Rejicitur. [margin note]

2 Nihilominus dici poteſt hoc opus non eſſe extra latitudinem miſericordiæ, ſeu generalis beneficentiæ, quæ eſt veluti actus exterior amoris. Primo quidem: quia ut ſupradicebam, hoc debitum proprium nullum eſt ex parte Dei: ſed potius ex parte creaturæ eſt quædam indigentia cum quadam proportione rei indigentis ad aliam, quam poſtulat ad ſuum convenientem modum, &c. ergo tale debitum donare non eſt extra latitudinem miſericordiæ: ut ſi diceremus terræ ſitienti deberi aquam, ut germinare poſſit: non propterea excluderemos, quin pluviam congruentem, ſuo tempore illi tribuere ſit opus miſericordiæ. Unde David miſericordiam a Deo poſtulans aiebat: *Anima mea ſicut terra ſine aqua tibi*. Secundo idem explicari poteſt: quia ſupra dicebamus miſericordiam, quando inter multos fit, etiam ſervare ſuam proportionatam diſtributionem, ſicut charitas ſervat ordinem ſuum. Sicut ergo, quamvis Deus dando rebus proprietates, vel concurſum, ſervet proportionem ad uniuſcuiuſq; naturam, hoc non tollit, quin illa ſit quædam prudens diſtributio intra latitudinem miſericordiæ, ſeu beneficientiæ contenta.

3 Quæ quidem reſponſio ſatisfaceret poſſet, ſi res ſolas naturales, & proprietates vel concurſus, ſingulis debitos ſpectaremus: conſiderando tamen multa alia, quæ ſub divina providentia continentur, non videtur omnino ſatisfacere. Primo, quia in punitione malorum non habet locum illa conſideratio: & tamen ibi aliqua ratio iuſtitiæ, & debiti intercedit. Secundo, quia in præmio etiam bonorum aliquid amplius intervenire videtur, quam miſericordia, etiam ſecluſa promiſſione: namque non ſolum indigent præmio, ſed etiam ſecundum quandam ſpecialem decentiam illis debitum eſt. Tertio idem fit argumentum in Chriſti humanitate, cui dicimus ratione aſſumptionis, deberi gratiam, virtutes, &c. Et tamen non videtur illa eſſe ſola miſericordia, ſed maior quædam decentia, quæ fere moralis neceſſitas cenſetur. Similiq; argumentum ſumi poteſt ex aliis operibus, providentiæ divinæ, in quibus Deus ſervat eam proportionem vel ordinem rerum, qui ſtatui, vel commodis univerſi maxime expedit. Neque ſatis eſt dicere huiuſmodi providentiæ opera pertinere ad ſapientiam & prudentiam divinam: nam hoc eſt verum ex parte intellectus: nihilominus tamen iudicio prudentiali intellectus reſpondet in voluntate aliqua virtus, ſeu perfectio, quæ operatur ſecundũ tale iudicium prudentiæ. Et de hac inquirimus, quæ ſit reſpectu talium actionum

Quæſtionis reſolutio.

4 PRopter hæc poſſet poni in Deo quoddam attributum ratione diſtinctum ab aliis: quod iuſtitia generalis, ſeu providentialis, ut ſic dicam, vocetur. A qua ſententia non videtur abhorrere Sco. in 4. diſt. 46. q. 3. ubi tractans de diſtinctione inter miſericordiam & iuſtitiam Dei diſtinguit duplicem acceptionem iuſtitiæ. Una eſt prout ſignificet decentiam divinæ bonitatis. Et hoc modo ait, miſericordiam non condiſtingui a iuſtitia, ſed ſub illa comprehendi, ut paulo antea nos obiiciebamus. Alio modo ait, iuſtitiam ſumi, prout reſpicit aliquo modo iuſtum ex parte creaturæ, quatenus ſcil. unaquęque exigit ſuæ naturę, vel actioni proportionatum eſt: & hoc hoc modo ait iuſtitiam Dei eſſe attributum ratione diſtinctum a miſericordia Dei. Et eandem fere diſtinctionem ſupponit ibi Richar. art. 2. q. 2. quamvis ille iuſtitiam, prout condiſtinguitur a condecentia divinæ bonitatis, ſolum declaret in ordine ad merita, vel demerita hominum: Scotus vero latius de illa loquitur, & locum habere cenſet etiam circa res naturales, prout unicuique attribuitur ſecundum exigentiam eius. Obſcurius vero Alen. 1. p. q. 39. memb. 2. diſtinguit iuſtitiam (etiam prout ſignificat decentiam divinæ bonitatis) a miſericordia, quam dicit eſſe *ſuperabundantiam pietatis divinæ*: quibus verbis videtur idem ſignificare, nimirum miſericordiam eſſe, quando nulla omnino ratio debiti, ſeu exigentiæ ex parte creaturæ intervenit; iuſtitiam vero eſſe quoties hæc intercedit. Unde cum hę auctores, præſertim Scot. & Alenſ. non ponant in Deo propriam iuſtitiam commutativam, conſtituere videntur in Deo aliud genus iuſtitiæ latius dictæ, quæ ſit attributum diſtinctum a miſericordia, & ab aliis attributis ſpecialibus. Hæc ergo ſententia videtur mihi probabilis: ſi non excludat ea, quæ de propria iuſtitia hactenus diximus, ut recte explicetur: quod nos per proportionem ad ea, quæ de iuſtitia humana.

5 Diſtinguuntur ergo Theologi, & Philoſophi morales in nobis duplicem iuſtitiam, ſcil. generalem, & ſpecialem. Et hanc poſteriorem ſubdividunt in diſtributivam, & commutativam: de quibus iam ſatis dictum eſt. Juſtitia vero generalis, ut ſupra tetigi, tribus modis dici poteſt: primo univerſalitate prædicationis. Et hoc modo quælibet virtus eſt iuſtitia, & quatenus omnis virtus in ſuo medio ſervat debitam proportionem, æqualitatem quandam conſtituere videtur. Nunc vero non agimus de hac acceptione iuſtitiæ: ſic enim nihil aliud eſt iuſtitia generalis, quam virtus in genere ſuo. Secundo modo dicitur iuſtitia generalis collectione: quomodo iuſtitia Chriſtiana dicitur eſſe gratia cum concentu virtutum omnium & donorum infuſorum, ut inſinuat

Triplex acceptio juſtitiæ generalis. Prima. [margin note]

Secunda. [margin note]

Conc.

Conc. Trid. ſeſſ. 6. c. 7. & moraliter dicitur homo juſtus, qui omnibus virtutibus ornatus eſt. Et juſtitia generalis hoc modo ſumpta, & ad Deum applicata nihil aliud eſt, quam decentia divinæ bonitatis: & ſecundum rationem diſtinguendo attributa, eſt collectio omnium virtutum moralium, quæ in divina voluntate eſſe intelliguntur: ſecundum rem autem, & adæquatam rationem formalem, eſt rectitudo & bonitas ſimpliciſſimæ divinę voluntatis. Ideoq; nec de hoc modo juſtitię generalis nunc loquimur. Tertio ergo modo dicitur juſtitia generalis, tantum in materia, vel cauſalitate licet in ſuo eſſe ſit etiam virtus ſpecialis. De hac autem juſtitia, quę legalis etiam appellatur, eſt controverſia inter Scholaſticos, an detur in nobis talis juſtitia diſtincta non ſolum a commutativa, & diſtributiva, ſed etiam ab obedientia, per quam legibus paremus: & a pietate, per quam non ſolum parentes, ſed etiam patriam proſequimur: & a charitate, qua poſt Deum commune bonum Reipublicæ maxime diligimus, & ad illud poſſumus actiones illarum virtutum referre.

Tertio.

Juſtitiæ legalis ratio declaratur.

6 SEd, quoniam prolixum eſſet, & præter præſens inſtitutum ſingulas de hac re opiniones referre, & examinare: quæ mihi magis placet, & D. Tho. doctrinæ videtur conformior, eſt, dari in nobis juſtitiam legalem a reliquis virtutibus moralibus. Ab aliis quidem, quæ verſantur circa paſſiones, quia non circa illas, ſed circa operationes verſatur. Ab aliis vero, quæ etiam ſunt circa operationes ad alterum, & ſunt partes potentiales juſtitiæ, quia non eſt pars potentialis, ſed ſubiectiva. Ab aliis autem partibus ſubiectivis, ut ſunt juſtitia commutativa, & diſtributiva: quia in ſubiecto reſpicit quendam peculiarem modum juris diſtinctum a juribus, quæ aliæ juſtitiæ reſpiciunt. Si enim hæc juſtitia legalis vera juſtitia eſt, ut ſupponimus, neceſſe eſt, ut jus aliquod pro obiecto habeat, illudq; alteri reddat, vel illęſum conſervet: & eadem ratione ut ſit diſtincta juſtitia, neceſſe eſt, ut aliquod jus ſibi proprium, & ſpeciale reſpiciat. Et in hoc explicando eſt tota difficultas. Ad quam declarandam uti ſoleo diſtinctione vulgata apud Juriſtas de duplici dominio, ſcil. univerſali, ſeu alto: & particulari, ſeu inferiori, vel baſſo, ut ipſi loquuntur. In Republica enim unaquæq; perſona habet proprium ſuarum rerum dominium, vel etiam aliqua communitas particularis, vel tota civitas, quaſi unius perſonæ vicem habens, aliquarum rerum habet ſpecialem proprietatem, & dominium. Et Rex etiam, quantumvis perſona publica ſit, habet particulare ius in eas res, quarum eſt ſpecialis dominus. Et hoc ius eſt, quod proprie reſpicit, & ſervat juſtitia commutativa in quacunque perſona, vel communitate inveniatur: quia materiale eſt, & quaſi per accidens, quod tale ius ſit in communitate, vel in perſona publica aut particulari: ſemper enim eſt eiuſdem rationis. Præter hoc vero habet Reſpublica, vel Rex quatenus eſt publica perſona, in quam Reſpublica iura ſua tranſtulit: habet (inquam) dominium quoddam altum, id eſt, ſuperioris ordinis in bona omnium civium, & particularia omnium, quod non excludit privatum dominium illorum; ſed eo non obſtante confert ad utendum illis bonis in communem Reipublicæ utilitatem, quando neceſſitatis articulus id poſtulaverit. Et ratione huius iuris tenetur quodlibet Reipublicæ membrum ſua propria bona non ſubtrahere, vel denegare Reipublicæ, quando ad huiuſmodi uſum fuerint neceſſaria. Imo non ſolum circa res externas habet Reſpublica hoc genus dominii, vel iuris, ſed etiam circa ipſas perſonas, & actiones earum; immo & circa vitam ipſam; non ut illam ſuo arbitrio poſſit tollere, ſed ut cuicunq; morali periculo, ſi neceſſarium fuerit, eam exponere iuſte valeat.

Juſtitia legalis reſpicit jus totum Reipubl.

7 Virtus ergo, quæ unumquodq; Reipublicæ membrum inclinat, ut ſuo modo, & quantum ad ipſum ſpectat, hoc ius ſuæ Reipublicæ tribuat, vel illæſum cuſtodiat, ſpecialis quædam iuſtitia eſt diſtincta a commutativa, & diſtributiva: nam reſpicit diſtinctam rationem iuris, & debiti, ut dicta declaratione cum omnibus ſuperius traditis ſatis conſtat. Et peculiari etiam modo habet reſpectum ad alterum: reſpicit enim Rempublicam, ut totum quoddam habens peculiarem modum iuris ad bona ſingulorum membrorum, quod non habent aliæ iuſtitiæ, ut conſtat. At propterea hæc iuſtitia generalis dicta eſt, vel ex parte illius ad quem ordinatur, & reſpectu etiam iuris, quod reſpicit: nam cum ſit cuiuſdam totius politici, eſt quaſi generalis omnium perſonarum, quæ ſunt partes illius totius; vel etiam dicitur generalis cauſalitate, quia ad hunc finem communis boni Reipublicæ aliarum virtutum actiones imperare poteſt, non ſub ea ratione, qua charitas, vel pietas: ſed ſub hac ſpeciali, quæ eſt reddere Reipublicæ prædictum ius, quantum ſcil. ad hunc finem uſus aliarum virtutum eſſe poteſt neceſſarius. Vocatur etiam hæc iuſtitia Legalis; non quia ad illam per ſe, & formaliter ſpectet parere legibus; hoc enim obedientiæ eſt: ſed quia, ſicut lex, ut iuſta ſit, debet commune bonum primario reſpicere, ita hæc iuſtitia illud maxime procurat.

Cur dicitur generalis.

Juſtitiam legalem in Deo proprie non eſſe, ſed providentialem.

8 EX his intelligere licet iuſtitiam legalem in ſua proprietate ſumptam non poſſe Deo formaliter attribui: quia in ſuo conceptu formali imperfectionem includit, nimirum quod ſit ad alterum, tanquam ſuperiorem, & quod reſpiciat ius, & bonum alterius tanquam altius, & excellentius, quam proprium; ſcil. ut bonum totius & commune. Deus autem reſpectu nullius communitatis poteſt comparari ut pars, nec ius aut bonum alterius tanquam excellentius reſpicere: non ergo poteſt formalis iuſtitia legalis Deo convenire. Poſſumus autem intelligere loco illius habere Deum virtutem quandam iuſtitiæ, quæ non reſpicit debitum ex promiſſione, vel pacto, ſicut propria iuſtitia, de qua prius locuti ſumus: ſed reſpicit tantum debitum providentiæ modum, quem Deus vel rebus vel potius ſuæ ſapientiæ, & bonitati debet, ſuppoſito quod & res creare & gubernare voluit. In hoc enim obiecto quædam honeſtas & conformitas ad rectam, & prudentem rationem invenitur. Quapropter non eſt dubium quin velle ex hoc motivo rebus creatis convenienter providere, honeſtus actus ſit, ac proinde ſpeciale attributum in divina voluntate requirens. Deinde illud motivum operandi, neq; ad miſericordiam, neq; ad liberalitatem ſpectat proprie: nam habet ſpecialem rationem honeſtatis valde diſtinctam: nam miſericordia, verbi grat. in ſuo actu ſolum reſpicit miſeriam alterius, ut ſublevandam. Ratio operandi in hoc actu eſt longe diverſa, nimirum ut opus Dei ab ipſo habeat modum, & ordinem, & ſpeciem convenientem ſecundum divinam ſapientiam, & artem, & prudentiam. Quæ convenientia licet per divinam ſapientiam reguletur, fundatur tamen in proportione aliqua ipſarum rerum inter ſe: quæ interdum accipitur inter particularem naturam & proprietatem eius, vel actionem: interdum vero ad principalius tutet unamquamq; rem particularem, & bonum, ſeu ordinem totius univerſi.

9 Virtus ergo, quæ (ut noſtro modo loquimur) inclinat divinam voluntatem, ut hanc proportionem & perfectionem in ſuis operibus ſervet, diſtincta eſt ſecundum rationem a miſericordia, & a fortiori ab aliis moralibus virtutibus. Et ideo non immerito iuſtitia vocatur, quia, licet per ſe ſumpta, nunquam operetur debito proprio iuſtitiæ; & ideo propria iuſtitia non ſit, imitatur tamen illam, quia reſpicit aliquale debitum, & proportionem, ſeu commenſurationem aliquam rerum inter ſe cum communi bono. Ut autem hoc ipſum indicetur, ſcil. hanc iuſtitiam non eſſe omnino propriam, vocare illam poſſumus, ut ſupra dicebam, iuſtitiam providentiæ ſeu providentialem: in quo etiam munus eius ſignificatur. Quod uno verbo comprehenſum videtur a Sap. c. 11. dum dixit: *Omnia in numero, pondere, & menſura Deum diſpoſuiſſe.* Nam ſicut eſt perfectio divini intellectus hæc in omnibus rebus comprehendere: ita eſt perfectio divinæ voluntatis hæc ſervare in ſuis operibus propter quandam æquitatem, & proportionem in hac rerum diſpoſitione inventam.

Providentia quo modo iſte ſervatur dici poteſt juſtitia & quare.

Unde

Varia opera quæ pertinent ad hanc juſtitiam.

10 Unde varia opera ad hanc juſtitiam pertinent, quæ nonnullis exemplis explicare oportet, ut huius attributi neceſſitas magis intelligatur. Primum & optimum eſt, quod ſupra tetigimus de ornamentis gratiæ & ſcientiæ collatis humanitati Chriſti ratione unionis: in illis enim tribuendis non ſolum reſpexit Deus rationem miſericordiæ & liberalitatis, ſed maxime exigentiam quandam & condecentiam Verbi uniti: quæ tanta eſt, ut cenſeatur maxime pertinere ad divinam ſapientiam non aliter naturam aſſumere. Eadem ergo ratione pertinet hoc ad perfectionem divinæ voluntatis: adeo ut quidam & graves Theologi dixerint oppoſitum repugnare rectitudini illius voluntatis. Nobis autem ſatis eſt hoc illi eſſe maxime conſentaneum: nam hinc fit, ut in ſe habeat virtutem inclinantem ad hanc convenientiam, & proportionem ſervandam, quę non poteſt eſſe alia niſi hæc iuſtitia. Quod ſi loqueremur ſolum de illo auxilio, vel regimine, quo indiget illa humanitas unita, ſeu eius voluntas, ut exerceat impeccabilitatem, quam per unionem eſt aſſecuta, iam illa non eſt qualiſcunq; convenientia, ſed omnino neceſſaria ad rectitudinem divinæ voluntatis. Et ideo hæc etiam iuſtitia omnino imperat, ut ſervetur talis providentiæ modus circa voluntatem ſic deificatam. Præterea ad hanc virtutem ſpectat, quod Theologi dicunt, naturam uniendam Deo hypoſtatice, vel ex neceſſitate abſoluta, ut quidam volunt, vel ſaltem ex maxima quadam decentia & convenientia, debuiſſe eſſe rationalem, ſeu intellectualem & inferiorem naturam non habere ad hoc congruentem proportionem: hanc enim obſervare, & tenere in opere faciendo, ad hanc juſtitiam pertinuit: debebatur enim ſuo modo dignitati divinæ perſonæ, ut, ſi natura aliqua illi unienda eſſet, illa eſſet intellectualis: & hoc dictabat divina ſapientia, cui ſe conformavit divina voluntas ex perfecta inclinatione, & virtute ſua, quæ non poteſt eſſe alia ſecundum rationem ſpecificam concepta, niſi iuſtitia.

11 Et ad hunc modum diſcurrere poſſumus in operibus gratiæ gratum facientis. Et in primis, ſi illa conſideremus, prout ordinantur etiam ad unionem hypoſtaticam: quamvis in aliis perſonis extra verbum fiant, ad hanc virtutem etiam ſpectant. Ut quod fœmina, quæ futura erat mater Dei, condignis ornamentis gratiæ præveniretur, ac perficeretur, huc ſpectavit; ut v. g. quod abſq; peccato originali conciperetur: nam licet alia ratione illud fuerit opus gratiæ reſpectu Virginis; & ſub alia fuerit opus rigoroſæ iuſtitiæ reſpectu meritorum Chriſti: per ſe tamen comparatum, & ad Verbum incarnandum, & ad dignitatem Matris Dei, fuit opus juſtitiæ providentialis: quia in eo eſt debita proportio, & convenientia, quam divina ſapientia proponit, ut per ſeſe maxime decentem, & ſuo modo debitam Verbo incarnando: & divina voluntas ex vi huius virtutis illam amplectitur. Et ſimili modo, ne prolixior ſim, poteſt quis diſcurrere in aliis operibus, & donis gratiæ, tam collatis ſpecialiter aliquibus perſonis, quam prædeſtinatis omnibus, vel etiam reprobis, ſeu omnibus communiter: nam in omnibus invenire poſſumus aliquam rationem huius juſtitiæ: hoc enim ſpectat, quod Deus det omnibus ſufficientem gratiam, cum omnes ad beatitudinem æternam ordinet, quantum in ipſo eſt: & ſic de aliis: hæc enim juſtitia non excludit miſericordiam, & gratuitam donationem: & ideo etiam circa peccatores exercere poteſt.

Præterea in operibus etiam naturæ intelligitur facile hic modus juſtitiæ: & in eis plerumque ponunt exempla D. Tho. & alii Theologi. Solum obſervare oportet, non tantum in operibus naturæ particularis, ſed etiam univerſalis, ut Philoſophi appellant, juſtitiam hanc intercedere: nam quod terra ſit aquis diſcooperta, non particulari naturæ, ſed univerſali debitum eſt: & ſimiliter, quod aqua aſcendat ad replendum vacuum: hæc ergo & ſimilia ita providere ex parte divinæ voluntatis ad hanc juſtitiam ſpectat. Denique ſi moralem (ut ita dicam) providentiam ſpectemus, inveniemus exempla non diſſimilia. Nam, quod Deus imponat hominibus præcepta non ſolum recta, & poſſibilia, ſed etiam illis accommodata & proportionata, huius juſtitiæ opus eſt: & ad eam pertinet, ne nullum opus bonum irremuneratum relinquat, etiam in hominibus alias pravis ut Aug. vult, & D. Tho. egregie explicat 1. 2. quæſt. 21. art. 4. Quod item cum proportione locum habet in malorum operum punitione, ut ſtatim dicemus.

12 Ex his ergo ſatis conſtat munus hoc juſtitiæ, & neceſſitas eius, & maxima proportio, quam habet ad Deum, ut ſupremum gubernatorem, & proviſorem omnium: ut etiam D. Tho. ſignificavit loco proxime citato, atque etiam 1. p. q. 21. art. 1. Et eleganter Tertull. l. 2. contra Marcion. c. 11. & ſeq. ubi de hac iuſtitia loqui videtur, cum ait; iuſtitiam eſſe tutelam bonitatis, quia bonitas niſi juſtitia regatur, non erit bonitas; & rurſus: *Bonitas Dei operata eſt mundum, juſtitia modulata eſt:* quod late proſequitur. Et poſtea concludit: *Ita omne hoc juſtitiæ opus procuratio bonitatis eſt, &c.* & infra: *Juſtitia etiam plenitudo eſt bonitatis ipſius exhibens Deum perfectum.* De hac etiam juſtitia poteſt exponi Anſel. in Proſolog. c. 11. cum ad Deum ait; *Juſtum quippe eſt te ſic eſſe juſtum, ut juſtior nequeas cogitari: quod nequaquam eſſes, ſi tantum bonis bona, & non malis mala redderes; juſtior enim eſt, qui & bonis, & malis, quam qui bonis tantum merita retribuit.* Quamquam enim ibi Anſelmus de juſtitia latiſſime loquatur: illa tamen verba optime huic juſtitiæ quadrant. Et quod ipſe dicit de retributione bonorum & malorum, poſſumus nos extendere ad omnem redditionem ex aliquo debito, vel proportione iuxta exempla ſuperius poſita. Imo ſi illa ratio recte inſpiciatur, ad confirmanda omnia quæ de divina iuſtitia diximus, valere poteſt.

Dicta Juſtitia cur generalis dici poſſit.

13 Ex his etiam facile intelligitur, quo ſenſu & titulo hæc iuſtitia generalis appelletur: non enim ita vocatur, quia omnem virtutem formaliter comprehendat in ſuo præciſo conceptu, ut patet ex dictis de ſignificatione huius vocis in ſecunda de eius ſignificatione. Ex his etiam, quæ de ratione operandi huius virtutis diximus, oſtendendo in illa ſpeciale motivum honeſtatis & rectitudinis diſtinctum a reliquis. Unde perturbare neminem debet, quod in actu vel materia huius iuſtitiæ, ſæpe, aut etiam ſemper inveniri poſſit alia ratio operandi, pertinens ad aliud attributum, miſericordiæ, liberalitatis, aut beneficentiæ ex amore: hoc enim etiam in aliis attributis miſericordiæ, liberalitatis, &c. invenitur. Immo & in humanis virtutibus, quæ non ſolum ratione, ſed etiam re diſtinguuntur, ſæpe contingit, ut in eadem materia plura motiva diverſarum virtutum inveniantur: hoc ergo non impedit, quo minus hæc iuſtitia ſpeciale attributum in Deo ſit, ex ſpeciali ac proprio motivo. Dicitur ergo generalis; primo ex parte materiæ & rerum in quibus verſatur, ſicut etiam providentia Dei generalis dicitur. Deinde poteſt hæc dici generalis iuſtitia, quia omnem iuſtitiam quodammodo imitatur: nam quatenus unicuique naturæ præſtat, quod illi adæquate debetur; formam quandam ſervat commutativæ iuſtitiæ: quatenus vero in univerſo omnia collocat ſecundum uniuſcuiuſq; dignitatem: iuſtitiam diſtributivam imitatur. At vero quatenus commune bonum totius univerſi principaliter procurat, & leges fert toti communitati maxime convenientes quandam analogiam habet ad iuſtitiam legalem: merito ergo etiam hac ratione generalis iuſtitia vocari poteſt.

14 Hoc vero non impedit quominus præter hanc iuſtitiam ponenda ſit in Deo illa eminens iuſtitia commutativa, & diſtributiva, quam ſupra explicuimus: habet enim munus longe diverſum, quod eſt ſervare pacta & conventiones factas cum creaturis rationalibus. Sicut etiam fidelitas eſt attributum diſtinctum ab utraq; iuſtitia, quia reſpicit aliam rationem debiti. Et e contrario declarari poteſt: quia hæc iuſtitia generalis regulariter ſolum reſpicit debitum decentiæ ſpecialis, fundatum in tali rerum proportione: iuſtitia vero propria atque etiam fidelitas reſpiciunt debitum neceſſitatis, quod Deo non repugnat ex ſua ſuppoſitione prioris voluntatis eius, ut alibi diximus. Unde fit, ut in operibus fidelitatis, & propriæ juſtitiæ Deus debitum negare non poſſit; quia neque infidelis, neq; iniuſtus eſſe poteſt: cum

ſci-

ſeipſum negare non poſſit, ut Paulus dixit. In operibus autem prioris iuſtitiæ fere ſemper poteſt ea negare, nec propterea iniuſtus erit, ut recte declaravit Scot. in 4. diſt. 46. q. 1. circa finem: quia illa condecentia iuſtitiæ, quæ videtur eſſe in una creatura reſpectu rei ſibi proportionatæ, eſt particularis, quæ propter aliam univerſalem prætermitti poteſt ſine iuſtitia, etiam in rectitudine illius iuſtitiæ. Denique honeſtas, quam in actu illius virtutis explicuimus, ſolum oſtendit per ſeſe eſſe convenientem, & regulariter ſpectare ad maiorem perfectionem, non tamen eſſe neceſſarium ſimpliciter ad rectitudinem voluntatis, ſaltem regulariter loquendo.

SECTIO V.

Quidnam in Deo ſit vindicativa juſtitia.

1 HÆC tandem quæſtio ad huius materiæ complementum neceſſaria eſt, & in argumentis: etiam ſupra tactis poſtulatur, facileque ex dictis expediri poteſt: a qua, ſcil. virtute, vel attributo in Deo ſit affectus vindicativæ iuſtitiæ. Supponimus enim tanquam certum in Deo eſſe huiuſmodi affectum vindictæ: quia in Deo eſt voluntas puniendi delicta: quæ punitio eſt ipſa vindicta, vel vindicatio: voluntas autem eius vocatur virtus vindicativa, quæ pars iuſtitiæ ponitur ab omnibus Philoſophis. Et hunc affectum &
Oſtenditur Scriptura. effectum eius paſſim tribuunt Scripturæ Deo: nunc ſub nomine vindictæ ad Rom. 12. *Mihi vindictam, ego retribuam dicit Dominus*, & Luc. 18. *Deus autem non facit vindictam electorum ſuorum*; nunc ſub nomine iræ, ut ad Epheſ. 5. *Venit ira Dei in filios diffidentiæ*: nunc vero ſub nomine iuſtitiæ ad Rom. 1. & 2. & Ep. 2. ad Theſſal. c. 1. ex Apoc. 19. *Vera & juſta judicia ſunt ejus qui judicavit de meretrice magna, quæ corrupit terram in proſtitutione ſua & vindicavit ſanguinem ſervorum ſuorum de manibus ejus*. Procedit ergo a Deo propria & formalis vindicta de peccatis: cumque omnia operetur per voluntatem ſuam, neceſſe fit in eo affectus & voluntas talis vindictæ: qui affectus, ira, & juſtitia vindicativa ſeu punitiva appellatur.

De ira Dei.

An in Deo ſit propria ira. 2 ET quidem de priori appellatione dubitari ſolet, an ſit propria & formalis, vel ſolum metaphorica: nam Patres communiter tractantes loca Scripturę, in quibus affectus hic Deo tribuitur, metaphorice illa interpretari videntur. Lactantius autem lib. de ira Dei, ex profeſſo contendit illam locutionem eſſe propriam: quia de ratione iræ nulla imperfectio, & propriiſſime ſervatur in affectu puniendi delicta. D. Tho. etiam in hoc varius videtur, nam 1. part. qu. 20. art. 1. ad 2. ſentit iram proprie ſumptam includere imperfectionem; ſcil. quod triſtitiam ſupponat: ideoque non poſſe Deo tribui. At in 1. 2. qu. 47. art. 1. ad 1. ait; iram
Reſolutio dubii. non dici in Deo ſecundum paſſionem animi, & ſecundum judicium juſtitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. Et in corpore illius articuli, ait; iram eſſe appetitum nocendi alteri ſub ratione juſti vindicativi, quod etiam dixit quæſt. 46. art. 6. & 7. Conſtat autem huiuſmodi affectum proprie & formaliter in Deo inveniri. Exiſtimo tamen quęſtionem eſſe de nomine tantum; & non dubito, quin, ſi ſpectemus nominis etymologiam, & communem uſum Latinorum, proprie includat imperfectionem aliquam: vel materialem conditionem conſequentem, aut antecedentem: nam in nobis cauſatur hic affectus cum commotione ſanguinis & bilis circa cor, vel aliquo modo formalem, quatenus nos, regulariter loquendo, non iraſcimur niſi ex triſtitia, vel dolore, non ſolum cauſaliter, quatenus paſſio iræ ex paſſione triſtitiæ naſcitur; ſed etiam, quia illam aliquo modo reſpicit, ut objectum, nam iraſcimur de dolore, aut triſtitia nobis illata. Nihilominus tamen, ſi rem ipſam formaliter conſideremus, non video in illo affectu, prout eſt in voluntate etiam humana, imperfectionem, quam formaliter ex vi ſui objecti pręciſe ſumpti includat. Nam, quod cauſetur ex dolore, intrinſecum quid eſt; ſicut extrinſecum affectui miſericordiæ, quod cauſetur ex compaſſione. Quod vero ſit de dolore & triſtitia tanquam de objecto; non eſt formale, ſed materiale: & ideo etiam non eſt univerſale: nam idem affectum haberi poteſt de iniuria illata, & de nocumento ſibi, vel amicis facto, ut recte D. Tho. ſupra dixerat. Et hoc modo videtur ira habere locum in beatis, etiamſi in eis non habeat locum triſtitia: ſed de hoc alias: nunc enim affectum hunc non ſub appellatione iræ, ſub ratione juſtitiæ conſideramus.

De vindicta divina a qua juſtitia ſit.

3 VIdetur autem & ex modo loquendi Scripturæ & Theologorum omnium eſſe certum, hunc affectum pertinere ad aliquam iuſtitiam Dei propriam & formalem: quia hic affectus vindictæ vere ac formaliter in Deo eſt, ut certiſſimum: & vi proprii objecti, quod eſt vindicare malum culpæ malo pœnę, habet honeſtatem reſpectu illius, qui poteſtatem, & jus habet talem vindictam faciendi, qui præcipue eſt Deus: ergo tali affectui correſpondet in Deo aliquod formale & proprium attributum, ad quod pertineat, juxta ſuperius dicta in ſimilibus. Hoc autem attributum non eſt miſericordia, neque liberalitas, ut per ſe notum eſt. Neque etiam fidelitas: tum quia comminatio pęnę non eſt promiſſio, ut nunc ſuppono: tum maxime, quia eſt valde extrinſeca ad propriam rationem formalem, & rectitudinem huius affectus: ergo tale attributum eſſe non poteſt, niſi aliqua juſtitia: tum quia non videntur eſſe alia genera, vel quaſi ſpecies attributorum in voluntate divina; tum etiam quia hic affectus reſpicit quandam ęqualitatem ſeu proportionem inter culpam, & pœnam: pertinet ergo ad aliquam iuſtitiam. Quæ autem & qualis illa ſit varie poteſt explicari.

4 Primo dici poteſt eſſe ſpeciale attributum juſtitiæ punitivæ ratione diſtinctum ab aliis hactenus expli- Prima ſententia.
cans: quia habet ſpecialem rationem rectitudinis, & debiti: & in aliis retributionibus ſervat æquitatem. Confirmari poteſt, nam hac ratione D. Thomas 2. 2. q. 108. art. 2. concludit vindicationem eſſe in nobis ſpecialem virtutem: ergo eadem proportione intelligere poſſumus eſſe in Deo ſpeciale attributum juſtitiæ. Verumtamen hęc ſententia difficilis eſt propter ea, quæ de Deo ſpecialiter ſtatim dicemus. Et pręterea: quia etiam in nobis eſt valde difficile diſtinguere illam ſpecialem virtutem a reliquis. Unde Cajet. ſuper cit. locum D. Th. diſtinguit de vindicatione, ut exercetur a judice, & ut a privata perſona poſtulatur, ſeu intenditur. Et priori modo ait, non pertinere ad novam juſtitiam ſpecialem, ſed ad juſtitiam legalem, & commutativam: quia hæc vindicta reſpicit commune bonum: & ut ſic imperatur a juſtitia legali: quia vero per eam redditur pœna debita ſecundum æqualitatem, ideo juſtitia legalis utitur commutativa ad illam æqualitatem conſtituendam. Poſteriori autem modo, ait vindicationem eſſe ſpecialem virtutem in privata perſona: quia non reſpicit debitum legale, ſed morale: quod licet prima perſona non poſſit per ſeipſam exſequi, ſeu repoſcere, poteſt tamen ſpeciali affectu procurare & intendere: quod, ut licite fiat, indiget ſpeciali virtute. Habetque hęc doctrina fundamentum in D. Th. ibidem in ſolut. ad 2. Si autem hęc doctrina vera eſt, ex ea ſequitur, multo minus poſſe in Deo eſſe vindicationem ab ſpeciali juſtitia diſtincta a providentiali, & commutativa: quia Deus non exercet vindicationem, niſi ut publica perſona, & ſupremus judex. Dici vero poteſt, Deum, quatenus eſt perſona offenſa, habere etiam poſſe affectum vindictæ per modum privatæ perſonæ: & hac ratione poſſe habere ſpeciale attributum vindicationis. Ut, ſi inter homines Rex vindicet propriam injuriam, recte & honeſte ad illam afficiatur, quatenus privata perſona eſt, indigebit etiam eadem virtute, qua homines privati utuntur, quando vindictam ſuæ injuriæ ab aliis judicibus honeſte petunt.

Juſtitia vindicativa in Deo non eſt diſtinctum attributum.

5 SEd ut breviter expediam quoad hanc partem: nam de priori membro poſtea dicemus; reſpondeo, Prima ratio.
præter juſtitiam ſuperius poſitam, & charitatem non

eſſe

eſſe neceſſarium aliud attributum ad rectitudinem huius affectus ſub hac poſteriori ratione ſpectari; quod etiam in hominibus verum eſſe cenſeo. Neque in eo placet ſententia Caietani, niſi alia via excuſetur. Declaratur & probatur ex differentia inter gratitudinem, & vindicationem: nam gratitudo reddit bonum pro bono: quod per ſe honeſtum eſt: quia eſt conſentaneum rationi & charitati: & eſt etiam per ſe amabile: quia eſt redditio eiuſdem ſpecialis debiti moralis: & ideo per ſe ſufficit ad conſtituendam ſpecialem virtutem. Vindicatio autem eſt redditio mali pro malo, quę per ſe non eſt amabilis: quia malum per ſe amabile non eſt, ſaltem ſecundum rectam rationem, etiamſi ſit malum alterius: quia ſi in illa ratione ſiſtatur, illud pertinet ad odium proximi; quod charitati, & rectę rationi contrarium eſt. Oportet ergo, ut talis vindicatio, ſeu mali redditio reſpiciatur ſub ratione juſtæ pœnæ ſeu emendationis, ut honeſtam rationem obiecti habeat, quod tamen in publico iudice, vel executore, quam in privata perſona procurante, vel appetente vindictam, verum eſt.

6 Rurſus eſt alia differentia notanda; quod redditio mali pro malo, non eſt debita a perſona privata, quę paſſa eſt injuriam, neque debito legali, neque morali, quidquid Caietanus dicat. Nam per beneficium conſtituitur debitor is, qui recipit, non qui facit: debito (inquam) non legali, id eſt iuſtitię, ſed morali debito rectitudinis: per iniuriam vero conſtituitur debitor is, qui facit, non qui recipit, ut eſt per ſe notum: nam inæqualitas in eo facta eſt, qui paſſus eſt iniuriam: inde igitur nullum morale debitum in eo naſcitur: ergo, cum appetit, vel procurat malum pro malo, nullum morale debitum vult ſolvere, ſed potius vult ſibi ſolvi. Hinc ergo concludo, ad hunc affectum rectificandum non requiri ſpecialem virtutem iuſtitiæ: vel iuſtitiæ annexam: ſicut ad beneficium gratificandũ requiritur gratitudo: quia ubi nulla ratio debiti intervenit, nulla etiam iuſtitia intercedere poteſt. Item, quia omnis virtus requirit intrinſecã bonitatem in obiecto ſuo: reddere autem bonum pro beneficio accepto præciſe propter ipſam redditionem boni, eſt per ſe intrinſece honeſtum: reddere autem malum pro malo, præſertim in privata perſona, non eſt huiuſmodi, ſed oportet adiungere alium finem, vel motivum, ut honeſte fiat, ſeu appetatur.

Quod ſi per ea motiva diſcurramus, propter quæ poteſt privata perſona honeſte vindictam appetere, & procurare, inveniemus ad hoc munus non eſſe neceſſariam formalem virtutem ab aliis diſtinctam. Nam in primis ad honeſtatem illius actus neceſſarium eſt, ut malum alterius per ſe non appetatur, ut malum eius, etiamſi ipſe nobis malum intulerit: & hoc munus ſpectat ad charitatem, cui alius affectus contrarius eſſet, quem charitas corrigit: vel ex proprio motivo alium actum eliciendo, ut ſi quis velit vindictam de peccatore ſumi ad divinam gloriam, & proximorum bonum, & ut ſimiles Dei offenſiones impediantur: vel etiam poteſt hoc charitas facere imperando alteri virtuti illum affectum ex proprio eius motivo, ut iam explicabimus. Rurſus ad honeſtatem illius actus neceſſarium eſt, ut vindicta non appetatur ſine debita menſura, ſed juxta proportionem delicti: & quoad hoc corrigit illum affectum iuſtitia commutativa: nam licet petere vindictam propriæ injuriæ, quoad exercitium actus, ut ſic dicam, non ſpectet ad juſtitiam commutativam, quia magis eſſe videtur ex affectu proprii commodi, quam ex affectu juſtitiæ: moderari vero illum affectum, ut non excedat limites juſtitiæ, atque ita dirigere illum quoad ſpecificationem, nimirum ut ſi fiat, cum æquitate fiat: ad juſtitiam commutativam pertinet. Hoc autem poteſt ipſa præſtare, non tam eliciendo, vel imperando illũ affectum, quam continendo voluntatem, ne ultra æquitatem, vindictam appetat, quod etiam facere poteſt eliciendo actum poſitivum, quo nolit exceſſum propriæ vindictæ. Ultra hæc vero neceſſarium eſt ad æquitatem illius affectus, ut ex aliquo motivo honeſto concipiatur: hoc autem eſſe poteſt, vel charitatis, ut jam dixi, vel juſtitiæ legalis: nam hęc virtus commune jus Reipublicæ reſpicit, ac tuetur, ut diximus. Habet autem Reipublica jus puniendi delicta propter ſuum commune bonum, & conſervationem. Si ergo privata perſona appetat, & procuret vindictam, etiam propriæ injuriæ, ut Reſpublica ſuum jus obtineat, & commune bonum promoveatur, affectus ille ad juſtitiam legalem ſpectabit: quin talis perſona non poteſt per ſe exequi illum actum juſtitię legalis: poteſt tamen habere affectum eius, & illum procurare: quod nonniſi per juſtitiam legalem, & eius inclinationem faciet, quandoquidem ad eius honeſtatem, & motivum proxime reſpicit. Vel tandem poteſt hic actus eſſe ex affectu proprii commodi, ut ſi quis petat hanc vindictam, ut damnum ſibi illatum in honore, vel aliis bonis reparetur: vel etiam in quandam ſui defenſionem, & protectionem, ne alii audeant ſimiles iniurias inferre. Et hic affectus ita generatim ſumptus videtur ex ſe indifferens: in particulari vero poteſt pertinere, vel ad charitatem propriam, vel ad illam ſpecialem virtutem, qua aliquis honeſte appetit, vel defendit ſuum honorem, aut ſimilia bona modo debito, & cum circumſtantiis neceſſariis. Nec videtur poſſe excitari alius modus honeſte exercendi hunc actum: ergo propter illum non eſt neceſſaria alia virtus diſtincta ab omnibus aliis, quas enumeravimus. Et fortaſſe D. Tho. dixit vindicationem eſſe ſpecialem virtutem, non intellexit eſſe ita ſpecialem, ut ſit diſtincta ab aliis, ſed ſolum honeſtari poſſe ab aliis ſpeciali virtute, quamvis non ſemper ab eadem.

8 Atque hinc ad Deum aſcendendo a fortiori conſtat in eo non eſſe neceſſarium ſpecialem attributum ab aliis diſtinctum, ut ſuas iniurias vindicare velit, quia id facere non poteſt, niſi ſub aliqua ratione honeſti boni: quæ primo & per ſe pertinet ad charitatem ſui: poteſt autem pertinere etiam ad charitatem hominum, vel eorum, quos punit: ſi eos ita corrigat, ut emendet) vel ad dilectionem aliorum, ſaltem prædeſtinatorum, propter quorum bonum malos etiam permittit Deus & punit: tandem pertinere poteſt ad effectum juſtitiæ providentialis, ut ſtatim dicemus: nam hic proprie convenit Deo, ut ſupremus gubernator, & judex eſt: quamquam non multum conferat illas duas rationes in Deo diſtinguere: tum quia ipſe non habet affectum vindicandi peccatum, niſi ut is, qui ad hoc habet ſupremam poteſtatem: tum etiam quia in hominibus non eſt alia virtus vindicationis in privata perſona, quam in publica, ut oſtenſum eſt.

9 Supereſt ergo, ut de priori membro a Caiet. poſito pauca dicamus. Ex illo enim ſequitur, juſtitiam punitivã in Deo proxime, ac formaliter eſſe ipſam juſtitiam commutativam: nam hęc dicitur eſſe, quæ in hominibus elicit hunc actum: proportione ergo ſervata idem erit ſuo modo in Deo. Item in hoc actu ſervatur æqualitas rei ad rem, ſcil. pœnę ad culpam: & ſatisfactionis ad iniuriam: hoc autem eſt proprium munus commutativæ juſtitiæ. Atque ita in particulari docuit de iuſtitia punitiva Dei Soto l. 3. de juſt. q. 5. art. ult. ad 1. & l. 3. de natur. & gra. c. 7. Verumtamen hęc ſententia mihi non probatur, ſi in particulari loquamur de iuſtitia commutativa Dei, ut ratione diſtinguitur a iuſtitia communis providentiæ; quamvis iuxta rationem eius ſervari poſſit in hoc actu quædam forma commutativæ iuſtitiæ, ut infra dicemus. Ut autem prius oſtendamus, incipiendum eſt ab humano judice & gubernatore. In quo verũ eſt iuſtitiam legalem, & commutativam poſſe aliquo modo concurrere ad iuſtam vindictam. Exiſtimo tamen, per ſe loquendo, & comparatione ipſius qui punitur, commutativam non concurrere ad exercitium actus, ſeu eliciendo illum poſitive, ſed ſolum refrænare voluntatem ne modum punitionis ultra æqualitatem excedat: quia illa pœna non eſt debita ipſi delinquenti per juſtitiam commutativam, ſed eſt debito Reipublicæ, & potius ipſi reus debitor eſt: ergo, cum iudex vult talem pœnam infligere, non exercet actum commutativæ iuſtitiæ poſitive (ut ſic dicam,) ſed tantum negative, quatenus vult non excedere debitam quantitatem pœnæ. Dico autem per ſe, & reſpectu perſonę delinquentis: quia reſpectu Reipublicæ fieri poteſt, ut iudex humanus ex iuſtitia commutativa teneatur iuſta, & legali pęna vindicare delicta: quia judex eſt miniſter Reipublicæ, qui ex officio, & ſtipendio, atque adeo ex iuſtitia commutativa tenetur debita Reipublicæ erigare. Hæc vero obligatio extrinſeca eſt, & per accidens ad propriam & intrinſecam rationem illius actus: quia pro-

Juſtitiam vindicativã in Deo eſſe formaliter commutativam dicũt aliqui

Rejicitur horum placitum.

proveniit ex ſpeciali conditione perſonæ operantis, non ex obiecto ipſius actionis: per ſe ergo iuſtitia commutativa in hoc actu operatur, niſi quoad negationem prædictam, nimirum ut in punitione non fiat iniuria excedendo ultra condignum.

Deus nullo modo utitur juſtitia commutativa in punitione peccatorum.

Aliquorũ probatio frivola.

10 EX his ergo facile, ut opinor, oſtendi poteſt Deũ in punitione peccatorum, neque poſitive, neq; negative, neque per ſe, neque per accidens uti iuſtitia commutativa. Quod non poſitive probant aliqui, quia vindicatio tendit ad removendum aliquod damnum illatum: Deo autem nullum damnum inferri poteſt. Sed hoc frivolum eſt: nam, ut D. Tho. recte reſpondet 1.2. q.47. art.1. ad 1. licet peccator nihil effective poſſit Deo nocumenti inferre, nihilominus proprie ſumit Deus vindictam de peccato, vel quatenus eſt quidam contemptus, & iniuria ipſius Dei, vel prout infert nocumentum alicui, qui eſt ſub providentia & tutela ipſius Dei. Et addere poſſumus in bonis extrinſecis famæ, & honoris, etiam poſſe peccatorem bona Dei imminuere: hæc ergo ratio iniuriæ, & nocumenti ſatis ſuperque eſſet, ut hæc vindicatio eſſet ex iuſtitia commutativa, ſi alia neceſſaria concurrerent. Probatur ergo aliter, quia

Vera ratio.

Deus puniendo, non ſolvit debitum, ſed potius exigit: hoc autem non ſpectat ad juſtitiam commutativam. Dices, qui petit debitum a debitore actum iuſtitiæ exercere videtur, quia ille actus eſt ad alterum, & non videtur eſſe alterius virtutis. Reſpondetur illum actum proprie ac formaliter non eſſe iuſtitiæ: quia non eſt reddere alteri ius ſuum, quod eſt proprium munus iuſtitiæ. Unde ſi attente inſpiciatur, non eſt ad alterum, ſed ad ſe: quia ad ſe tandem terminatur: exigit enim ab alio, ut ſibi ſolvat: unde non reſpicit ius alterius, ſed ius proprium. Solet autem ille actus dici iuſtus, ſeu iuſtitiæ negative potius quam poſitive, quia non eſt alteri iniurioſus: præterea, quia inducit alterum ad actum iuſtitiæ faciendum: ſicut quando aliquis rem ſuam apud alium inventam clam accipit, quia aliter eam recuperare non poteſt, dicitur facere ſecundum iuſtitiam, qui & iuſtitiam non lædit, & in re ipſa conſtituit æqualitatem: formaliter vero, ac proprie non facit actum elicitum a iuſtitia: quia per illum actum non reddit alteri ius ſuum, ſed proprium ius reparat, aut conſervat, permittente quidem, ut ita dicam, iuſtitia, non tamen elicente, vel imperante.

Objectio. Reſponſio.

11 Atque hæc ratio procedit etiam in Deo: nam cum punit peccatorem, non reſpicit ius peccatoris, ſed proprium, vel commune totius univerſi, in quo differt multum retributio pœnæ a retributione præmii. Nam ad præmium, quod eſt bonum quoddam & cuius retributio voluntaria eſt recipienti, poteſt ipſe habere ius ad pœnam autem, quæ eſt malum involuntarium, nemo dicetur habere ius, ſed potius ſubdi iuri alterius, ut ab eo puniri poſſit: ergo reſpectu peccatoris non facit Deus actum commutativæ iuſtitiæ illum puniendo: reſpectu autem ſui, vel aliorum id manifeſtius eſt: patebitque amplius ex dicendis. Quod vero nec per actum negativum formalem aut virtualem ibi concurrat iuſtitia commutativa Dei, peculiare eſt in ipſo, eo quod ſit ſupremus dominus illius perſonæ, quam punit: ideoque abſque iniuſtitia poſſet quodcunq; malum illi inferre, vel ultra meritum culpæ, vel etiam ſine culpa. Quod ergo Deus infligendis pœnis hanc ſervet moderationem, ut nunquam excedat quantitatem culpæ, in ipſo non provenit ex iuſtitia commutativa, ſed ex iuſtitia providentiali, vel etiam ex benignitate, miſericordia, vel amore erga ſuam creaturam: imo hinc etiam provenit, ut citra condignum eam puniat, ut eſt in ore omniũ Theologorum. Atq; hinc etiam a fortiori conſtat, neq; ex accidente in hoc negotio concurrere iuſtitiam commutativam: quia Deus, cum ſit ſupremus gubernator, per ſe non obligatur ex hac iuſtitia ad puniendum delicta, præſertim cum ſit etiam ſupremus dominus omnium. Neq; etiam obligatur ex promiſſione; vel quia in huiuſmodi materia, & actione reddendi malum pro malo proprie locum non habet, vel quia ad ſummũ poſſet eſſe promiſſio ſimplex inducens, obligationem veritatis, vel fidelitatis, non iuſtitiæ, ut in priori Relectione tractavi & in ſequenti puncto iterum attingam. Nullo igitur modo vindicatio hæc eſt a Deo propria iuſtitia commutativa.

Aliorum ſententia de virtute elicitiva actus puniendi in Deo.

12 ALii vero fuere Doctores qui dixerunt hunc actum puniendi eſſe in Deo a iuſtitia diſtributiva. Ita expreſſe Capr. in 1. diſt.45. q.1. art.1. in defenſ. 14. concluſionis, ubi eam ſententiam cōfirmat auctoritate D. Tho. in 4. diſt.46. q.2. art.2. q.1. ad 1. ubi ait æqualitatem, quam Deus ſervat in puniendis peccatis proportionalitatis eſſe non æqualitatis, & attendendam eſſe non ſecundum comparationem pœnæ ad culpam, ſed ſecundum comparationem duorum peccantium ad duas pœnas: ſcilicet, qui plus peccavit, plus puniatur: & ſecundum quod exceditur in peccato, ſic excedatur in pœna, quod eſt munus & medium iuſtitiæ diſtributivæ. Unde idem Capr. in 2. diſt.27. q.1. art.3. ad 1. in ultimis verbis ſolutionis ita concludit: *Videtur mihi de peccatis, quod in eorum punitione magis proprie ſervetur juſtitia diſtributiva, quam commutativa.* Quam ſententiam probavit Caieſan. 1. part. q.21. art.1. & 2.2. q.61. art.4. & idem ſentit Richard. in 4. diſt.46. art.1. q.1. Qui auctores ſolum in hoc fundantur, quod hæc vindicatio, ut eſt a Deo, eſt actio alicuius iuſtitiæ, ut ex modo loquendi Scripturæ, & ex ipſa rei natura tanquam manifeſtum ſupponunt: & non eſt actus iuſtitiæ commutativæ, quia Deus non punit culpam ad æqualitatem, ſed citra condignum: & in hac punitione ſervat proportionem inter perſonas, ut D. Th. dixit. Relinquitur ergo ut ſit actus iuſtitiæ diſtributivæ. Adde inter Juriſperitos Franciſcum Connanum l.5. Com. Juris civil. cap.1. n.2. propter ſimilem rationem opinatum eſſe in principe humano inflictionem pœnarum, ſicut præmiorum retributionem ad iuſtitiam diſtributivam pertinere.

13 Hanc ſententiam aliqui impugnant ex eo quod Deus, cum aliquem punit, per ſe ſolum attendit opera eius, & non comparationem ad alios: tum quia in Scriptura loquitur Apoc.18. *Quantum glorificavit ſe in deliciis, tantum date ei tormentorum*, & Roman. 2. *Reddet unicuique ſecundum opera ſua*: tum etiam, quia ad punitionem delicti alicuius perſonæ valide accidentarius eſt reſpectus ad alios. Hæc tamen non me pluri-mum movent, ſi aliud non obſtaret: nam teſtimonia Scripturæ indifferentia ſunt, ut de quantitate æqualitatis, vel de quantitate proportionalitatis intelligi poſſint. Et D. Th. loco citato expreſſe concludit omnia ſimilia teſtimonia explicanda eſſe de æqualitate proportionalitatis. Deinde, eſto verum ſit Deum reſpicere proportionem culpæ ad pœnam in unaquaque perſona, etiamſi unus ſolum peccator eſſet in mundo, tamen neque hoc eſt omnino extra munus iuſtitiæ diſtributivæ, ut ſupra probavi, neque etiam male concluditur in punitione multorum, Deum non reſpicere proportionem inter illos, ut paulo inferius etiam declarabo. Hac ergo ratione non ſatis impugnatur illa ſententia.

Quomodo impugnatur ab aliquibus hæc ſententia.

Diſſolvitur impugnatio.

14 Nihilominus mihi non probatur; propter duo. Primo, quia infirmo nititur fundamento: tum quia non recte colligis, ſi actus non eſt commutativæ iuſtitiæ, eſſe diſtributivæ, quia poteſt eſſe alterius: tum etiam quia non recte probat hunc actum non eſſe commutativæ iuſtitiæ: quia, licet Deus in taxandis pœnis peccatorum, minores impoſuerit, quam ſingula in rigore mereri poſſint: & ideo dicatur punire citra condignum, de pœnis tamen ſic taxatis nihil poſtea remittit, ut D. Tho. etiam ſupra docet: & hoc ſatis eſſet ad æqualitatem commutativæ iuſtitiæ ſervandam, ſi aliunde intercederet debitum, vel obligatio. Immo, licet de illa pœna taxata Deus aliquid remitteret, ut ſupremus Dominus nihilominus in inflictione alterius partis pœnæ poſſet intervenire iuſtitia commutativa, ſi aliud non obſtaret: ſicut inter homines, qui ſolvit partem debiti, & non totum, vel quia non poteſt, vel quia habet aliam legitimam excuſationem, actum iuſtitiæ commutativæ exercet. Denique quamvis Deus in hac punitione aliquo modo reſpiciat proportionem perſonarum (quod

Rejicitur dicta ſententia. Primo.

ego

Digitized by Google

ego non negabo) hoc non ſatis eſt, ut inde concludatur propria & ſpecialis juſtitia diſtributiva: nam aliæ etiam juſtitiæ, immo & aliæ etiam virtutes interdum ſervant hanc proportionem, ut ſupra oſtendi.

Secunda ratio contra eam ſententiã. 15 Secunda ratio & præcipua, ob quam diſplicet hæc ſententia eſt, quia ubi non intervenit debitum juſtitiæ diſtributivæ, nec propria & ſpecialis juſtitia diſtributiva, ſeu actus ejus intervenire poteſt. In pœnis autem infligendis, non intervenit ſpeciale debitum juſtitiæ diſtributivæ: ergo. Maior conſtat ex omnibus ſupradictis de ratione juſtitiæ in communi, & in ſpecie de diſtributiva: nam oportet ut ſpeciale jus alterius reſpiciat in quo fundetur ratio talis debiti. Minor vero etiam patet ex dictis in proximo puncto, quia malum, ut malum non debetur alteri delinquenti ex ſpeciali jure, quod ipſe habeat ad tale malum, ſed potius ipſe eſt debitor ſatisfactionis, quæ per condignam pœnam ab ipſo exigitur. Et declaratur amplius etiam in punitione inter homines ex differentia inter principem diſtribuentem præmia & pœnas. Nam in utroque munere reddit in primis debitum Reipublicæ, ad cuius commune bonum uterque actus neceſſarius eſt: & ideo uterque actus per ſe ſpectat ad juſtitiam legalem: præter hoc vero præmium redditur dignis tanquam ſpeciali modo illis debitum & ſpeciali jure, quod ad illud habent. Unde ſi illo non immerito privetur aliquis, non tantum fit iniuria Reipublicæ, ſed etiam particulari perſonæ, cui ex juſtitia diſtributiva debebatur. At vero pœna non infligitur reo ex novo & ſpeciali debito ad illam: unde, ſi illa privetur, nulla ei fit iniuria, ſed Reipublicæ tantum: quod eſt ſignum ibi non intervenire propriam actionem, ſicut neque obligationem juſtitiæ diſtributivæ: ergo talis actus ex ſe, & ex ſua ratione formali non pertinet ad juſtitiam diſtributivam: ergo neque in Deo pertinebit, quia tota ratio facta in eo procedit: & nihil ſpeciale in ipſo aſſignari poteſt. Imo ex alio capite eſt in eo ſpecialis & maior ratio, quia, ut ſupra dictum eſt, propria juſtitia non habet locum in Deo, niſi fundata in promiſſione & pacto: hæc autem promiſſio, quæ ſpecialem obligationem juſtitiæ inducat, non habet locum proprie in inflictione pœnarum: & ideo potius comminatio, quam promiſſio dici ſolet. Nam ſi conſideretur reſpectu illius, cui Deus pœnam comminatur, non poteſt inducere obligationem, cum talis inflictio ſit illi involuntaria, cui libenter cederet, ſi poſſet: reſpectu vero aliorum (ſi fingamus juſtis promiſiſſe Deum punire iniuſtos) omnino extrinſeca & accidentaria eſt talis promiſſio: & ad ſummum pertinebit ad fidelitatem quandam, vel etiam ad præmium juſtorum, ſi hoc redundet in commodum & bonum illorum: nunquam vero pertinet ad propriam juſtitiam diſtributivam reſpectu eorum, qui puniuntur: quod nunc agimus.

Quæſtionis reſolutio.

Punitio in Deo eſt actus providentialis juſtitiæ. 16 Dicendum ergo cenſeo punitionem malorum in Deo eſſe actum illius juſtitiæ gubernativæ, ſeu providentialis, quam paulo ante expoſuimus. Hoc ſatis videtur concludi ex dictis circa alias ſententias. Nam quod hic actus alicuius juſtitiæ ſit optime probatum, eſt, quia verſatur in operatione ad alterum, & in ea reſpicit aliquam æqualitatem, ſecundum quam ille actus habet honeſtatem valde utilem & convenientem ad commune bonum: quod ſatis eſt ad aliquam rationem juſtitiæ conſtituendam. Præterea oſtenſum eſt hoc munus non pertinere ad juſtitiam commutativam, vel diſtributivam proprie, quæ in Deo, ut diximus, una & eadem eſt: & ideo excluſa una a tali actu, excluditur alia, & e converſo. Et ratio utrique communis eſt; quia reſpicit jus alterius, & debitum: quia inde naſcitur, radicaliter fundatum in divina promiſſione, & pacto: quod totum in hac punitione locum non habet. Denique oſtenſum eſt, præter hanc juſtitiam ſpecialem ſolum eſſe in Deo illam generalem, ſeu gubernativam: ergo recte concluditur hunc actum ad illam pertinere.

Confirmatur primo, quia etiam præmium bonorum ſecluſo pacto, ad illam juſtitiam pertineret. Item ad eam ſpectant omnes actiones, quibus Deus aliquid confert propter convenientem æqualitatem ſervandam, ut ſupra declaravi: ergo & hæc. Tandem in hominibus hæc actio poſitive & per ſe ſpectat ad juſtitiam legalem, ut ſupra etiam oſtendi: ergo in Deo pertinebit ad illam juſtitiam, quæ legali correſpondet, quæ eſt hæc gubernativa.

Non repugnat ſervare Deum in pœnis arithmeticam & geometricam proportionẽ. 17 Addere vero neceſſe eſt, huic veritati non repugnare, quod Deus in infligendis pœnis proportionem, & Arithmeticam, & Geometricam ſervare poſſit: nam, ut ſæpe dixi, aliæ etiam virtutes hoc faciunt ſub propriis rationibus, vel debitis, ut gratitudo (huic enim vindicatio proportionari ſolet) in rependendo beneficio, & quantitatem beneficii conſiderat, ut condignas gratias exhibeat, ſi poteſt & ſi multi ſint benefactores, inter eos proportionem ſervat, quantum poteſt, & neceſſe eſt. Sic ergo Deus, licet in infligendis pœnis non operetur ex ſpeciali debito juſtitiæ, nihilominus ex illo qualicunque debito ſpecialis condecentiæ, ob bonitatem ſuam, unicuique peccato infligit pœnam ſecundum meritum, & quantitatem ejus: attenta lege, qua pœna taxatur: & in hoc ſervat formam proportionatam, commutativæ juſtitiæ, & proportionem Arithmeticam & æqualitatem pœnæ ſaltem legalis, ſeu jam taxatæ per ſuam legem, ad culpam, ut ſupra declaratum eſt. *In pœnis infligendis proportio Geometrica non per ſe intenditur ſicut in retributione præmiorum* Et nihilominus non omnino excluditur proportio Geometrica, ut ſupra in præmiis expoſitum eſt. Intercedit tamen nonnulla differentia, quia bonum eſt per ſe intentum; malum autem per accidens: præmium autem bonorum habet magnam rationem boni: & ideo in illo eſt per ſe intentum, non tantum uniuſcuiuſque beati præmium, ſed etiam ordo, conſociatio, & proportio, omnium beatorum inter ſe & conſequenter etiam per ſe ſunt intenta ipſa merita, & eorum proportio, quatenus ad talem finem neceſſaria ſunt. Vindicta vero peccati, habet rationem mali, & ideo per ſeſe non eſt intenta, ſed tantum ex ſuppoſitione peccati: quod peccatum nullo modo eſt per ſe intentum, ſed tantum permiſſum: & ideo neque proportio, & ordo inter ipſos, qui puniuntur, videntur per ſe intendi, ſed materialiter conſequi ex condigna uniuſcuiuſque punitione. Hac ergo ratione retributio præmiorum magis videtur fieri ſecundum formam juſtitiæ diſtributivæ, quam pœnarum inflictio.

18 Nihilominus tamen non omnino excluditur hæc ratio & forma ab hac punitione prout a Deo fit: præſertim, ſi cum Theologis ſupponamus Deum punire citra condignum, ſive hoc fit in pœnis ipſis infligendis: ſive (quod probabilius videtur) in ipſis taxandis. Nam, ſi Deus unicuique peccato non taxavit pœnam omnino adæquatam malitiæ ejus, & alioqui omnibus taxavit proportionatas pœnas cum aliqua proportione & æquitate, neceſſe eſt ut ad definiendas pœnas ſingulorum peccatorum non ſolum abſolute, ſed etiam comparate ad ſingulorum gravitatem reſpexerit. Quin potius in univerſum, quotieſcumque pluribus debitum ſolvitur, & nulli eorum fit adæquata ſolutio, moraliter loquendo, non poteſt etiam fieri proportionata, niſi in ſolutione ipſa directe ac per ſe fiat comparatio perſonarum inter ſe: quia cum illa proportio non conſurgat ex adæquata retributione ſingulorum, ſed ex inæquali, quæ certa non eſt, ſed poteſt eſſe maior & minor, fieri non poteſt ut æqualitas proportionis inter eos conſurgat, niſi ſit per ſe conſiderata: alias mere fortuito, & contingenter inſurgeret. In pœnis autem, quæ a Deo infliguntur ad puram vindictam (de his enim agimus: nam aliæ quæ medicinales ſunt, aliam habent rationem) ſervatur ſine dubio proportionalitas pœnarum ad culpas, ut quantum culpa excedit culpam in ſuo ordine, tantum pœna excedat pœnam in gradu ſuo: nam hoc etiam ad æquitatem juſtitiæ, & optimam gubernationem ſpectat. Hæc autem proportionalitas non conſurgit ex omnimoda adæquatione uniuſcuiuſque pœnæ ad ſuam culpam: quia non puniuntur cum omnimoda æqualitate rei, ad tem; neque etiam fortuito, & mere contingenter conſurgit, ut per ſe conſtat: ergo ideo conſurgit, quia in ipſamet taxatione, vel inflictione pœnarum gubernator habuit reſpectum ad proportionem, ſeu

com-

Digitized by Google

comparationem culparum inter ſe. Quæ ratio cum ſimili proportione locum etiam habet in retributione præmiorum, quatenus illa fieri dicitur ultra condignum; nam ſecundum illum exceſſum non poteſt ſervari proportio inter multos, niſi ſit per ſe intenta, & formaliter fiat comparatio inter illos.

Objectio

19 Quod ſi dicat aliquis hunc exceſſum in præmiis, & diminutionem in pœnis non pertinere ad juſtitiam, ſed ad miſericordiam reſpondeo: ſuppoſita illa voluntate miſerendi, ad juſtitiam gubernativam pertinere illam ita dirigere, ut cum dicta proportione fiat: tum quia ubi non fit æqualitas omnimoda, ad commune bonum ſpectat ut fiat ſaltem proportionalis; tum etiam, quia moraliter loquendo, duo videntur includi in ratione præmii proportionati tali merito. Unum eſt, ut qui tale meritum habet, talem ſedem recipiat. Aliud eſt, ut qui eſt minoris meriti, non adæquetur illi in præmio, ſeu in ſede: & hinc conſurgit dicta proportio: quæ, licet non æquali ratione, ſuo tamen modo ex eodem titulo poſtulatur in pœnis: nam licet, qui habet tale demeritum, per ſe mereatur tantam pœnam, quodammodo etiam meretur non adæquari in pœna alteri, qui graviora habet demerita. Et ideo, ſi in hoc diminuitur pœna, debet in alio cum proportione diminui. Quod ſuo modo habere poteſt locum in humano Principe, ſeu gubernatore: aliquando enim, ſi multitudo perſonarum propter aliquod delictum punienda ſit, non expedit in omnibus integram & adæquatam pœnam exequi: ſed aliquid remittere ex gubernatoris arbitrio: tunc ergo debet ex vi juſtitiæ legalis æqualitatem proportionis inter eos ſervare. Quod ſi fortaſſe gravius puniat eum, qui minus peccavit, & levius qui plus deliquit, non peccabit quidem contra juſtitiam commutativam, ſi tota illa gravior pœna non excedit meritum culpæ ejus, qui ſic punitur. Neque etiam peccabit contra ſpecialem juſtitiam diſtributivam; quia nullum jus violat ejus, quem ſic gravius punit: non ergo illi facit injuriam: ſed Reipublicæ, & communi bono in illa perſonarum acceptione, quæ aliquando eſſe poteſt contra juſtitiam legalem, quando ſcilicet ipſamet poſtulat dictam proportionem. Secus autem eſſet, ſi illa inæqualis punitio, & omiſſio proportionis fieret ex alia ratione communis boni: tunc enim jam juſtitia Legalis non obligaret ad proportionem ſervandam: & conſequenter illa non eſſet acceptio perſonarum repugnans tali juſtitiæ. Atque hoc etiam modo dicitur Deus in Scriptura ſacra non accipere perſonas; non ſolum in præmiis, verum etiam in pœnis reddendis: quia inter eas æqualitatem ſervat, ſaltem proportionis. Acceptio enim perſonarum, licet non ſemper opponatur juſtitiæ diſtributivæ ſpecialiter ſumptæ: ſemper tamen opponitur formæ & proportioni illius: ſignum ergo eſt, etiam hanc formam & proportionem ſervare Deum in vindicatione culparum. Sic ergo ſatis conſtat, quæ virtus in Deo ſit juſtitia punitiva: & quis modus commutativæ, vel diſtributivæ juſtitiæ in ea ſervetur.

Quo ſenſu dicitur in ſcripturis non accipere perſonas

20 Ultimo tamen advertendum eſt, hæc omnia intelligi de juſtitia punitiva, in qua Deus ſe habet, ut efficiens, & reus tantum ut patiens: nam eſt alius modus puniendi delicta contra Deum commiſſa per voluntariam ſatisfactionem, ſeu aſſumptionem pœnæ exhibitam ab ipſomet, qui deliquit, vel ab alio loco illius, & a Deo acceptatam. Qui modus vindictæ de peccatis fit ab hominibus juſtis in hac vita. Et licet procedat a juſtitia punitiva Dei, tanquam ab exigente, & imperante: proxime tamen procedit ab ipſomet reo, ſeu ſatisfaciente: quia non paſſive tantum, ſed active ad eam concurrit. Et in hoc genere punitionis habere poteſt locum propria juſtitia Dei commutativa & diſtributiva. Nam, ſi ſupponatur promiſſio & pactum, ex juſtitia commutativa obligatur Deus ad illam ſatisfactionem, ita acceptandam, ut aliam pœnam pro tali peccato non infligat, ut in ſuperioribus declaratum eſt. Atque hæc ſint a nobis dicta de attributo divinæ juſtitiæ, ex quibus conſtat: non ſolum ad quam juſtitiam pertineat diſtributio præmiorum quod a nobis principaliter propoſitum fuerat: ſed etiam inflictio pœnarum, & omnes alii actus providentiæ divinæ; quia aliquam rationem juſtitiæ participant: hæc enim omnia connexa ſunt, & ad complementum doctrinæ fuerunt neceſſaria.

In pœna quam a ſe quis exigit locum habere poteſt utraque juſtitia

SECTIO VI.

Quomodo ſatisfaciendum ſit difficultatibus in principio poſitis.

1 SUpereſt, ut fundamenta contrariæ ſententiæ, quæ in principio poſuimus, diſſolvamus. Primum fundabatur præcipue in auctoritate Scholaſticorum: de quibus non negabo obſcurius locutos fuiſſe de hac divina juſtitia: magiſque inſinuare juſtitiam illam quam nos gubernativam, ſeu providentialem appellamus: de alia vero propria juſtitia commutativa, vel diſtributiva per pauca dicere. Jam vero oſtendimus nonnullos graves Theologos ſatis clare de juſtitia diſtributiva Dei locutos fuiſſe: nonnullos etiam de commutativa, præſertim D. Thom. & Capreolum: alios vero, qui illam negant, loqui de commutativa ſecundum eum rigorem, & proprietatem, quam habet in hominibus: non tamen ſecundum formalem conceptum abſtractum, quem nos declaravimus. Ipſi vero conſiderationem illam fere prætermiſiſſe videntur non tamen negaſſe.

Ad auctoritatem Scholaſtic. cur reſpondetur

2 Quod vero ſpectat ad verba D. Anſelm. conſtat manifeſte ex toto illo c. 10. Anſelm. loqui ibi latiſſime de juſtitia Dei prout ſignificat quamcumque virtutem, ſeu rectum affectum benefaciendi, ſeu operandi circa alios. Quod patet ex illis verbis. *Juſtum eſt ut malos punias: & juſtum eſt ut malis parcas:* nam certum eſt utrumque horum non pertinere ad juſtitiam ſpecialiter ſumptam, ſed generatim. Deinde de divina juſtitia ſic ſumpta & de omni virtute ſub illa comprehenſa verum eſt, quia Anſelm. ad Deum ait: *Juſtus es, quia facis quod decet te ſummum bonum.* Hæc vero decentia non eſt eadem in omnibus attributis divinæ voluntatis: miſericordia enim veritas & juſtitia, &c. decent divinam bonitatem: aliter tamen, & aliter ſecundum præciſas rationes eorum loquendo. Ex hoc ergo non excluditur, quin in Deo poſſit eſſe propria juſtitia, ſicut non excluditur, quod in eo ſit propria fidelitas; nam ſicut decet divinam bonitatem implere promiſſa, ita etiam ſervare pacta, & reddere unicuique jus ſuum. Unde, ut ſupra etiam ſtringebamus in hac decentia divinæ bonitatis eſt magna latitudo, quædam enim eſt ſolius congruitatis: alia etiam neceſſitatis: non quidem abſolute, ſed ex aliqua ſuppoſitione: in quo gradu decentia juſtitiæ continetur. Item alia eſt decentia in ſolo ipſo Deo fundata, ut eſt verbi gratia decentia miſericordiæ, quæ propterea dicitur eſſe maxime propria ipſius Dei, & quodammodo prima, quia nihil ſupponit ex parte creaturæ, niſi ipſum nihil: alia vero eſt, quæ aliquo modo fundatur in creatura, ratione alicuius proprietatis, vel actionis ejus: quamvis non fundetur in illa ſola: quia principaliter etiam fundetur in actione, & virtute ipſius Dei. Et ad hunc ordinem ſpectat decentia juſtitiæ, ſicut & fidelitatis ut ex hactenus dictis ſatis conſtare poteſt.

Ad D. Anſelm. reſpon. ejuſque verba explicantur

Indecentia divinæ voluntatis magna eſt latitudo

3 Quocirca cum Anſelm. eodem loco negationem illam adjungit. *Juſtus es non quia nobis reddas debitum*, neceſſario exponendus eſt de debito, quod ex nobis tantum, aut principaliter oriatur: non vero de debito, quod oriatur ex ipſo Deo, ſeu ex aliqua ſuppoſitione ab illo profecta: cum non poſſit Anſelm. negare debitum fidelitatis: & ob eandem cauſam non excludit debitum juſtitiæ, quia in hoc cum alio convenit, quod etiam eſt ex ſuppoſitione promiſſionis divinæ: diſtincto tamen modo: & ideo etiam debitum ipſum, & attributum ad quod pertinet, diverſæ rationis eſt, ut declaravimus. Neque nunc diſputo de illis loquendi modis, an Deus dicendus ſit debere ſibi, vel etiam nobis: nam alibi oſtendi, Patres utroque modo eſſe locutos: & utrumque eſſe in rigore verum ſi recte explicetur. Et poſterior quidem locutio aptior eſt ad propriam & ſpecificam rationem talis debiti, & rationem juſtitiæ in eo fundatam declarandam. Prior vero modus caſtior eſt & aptior ad declarandam ra-

dicem

Google

dicem, & principalem cauſam talis debiti: & quomodo in Deo ſine ulla imperfectione cadere poſſit. In hoc ergo ſenſu negat Anſel. Deum ſolvere nobis debitum, quod ſcilicet ex nobis in nobis ſit, & non principaliter ex ipſo Deo.

Expenduntur alia verba Anſelm.

4 Ex juxta hæc interpretanda ſunt alia verba ejuſdem Anſelm. in eodem Proſolog. cap. 11. *Id ſolum juſtum eſt, quod vis: & non juſtum, quod non vis:* nam in illis juſtum idem eſt, quod ſanctum, honeſtum, licitum: quomodo manifeſtum eſt, juſtum eſſe, quidquid Deus vult. Hunc autem eſſe ſenſum evidenter patet: tum ex omnibus antecedentibus verbis in quibus tam punire malos, quam illis parcere, dicit eſſe juſtum, ſi Deus vult illud; tum ex verbis ſequentibus: *Sic ergo naſcitur de juſtitia tua miſericordia tua: quia juſtum eſt te ſic eſſe bonum, ut & parcendo ſis bonus.* Conſtat enim miſericordiam non oriri a juſtitia ut eſt ſpeciale attributum: nam potius juſtitia ſupponit miſericordiam; nemini enim poſſet Deus aliquod bonum ex juſtitia reddere, niſi prius aliud ex miſericordia contuliſſet: loquitur ergo de juſtitia generali, ſeu collectiva pro integra ſanctitate: & in hoc ſenſu dicit ex ſanctitate Dei oriri miſericordiam, vel quoad effectum, vel quoad conſecutionem: ac ſi diceremus, recte ſequi, habere partem, qui totum habet. Unde cum ait: *Juſtum eſt te ſic eſſe bonum, ut & parcendo ſis bonus*, perinde eſt, ac ſi diceret: ſanctum eſt, ſeu tuæ perfectioni debitum: non ergo loquitur Anſelm. de ſpeciali attributo juſtitiæ. Et adhuc in illo ſenſu, propoſitio illa, *Juſtum eſt quod vis*, accipi poteſt, vel in ſimplici ſenſu affirmativo, ſeu de ineſſe. Et ſic eſt per ſe nota: quia Deus nihil velle poteſt, niſi juſte & ſancte: vel etiam accipi poteſt in ſenſu cauſali, id eſt, *quod vis, ideo juſtum eſt, quia tu illud vis.* Et in hoc ſenſu declaratione indiget: nam quædam ſunt actiones per ſe ita honeſtæ, ut objective ſumptæ ſint per ſeſe, & ex propria natura, & non ſolum, quia Deus vult illas.

5 Quapropter obſcurum eſt, quod Anſelm. ſubjungit: *Quod non vis injuſtum eſt:* multa enim non vult Deus, quæ non propterea mala ſunt, ſeu injuſta, ſed poſſunt eſſe, vel indifferentia, vel etiam juſta: & quamvis Deus non velit ſalvare Judam: non propterea injuſtum eſſet eum ſalvare: poſſetque Deus id velle ſalva juſtitia: id eſt, virtute & ſanctitate. Reſpondetur, cum Anſelm. ait id ſolum eſſe juſtum, quod Deus vult, id intelligi poſſe, vel reſpectu ipſius Dei, vel reſpectu noſtri. Et priori modo (quem Anſelmus intendere videtur) duplicem habet ſenſum verum. Prior eſt, id ſolum quod Deus vult, eſſe neceſſarium ad perfectam juſtitiam ejus: & (cum eadem proportione alteram partem intelligendo) quod non vult, non eſt juſtum, id eſt, non eſt neceſſarium ad ejus juſtitiam. Et in eodem ſenſu habet ſuo modo locum cauſalis locutio: nam abſolute ad juſtitiam Dei non eſt neceſſarium aliquid extra ſe velle. Et ideo, quod hoc vel illud pertineat ad juſtitiam ejus, non eſt niſi ex ſuppoſitione voluntatis ejus, quod non impedit, quo minus ex ſuppoſitione unius voluntatis, altera poſſit eſſe neceſſaria, etiam ex vera juſtitia. Alter ſenſus eſt, id ſolum actu fieri juſte quod Deus vult, & ideo fieri juſte, quia vult: nam licet ſecundum eſſe eſſentiæ, ut ajunt, aut in eſſe poſſibili, quædam ex ſe nata ſint fieri juſte, etiam a Deo prima ratione quam intelligamus Deum velle illa, nihilominus non ſunt actu juſta, niſi quia Deus vult illa. Unde in eodem etiam proportionato ſenſu, quæ Deus non vult, non ſunt actu juſta, id eſt, non pertinent ad juſtam Dei operationem: quamvis non propterea mala ſint, vel injuſta: neque enim id Anſelm. dixit. Si vero locutiones illæ referantur ad nos, intelligendæ ſunt juxta vulgatam diſtinctionem, & doctrinam Theologorum. Nam quod Deus vult nos velle, id nobis eſt juſtum, & e converſo, quod non vult nos velle, non eſt poſitive, ut ita dicam, juſtum: quamvis in hoc præciſe non ſit contrarie, ſeu privative injuſtum, niſi etiam Deus poſitive velit nos illa non velle. Sed hæc & ſimilia omitto, quia ad præſentem cauſam non referunt: ſolumque tacta ſunt propter intelligentiam Anſelmi: & ut conſtet illum non loqui de ſpeciali juſtitia, ſed de generaliſſima.

6 Ad rationem in illa prima difficultate tactam, quod debitum juſtitiæ includit imperfectionem, jam ſæpe reſponſum eſt in doctrina ſuperius tradita: ſimpliciter enim negamus aſſumptum, loquendo de debito generatim & abſtracte, ſicut & de juſtitia. Vel majoris claritatis gratia diſtinguatur: nam debitum, quod omnino poteſt ab extrinſeco provenire, & tollit omnino dominium rei, vel ad ejus carentiam, ſeu privationem obligat, dicit imperfectionem: debitum autem, quod poteſt oriri ex ſuppoſitione propriæ voluntatis, & non obligat ad privationem proprii dominii, ſed ſolum ad communicationem rei propriæ ejus dominio retento, nullam dicit imperfectionem, ſed potius dicit perfectum uſum propriorum bonorum cum immutabilitate voluntatis. Et hoc genus debiti poteſt ſufficere ad veram juſtitiam Dei, ut in ſuperioribus declaratum eſt. Quod vero Scotus ajebat divinam voluntatem extra ſeſe omnino indifferentem: & ideo ad nihil determinari ex juſtitia, niſi ad id, quod decet divinam bonitatem, abſolute verum eſt: nihil tamen contra nos, aut contra veram juſtitiam concludit. Recte tamen inde infertur primum actum divinæ voluntatis (noſtro modo loquendi) circa bonum communicandum creaturæ non poſſe eſſe juſtitiæ. Nihilominus tamen, ex ſuppoſitione unius actus poteſt voluntas divina neceſſario determinari ad alium, ita ſuppoſita voluntate miſerendi, ſeu benefaciendi, & adjuncta promiſſione, ſeu pacto cum omnibus locutionibus requiſitis, poteſt ad verum actum juſtitiæ determinari.

Secunda difficultati ſatisfit.

7 Secunda difficultas erat de juſtitia commutativa, circa quam iterum inculcatur auctoritas Theologorum, de qua ſatis eſt dictum. Ad rationem autem primam, quæ erat, quod inter nos & Deum non poteſt eſſe commutatio, quia Deus nihil accipit a nobis, reſpondemus ex dictis in ſuperioribus: nihil quidem a nobis accipere, quod ei ſit utile, aut commodum: nihilominus tamen id accipere, quod a nobis exigit, obedientiam ſcilicet, & obſequium: quod licet utilitatem ei non afferat, ad honorem tamen ejus pertinet, & hoc ſatis eſt, ut ſit commutatio aliqua inter meritum apud ipſum & præmium ab ipſo collatum, & inter ſatisfactionem exhibitam, & remiſſionem pœnæ. Atque hoc etiam ſufficit ad rationem dati, & accepti abſtracte ſumpti, & ſine imperfectione ex parte accipientis. Neque enim neceſſe eſt hæc limitare, & materialiter (ut ita dicam) coarctare ad omnem modum, & imperfectionem humanam. Quod ſi ita loquamur, ad ſummum concludemus, non eſſe in Deo juſtitiam commutativam civilem, ſeu humanam: non vero quod nulla omnino ſit, cum ratio ejus formalis abſtractior concipi poſſit, & ſine ulla imperfectione.

Ad primam rationem.

Ad ſecundam.

8 Ad ſecundam vero rationem Durandi, quod Deo non poſſumus reddere æquale: reſpondetur, ſolum concludere neque inter nos, & Deum (Chriſtum ſemper excipio) poſſe eſſe juſtitiam rigoroſam, quæ gratiam aliquam & remiſſionem nobis factam non præſupponat: neque etiam poſſe nos ex nobis Deum obligare ad reddendum præmium, niſi in vi pacti, & verbi ejus. Non tamen probat illa ratio, quod ex ſuppoſitione gratuiti doni & pacti, poſſit in nobis eſſe vera juſtitia reſpectu Dei: quia, tunc poſſumus reddere, ſeu efficere aliquid æquale præmio reddendo: nec tunc obligamur ad efficiendum illud opus in gratiarum actionem propter beneficium acceptum. Imo, licet ſub hac ratione illud operemur: non propterea excluderetur juſtitia in ordine ad præmium: imo, cæteris paribus ex eo capite augebitur meritum: quia totum illud opus cum omni reſpectu & circumſtantia augente bonitatem, & moralem valorem ejus, continetur ſub pacto & promiſſione Dei. Ac propterea etiam non repugnat, ut idem opus ſub una ratione ad gratias agendas pro accepto beneficio inſerviat, & ſub

alia ad novum præmium promerendum valeat. Item quod ſub priori ratione ſit inæquale in ratione gratitudinis cum beneficio accepto, & quod ſub ratione poſteriori ſit ſufficiens, & condignum in ratione meriti ad præmium ex juſtitia obtinendum.

9 Tertia ratio ſumebatur ex analogia ad patrem, Ad tertium. & filium: ſervum, & dominum: inter quos non poteſt eſſe vera juſtitia commutativa, etiam inter homines de qua proportione multa dixi in primo tomo, 3. part. quæ nunc iterare non eſt neceſſe: nam ex principio poſito in proxima reſponſione huic argumento ſatisfaciendum eſt. Abſolute enim, & nulla ſuppoſitione facta inter ſervum, & dominum: in iis quæ pertinent ad dominum, & uſum rerum externarum non poteſt eſſe juſtitia commutativa inter ſervum & dominum: quia ſervus non acquirit dominium talium rerum, ſed ſtatim transfertur ad dominum. In aliis tamen injuriis circa honorem, famam, & vitam, aut integritatem corporis, poteſt eſſe inter eos vera juſtitia. Imo in bonis tamen externis licet dominus non exerceat juſtitia circa ſervum ex defectu materiæ, ut ſic dicam: ſervus autem erga dominum poteſt exercere vel injuſtitiam furando: vel juſtitiam, ſeſe a latrociniis continendo: &, ſi furatus eſt tenetur ex juſtitia reſtituere, quamvis ex defectu etiam materiæ, ſeu inopia non poſſit. Quo tandem fit, ut ex aliquo pacto prius inito inter dominum, & ſervum poſſit intervenire hæc juſtitia domini ad ſervum, etiam in hac materia divitiarum, ut frequenter fieri ſolet, dum ſervus obligatur ad reddendum domino ſingulis diebus tantam pecuniæ quantitatem pro ſuis operibus ſub ea conditione, ut ſi aliquid amplius lucretur, ſuum fiat, quam dominus acceptat, & ad illam ſervandam ſe obligat. Quo pacto ſuppoſito ex juſtitia tenetur dominus non privare ſervum illo majori lucro, quodcumque fuerit: & poſtea ex illo lucro poterit ſervus cum domino alios contractus juſtitiæ diſtributivæ exercere: adeo ut hoc modo poſſit & ſoleat ſervus ſuam redimere libertatem. Et ſimilia poſſunt ad filium & patrem applicari: quæ omitto, quia res eſt facilis, & ne ſim prolixior.

10 Ex his ergo ad Deum aſcendendo, facile intelligitur quam ſit inefficax illud argumentum, & potius in contrarium poſſe retorqueri: nam ad ſummum probat juſtitiam commutativam, quam in his contractibus ſimilibus exercetur, fundaturque in particulari dominio temporalium bonorum, non habere locum inter nos & Deum. Item probat Deum non poſſe nos lædere contra juſtitiam, nec poſſe obligari nobis ex juſtitia ex nobis, ſeu ex vi noſtri dominii ſolius. Non tamen probat, quin in altiori & excellentiori materia, & ex ſuppoſitione pacti, & promiſſionis ejuſdem Dei poſſit propria ratio juſtitiæ inter nos & Deum intercedere: quia ſicut ſervus ſuppoſita voluntate & pacto domini poteſt acquirere dominium, ita & nos ex pacto cum Deo poſſumus aliquod verum jus acquirere, ut nobiſcum fiat commutatio condigni præmii pro merito, vel remiſſionis pœnæ pro ſatisfactione. Et ad hoc jus reddendum poteſt Deus ſuo modo obligari, vel potius ex naturali rectitudine ſuæ juſtitiæ determinari abſque ulla imperfectione, vel diminutione ſui dominii, aut ſuæ libertatis, ut ſatis ex ſuperioribus conſtat.

Tertiæ difficultati reſpondetur.

11 Tertia & principalis difficultas erat de juſtitia diſtributiva: in qua diſſolvenda non eſt, Ad majorem propoſitionem. quod immoremus: quia probando noſtram ſententiam, omnia quæ in ea tanguntur diſſolvimus. Explicuimus enim quomodo ſit de ratione juſtitiæ diſtributivæ conſtituere æqualitatem geometricam inter multos: non eſt enim id abſolute & omnino formaliter intelligendum, ſed ſub ratione proprii, & ſpecialis juris, ſeu debiti, quod talis juſtitia perſolvit, ut D. Thom. auctoritate, & ratione etiam oſtendimus. Et conſequenter intulimus, ſi tale jus, ſeu debitum ſit in una perſona tantum comparatione aliarum, non ad partem rei, ſed ad totam aliquam rem, illius etiam largitionem ad juſtitiam diſtributivam pertinere, etiamſi propria diſtributio non ſit inter multos. Idemque conſequenter diximus, etiamſi abſolute, & ſine comparatione ad alios, unus tantum ſit, in quo illud jus, ſeu ſpeciale debitum hujus juſtitiæ reperiatur: cui non tantum ærarium, ſeu commune bonum, ſed pars tantum aliqua retribuenda ſit, & in eo conſequenter neceſſarium ſit proportionem dignitatis ad præmium tantum reſpicere ſine comparatione ad alias perſonas.

12 Neque eſt, quod aliquem moveat nomen diſtributivæ juſtitiæ, quod partitionem ſignificare videtur: aliud eſt enim (ut eſt in communi proverbio) unde nomen imponitur ad ſignificandum, & aliud quod adæquate ſignificat: licet ergo virtus illa ſic nominata ſit, quia frequentius ita in hominibus operatur: non tamen id per ſe, & formaliter requirit in omni actu ſuo. Sicut etiam nomen juſtitiæ commutativæ ſumptum eſt ex commutationibus humanis, plus autem ſignificat ſecundum adæquatam rationem ſuam. Et hæc ſufficiant de majori propoſitione.

Circa minorem autem ſatis, ut credo, oſtenſum Ad minorem. eſt quomodo in diſtributione præmiorum, quæ a Deo fit, interveniat, & jus ſeu debitum ſpeciale diſtributivæ juſtitiæ, & forma, ſeu proportio geometrica, quæ eidem virtuti quaſi per antonomaſiam tribuitur. Neque contra aliquod ex his membris quidquam ibi objicitur, quod novam difficultatem ingerat: nam licet Scriptura dicat redditurum Deum unicuique ſecundum opera ſua, non ideo excludit, quod ſit redditurus ſecundum proportionem perſonarum: nam & hoc in aliis locis ſignificat, & virtute in illis Ad primam conſ. eiſdem verbis includitur: nam qui reddit unicuique ſecundum opera ſua, reddit omnibus ſecundum proportionem operum. Et hinc etiam ſatisfactum eſt primæ confirmationi, quæ erat de juſtitia vindicativa: de qua ſatis diximus: & oſtendimus, quomodo in ea non quidem debitum, & conſequenter nec propria ratio juſtitiæ diſtributivæ, aliqua tamen forma ejus, interveniat.

13 Ultima confirmatio ex Paludano deſumpta propoſita eſt, non tam propter ejus difficultatem, Ad ultimam conſ. quam quia occaſionem præbet, ad magis declaranda ea, quæ de juſtitia diſtributiva diximus. Fundabatur ergo illa confirmatio in hac, quod juſtitia diſtributiva ex commutativa oritur: cujus propoſitionis ſenſus eſt, eum, qui tenetur ad juſtam diſtributionem faciendam ſecundum proportionem geometricam, ſemper obligari ex juſtitia commutativa. Quæ propoſitio etiamſi a nobis concederetur, nihil ex illa contra noſtram ſententiam inferri poſſet, quia opinamur propriam & ſpecialem juſtitiam diſtributivam ita eſſe in Deo eminenter conjunctam cum commutativa, ut vere dicere poſſimus; Deum ſervare in præmiis reddendis debitam proportionalitatem: quia ipſamet juſtitia commutativa Dei hoc requirit. Sumendo tamen proportionem illam in nobis ut eam ſumunt Durandus, & Paludanus: & ſupponendo juſtitiam commutativam, & diſtributivam eſſe in nobis virtutes diſtinctas, exiſtimo generaliter loquendo, Non ſemper juſtitia diſtributiva oritur ex commutativa. falſam eſſe: & id quodam ſenſu involvere repugnantiam. Primum patet exemplis: nam electores tenentur ex juſtitia diſtributiva eligere digniorem ad cathedram, vel beneficium, & non ex commutativa. Et Rex interdum tenetur communia bona præmia, aut ſpolia diſtribuere inter cives & milites, quamvis ex rigore juſtitiæ commutativæ ad id non teneatur. Et ratio eſt, quia juſtitia diſtributiva habet proprium debitum in quo fundetur: alias ſuperflua eſſet: ergo ex illo abſque interventu alterius poteſt obligare, & operari: ergo per ſe & intrinſece non eſt neceſſaria dependentia in nobis in actu juſtitiæ diſtributivæ a commutativa. Et declaratur amplius: nam vel dependet ab illa, ut ab eliciente: & hoc non: alias non eſſent diſtinctæ virtutes: vel ut ab imperante: & hoc etiam dici non poteſt; quia virtus voluntatis per ſe eſt ſufficiens ad eliciendum ſuum actum ſine imperio alterius, eo quod intrinſece voluntarius, & honeſtus ſit.

Digitized by Google

Juſtitia diſtributiva nunquam oritur ex commutativa reſpectu eorumdem, per quos fieri debet diſtributio.

14 Atque hinc etiam declaratur ſecundum quod propoſui: nam, ſi ſit ſenſus illius propoſitionis, juſtitiam diſtributivam oriri ex commutativa reſpectu eorumdem, ad quos fit diſtributio, non ſolum neceſſarium non eſt, ſed etiam involvit repugnantiam: quia hoc ipſo, quod diſtributio inter aliquos ex debito juſtitiæ commutativæ facienda eſt, quantumvis in ea ſervanda ſit geometrica proportio totum illud munus eſt juſtitiæ commutativæ & non diſtributivæ, ut ſupra, & ratione, & variis exemplis oſtendi: poſſetque alia clariſſima proferri: nam inter ſocios v. g. alicujus negotiationis dividitur lucrum juxta proportionem ad quantitatem pecuniæ v. g. quam unuſquiſque ad ſocietatem contulit: & nihilominus unicuique danda eſt tanta quantitas ex juſtitia commutativa, & idem eſt in ſimilibus. Ex quo recte concluſimus: ut juſtitia diſtributiva ſpecialis virtus ſit, neceſſarium eſſe, ſpeciale debitum a debito juſtitiæ commutativæ: unde, ſi contingeret utrumque debitum ſimul conjungi reſpectu eorumdem, tunc utraque juſtitia poſſet per ſe elicere illum actum & ſolvere tale debitum, vel per ſe ſolam, vel ſimul cum alia: illa tamen conjunctio accidentaria eſt.

15 Atque hinc etiam obiter colligo, ſervare hanc proportionem, nunquam eſſe ita per ſe formale objectum alicujus virtutis, ut ſeparari poſſit a ratione debiti proportionati tali virtuti: imo in tantum ſervatur illa proportio, in quantum neceſſaria eſt, ut unicuique ſolvatur debitum, quantum hic & nunc ſolvi poteſt. Quod ſi non ſit ſermo de juſtitia commutativa reſpectu eorumdem, inter quos fit diſtributio, ſic quidem non video repugnantiam, quod actus juſtitiæ diſtributivæ reſpectu quorundam, oriatur ex obligatione juſtitiæ commutativæ reſpectu alterius: ut ſi miniſter Reipublicæ, vel elector ex ſpeciali pacto, vel ſtipendio, obligaretur ad ſtudium diſtributivam ſervandam in ſua electione vel diſtributione; quod fortaſſe non raro contingit in actionibus humanis: non eſt tamen hoc per ſe & intrinſece neceſſarium: nam per ſe conſtat illam obligationem commutativæ juſtitiæ reſpectu alterius eſſe valde extrinſecam, & accidentariam ad proprium, & intrinſecum munus diſtributivæ juſtitiæ: ſic enim etiam poſſum ego obligari ex juſtitia commutativa ad faciendum opus miſericordiæ, vel religionis: non tamen propterea dicetur religio, vel miſericordia fundari in juſtitia commutativa. Quando vero contingit conjungi illam duplicem obligationem, poteſt multum conferre ad obligationem reſtitutionis, quæ ex omiſſione, aut violatione ejus oriri poteſt: & ideo eſt attente in rebus moralibus conſideranda: quod in particulari facere non eſt præſentis inſtituti. Et ideo de utraque obligatione, & juſtitia hæc ſufficiat attigiſſe ad juſtitiam Dei declarandam: quod in ipſius gloriam cedat, &c.

F I N I S.

INDEX
LOCORUM SACRÆ SCRIPTURÆ, QUÆ IN HOC OPERE EXPLICANTUR.

Prior Numerus Caput, Poſterior Numerum Capitum ſignificat.

Ex Geneſi.

CAp.34.num.23. *Deus autem meus omnipotens, faciat eum vobis placabilem.* Interius inclinando, & moraliter movendo ejus voluntatem, non phyſice determinando. pag.75

Cap.45.num.8. *Non veſtro conſilio, ſed Dei voluntate huc miſſus ſum.* Voluntate ſcilicet præfiniente exaltationem Joſeph, ejuſque venditionem tantum permittente. lib.2.cap.5. 67

Cap.50.num.19. *Num poſſumus Dei reſiſtere voluntati? &c.* Ei ſcilicet, qua vult (inquit Joſeph) ut vobis parcam. ibid.

Ex Exodo.

Cap.14.num.8. *Si non audient ſermonem ſigni prioris, credent verbo ſigni ſequentis.* Id eſt, qui primo non crediderint, ſecundo credent. 193

Lib. 1. Regum.

Cap.23.num.11. *Ait Dominus, deſcendens, &c.* Id eſt, certum eſt venturum eſſe, ſi manſeris in civitate Ceilæ. 191

2. Regum.

Cap.16.num.10. *Dominus enim præcepit ei, &c.* Id eſt, permiſit. Sicut illud cap.24.num.1. *Commovitque David, &c.* 60

3. Regum.

Cap.17. nu. 9. *Præcepi enim ibi mulieri viduæ ut paſcat te, &c.* Ac ſi diceret: Inſpirationibus perſuaſi, juxta Chryſoſtom. 75

Eſther.

Cap.13.num.9. *Non eſt, qui poſſit tuæ reſiſtere voluntati, &c.* Quia ſi vis, etiam illata neceſſitate potes exequi tuam voluntatem, ut obiter dicitur. 5

Job.

Cap.12.num.24. *Qui immutat cor Principum.* Suaſione, & inſpiratione interna, non phyſica determinatione. 25

Pſalmi.

Cap.49. num.19. *Declinaſti ſemitas noſtras.* Id eſt, ſiniſti nos declinare. 59. ubi per errorem citantur hæc verba ex Pſalm.104.num.31. ubi ſunt alia verba in verſ.25. quæ eodem modo exponuntur, ſcilicet: *Convertit cor eorum, ut odirent populum ejus:* id eſt, permiſit converti. ibid.

Cap.80. num.31. *Dimiſi eos ſecundum deſideria cordis eorum, &c.* Id eſt, denegavit auxilia uberiora; ibunt ſine dubio in adinventiones ſuas. 75. ſimiliter explicatur illud Pſalmi 57. *Averti faciem meam, & abiit vagus.* ibid.

Cap.50. numer.12. *Cor mundum crea in me Deus:* ut principalis auctor meæ juſtitiæ. 131

Cap.72. numer.6. *In labore hominum non ſunt.* Id eſt ſingulari conſilio, quem ſcit ea occaſione lapſurum. 59

Pſalm.80.num.31. *Dimiſi eos, &c.* exponitur de divina deſertione per negationem uberioris auxilii moraliter neceſſarii. 75

Pſalm.113. num.11. *Omnia quæcumque voluit, fecit.* Tamen ſicut peccata non facit, ita neque vult. 63

Eccleſiaſtes.

Cap.6.num.14. *Quod nemo poteſt corrigere, quem ipſe deſpexerit,* negando, ſcilicet uberiora auxilia. 75

Eccleſiaſticus.

Cap.15.num.14. *Reliquit eum in manu conſilii ſui, &c.* quia vere conſultare poteſt de actu futuro, & libere eligere. 38

Eſaias.

Cap.5.numer.4. *Quid eſt quod debui ultra facere vineæ meæ, & non feci.* Exponitur de auxilio ſufficiente. 98

Cap.10. num. 5. *Væ Aſſur virga furoris mei, &c.* quia ejus peccatum permiſit Deus in pœnam populi ſui. 59

Cap.26.num.13. *Omnia opera noſtra operatus es in nobis Domine:* quia (ſcilicet) immediate concurris ad omnes actus noſtros. 6

Jerem.

Cap.10.num.23. *Non eſt hominis via ejus.* Id eſt, opera gratiæ, quæ ſunt ad vitam æternam, non ſunt in hominis poteſtate ſine Dei inſpiratione & auxilio. 25.& 65

Cap.19.num.4.& 5. *Repleverunt locum iſtum, &c. quæ nec præcepi, nec locutus ſum, nec aſcenderunt in cor meum.* Id eſt, quia voluntate ſigni, aut beneplaciti hæc Deus non vult. 64

Ezech.

Cap.3. numer.20. *Ponam offendiculum coram eo:* non quo cadat, ſed quo pugnatur, ut reſipiſcat. 83

Cap.11.numer.19. *Auferam a vobis cor lapideum: & dabo vobis cor carneum.* Cap.36. numer.26. id eſt, Evangelicis temporibus abundantiori gratia emolliam corda veſtra. 130. vel ſi placet, excitanti gratia prædeſtinatos emolliam. ibid.

Cap.18. num.22. *Omnium iniquitatum ejus, quas operatus eſt, non recordabor:* puniendo, ſcilicet, æterna pœna. 251

Oſeas.

Cap.3.numer.9. *Perditio tua ex te, tantummodo in me auxilium tuum, &c.* ut excludatur peccatum ex Deo eſſe, actumque malum, etiam pro materiali (ut ajunt) non eſſe ex prædeterminatione divina. 54

Cap.11.numer.4. *In funiculis Adam traham eos, &c.* beneficiis, ſcilicet, quæ pro funiculis ſunt, obiter. 110

Matthæus.

Cap.11.num.21. *Si in Tyro, & Sydone, &c.* Ponderantur hæc verba pro certitudine ſcientiæ conditionatæ. 192

Cap.11. numer.21. *In cilicio, & cinere pœnitentiam egiſſet, &c.* late expenditur ad probandum ſtare poſſe, ut cum æquali auxilio unus convertatur, & non alius. 156

Lucas.

Cap.14. num.23. *Compelle intrare ut, &c.* vel laboribus affligendo, vehementi vocatione, & quaſi miraculoſe convertendo. 131

Cap.14.num.26. *Et non odit patrem ſuum,* hoc eſt non minus quam me diligit. 69

Joann.

Cap.2.num.19. *Solvite templum hoc,* permitto ut ſolvatis, obiter. 59

Cap.5.numer.9. *Pater meus uſque modo operatur, &c.* quia ſemper immediate influit in omnes effectus. 9

Cap.6.num.44. *Niſi pater traxerit eum:* per gratiam actualem. 91. vel etiam per ſpecialem gratiam ſupernaturalis vocationis. 110. Item traxerit illuminando, &c. ibid.

Cap.6. num. 45. *Omnis, qui audivit a Patre, &c.* Id eſt, qui vocatur efficaciter diſcit, ſeu reſpondet: vel omnis qui didicit, audit a Patre per gratiam adjuvantem. ibid.

Cap.10. numer.28. *Non rapiet eas quiſquam de manu mea,* hoc eſt, quas decreto meæ voluntatis elegi. 139

Cap.12.num.32. *Ego ſi exaltatus fuero a terra omnia traham*

traham ad meipſum, id eſt, dabo poteſtatem hominibus, qua fiant filii Dei. 110

Cap.13.num.27. *Quod facis, fac citius*. Hoc eſt, libet es, quod libet, facito; ego enim paratus ſum ad mortem. 59

Cap.15.num.9. *Sicut dilexit me Pater*, ut hominem gratis: ita etiam gratis ego dilexi vos. 139

Cap.15.numer.16. *Non vos me elegiſtis, ſed ego elegi vos*, ad gloriam intellige. ibid.

Cap.15.numer.22. *Si non veniſſem*, &c. De ſufficienti auxilio exponitur. 98

Acta.

Cap.2.num.23. *Hunc definito conſilio, & praſcientia Dei traditum*, &c. Conſilio Judæorum præſcientia vero Dei; vel ſi conſilio etiam Dei, non quidem ordinantis ut peccatum fieret, ſed permittentis, & effectum ejus ordinantis in ſalutem noſtram. 68

Cap.4.num.27. *Convenerunt enim vere in civitate iſta*, &c. Facere, quæ manus tua, & conſilium tuum decreverunt fieri. ibid. eodem modo.

Roman.

Cap.4.num.4. *Ei, qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum*, quia de ratione gratiæ eſt, ut gratis detur: & quod ex operibus datur non gratis datur. 87

Cap.8.num.14. *Qui ſpiritu Dei aguntur*, ſpiritu nempe excitante, adjuvante, & operante, hi ſunt filii Dei. 112

Cap.8.numer.28. *Iis, qui ſecundum propoſitum vocati ſunt ſancti*, id eſt, ſecundum abſolutum, & efficax decretum ſalvandi illos, ex quo congrua vocatio manat. 139

Cap.9.numer.16. *Non eſt volentis, neque currentis*, hoc eſt juxta Nazianz. nec eſt ſolius currentis, nec ſolius volentis, &c. 105. Vel potius omnino non eſt niſi ſolius Dei, quoad æternam electionem, & præparationem congruæ vocationis & gratiæ. ibid. & 130. Vel poteſt exponi de primogenitura, quæ non fuit Eſau currentis, & volentis, ſed Jacob, quem Deus elegerat. ibid.

Cap.9.num.19. *Voluntati ejus quis reſiſtit*, idem eſt, ac ſi diceret, quis poteſt reſiſtere. 23

Cap.9.num.21. *An non habet poteſtatem figulus luti ex eadem*, &c. & *aliud quidem in contumeliam*: vas ſcilicet, quod dum fingit, ſcit futurum eſſe in contumeliam: vel in reprobo, quem Deus permittit ſua culpa fieri in contumeliam. 69

Cap.12.num.36. *Ex quo omnia*, quia ad reales omnes entitates concurrit Deus. 59

Prima Corinth.

Cap.4.num.7. *Quis enim te diſcernit*, &c. ut Græci, Quis te aliis præfert? ex eo quod hunc vel illum magiſtrum habeas? 131. Vel, ut Auguſt. quis te reddendo ſanctum a non ſancto diſcernit? ibid. & an Deus diſcernat, vel ſimul cum homine. 157

Cap.4.numer.7. *Quid habes quod non accepiſti?* quia omnia ſupernaturalia habemus ex gratia Dei. ibid.

Cap.4.numer.7. *Quid gloriaris?* ſcilicet, de te ſolo quaſi non acceperis a Deo. ibid.

Cap.12.num.6. *Operatur omnia in nobis*, quia immediate concurrit ad actiones omnes & effectus cauſæ ſecundæ, 9. Vel quia omnia opera gratiæ ab eo ſunt. 60. Vel quia re ipſa exſequitur, quæ facienda ſtatuit. 221

Cap.12. num.11. *Dividens ſingulis prout vult*: miniſteria Eccleſiaſtica, & gratias gratis datas. 131

Cap.15.num.58. *Scientes quod labor veſter non eſt inanis in Domino*, obiter explicatur, dictum eſſe ob præmium vitæ æternæ. 257

Galat.

Cap.3.num.4. *Tanta paſſi eſtis ſine cauſa*, perſecutiones ob Chriſtum, ex Hier.248. *Si tamen ſine cauſa*. Id eſt non fruſtra, quia, ſi a peccato reſurgatis, erunt vobis utiliſſima ad gloriam. ibid.

Epheſ.

Cap.1.numer.11. *Qui operatur omnia*, &c. Intentum Pauli & contextus 1.cap. explicatur. 217

Opera juxta conſilium, non eſt operari juxta dictamen ſuum voluntatem determinans. 219. Sed eſt libere operari ſecundum conſilium a voluntate acceptatum. 220

Cap.2.num.10. *Creati operibus bonis*, &c. Quia ſine ullo merito præcedenti facta eſt tota juſtificatio noſtra. 131

Cap.2.num.10. *Quæ præparavit Deus, ut in eis ambulemus*: Per prædeſtinationem diſponendo. 142

Philippenſ.

Cap.2. num. 13. *Deus qui operatur in nobis velle*, &c. Supernaturale, ſcilicet. 131

Coloſſenſ.

Cap.3. num.24. *Quodcumque facitis, ex animo operamini*, &c. *ſcientes quod a Domino accipietis retributionem hæreditatis*. Propter omnia opera beatitudinem eſſentialem accipiens. 262

Prima Timoth.2.

Cap.2.numer.4. *Qui vult omnes homines ſalvos fieri*. Voluntate, ſcilicet ſimplici reſpectu omnium hominum, vera tamen, & non metaphorica. 222

Ad Hebr.

Cap.6.num.4. *Impoſſibile autem eſt, eos qui ſemel illuminati ſunt*. Gratia, ſcilicet baptiſmi, iterum illuminari eadem gratia cum baptiſmus iterari non poſſit, ex Patribus. 243

Cap.6.num.9. *Confidimus autem de vobis chariſſimi meliora*, &c. Ac ſi diceret: non tam eſtis peccatis veſtris implicati ut deficere debeatis. 245.246

Cap.6.num.10. *Non enim injuſtus eſt Deus*: Vera ſcilicet injuſtitia. 245. Et rejiciuntur minus probabiles expoſitiones. ibid.

Cap.6.numer.10. *Ut obliviſcatur operis veſtri*. Tam illius, quod per peccatum nondum mortuum eſt, quam jam mortificati, ſi per pœnitentiam reſurgatis. 244. *Et dilectionis, quam oſtendiſtis in nomine meo*, operibus bonis in gratia factis. ibidem.

Jacobi.

Cap.2.num.5. *Nonne elegit Deus pauperes in hoc mundo, divites in fide*. Hoc eſt, eo fine eos elegit, ut divites efficiat in fide. 154

Prima Joan.

Cap.3.numer.9. *Qui natus eſt ex Deo peccatum non facit*. Scilicet, ſi ut ſic natus operetur. Unde additur, *quoniam ſemen ipſius in ipſo manet* obiter. 138

Digitized by Google

Beatitudo.

Eſſentialis, & vera beatitudo non conſiſtit in eo, quod videat beatus ſe laudare a Deo. 265

Gloria, ſeu bona exiſtimatio, quam de homine Deus habet, non poteſt eſſe hominis beatitudo formalis. ibid. aut objectiva. 266

C

Cauſa prima & ſecunda.

Omnis cauſa ſecunda requirit ad operandum aliquam applicationem, quæ multiplex eſt. 136

Cur cauſæ ſecundæ dicantur inſtrumenta primæ, cum revera ſint cauſæ principales in ſuo genere. 16

Non indiget ex vi ſubordinationis prævia determinatione primæ, ut operetur. ibid.

Cauſæ ſecundæ ex ſolo conſortio aliarum determinantur aliquando. 17

Nulla cauſa eſt determinata ad unum ſolum individuum. 18

Quibus modis prima cauſa ſecundam moveat juxta D. Thom. 26

Cauſa ſecunda agit in virtute primæ, eo ſolum quod agit per ſuam virtutem ab illa participatam. 28

Cauſa ſecunda ideo primæ dicitur ſubordinata, quia ſine illa operari non poteſt. ibid. non quia indigeat prædeterminatione phyſica. ibid. Cur non a caſu cum prima conjungatur. ibid.

Prima cauſa duobus modis ſecundis utitur. ibid.

Aliud eſt actionem cauſæ ſecundæ eſſe ſub dominio Dei, & eſſe ex illo. ibid.

Qua ratione prima cauſa ſecundas applicet ad agendum. ibid.

Cauſa ſecunda improprie dicitur eſſe prior in genere cauſæ materialis, quam prima. 43

Neutra prius alia influit prioritate cauſalitatis, etiam ſi prima prius influat alia prioritate. ibid.

Cauſa prima, ſuppoſito ſuo decreto, neceſſario concurrit cum ſecunda. ibid.

Deus immediate influit in ea omnia, quæ fiunt. 222

Charitas.

Communicatio Dei ſuorum bonorum quatenus ſpectet ad charitatem. 291

Lumen gloriæ datur etiam juxta proportionem charitatis. 282

Meritum eſſentialis gloriæ principaliter eſt a charitate. ibidem.

Tamen formale meritum non eſt in ſolis illius actibus. ibidem.

Actus alterius virtutis poteſt eſſe magis meritorius quam actus charitatis. 283

Chriſtus.

Non poteſt dici habuiſſe præmium infinitum propter ſolum meritum infinitum, imo nec majus, niſi aucta re data illi in præmium. 266

Satisfactio Chriſti fundata in promiſſione, & pacto æqualis fuit ex propria, & vera juſtitia. 302

Fuitque ex rigore juſtitiæ. ibid.

Quomodo ſtet cum eo pacto meruiſſe pro Patribus veteris teſtamenti. 303

Chriſti voluntas, etiamſi ea vi unionis determinata fuit ad non peccandum, erat tamen ſimpliciter libera ad operandum, etiam quoad ſubſtantiam actus. 30

Coexiſtentia.

Coexiſtentia nihil aliud eſt, quam ſimultanea exiſtentia duorum. 179.181

Cognitio.

Actualis exiſtentia objecti non eſt neceſſario requiſita ad hoc ut cognoſcatur. 183

Concurſus.

Concurſus Dei, quo influit in effectum, nec prævius eſt, nec diſtinctus ab actione, quæ fit. 10

Quo ſenſu cauſa prima dicatur concurrere immediatius quam ſecunda. ibid.

Cur agens creatũ requirat concurſum primę cauſę. 15

Cur concurſum Dei motionem vocet D. Thom. 26

Deus non concurrit confuſe ad actus in particulari, etiam ſi offerat concurſum indifferenter. 41. nec cæco modo. 42

Deus offert voluntati concurſum ad alios etiam actus ſufficientem, quamvis illos non operetur. 41

Concurſus Dei ad malos actus alius eſt a prædeterminatione. 83

Concurſus Dei proprie dici poteſt auxilium. 89

Concurſus ad actus ſupernaturales auxilium ſupernaturale eſt. 88

Concurſus Dei quomodo non ſit indifferens. 90

Concurſus non eſt diverſus ab actione cauſæ ſecundæ, nec in ea ponit aliquid, ſed in effectu. ibid.

Deus qua voluntate confert ſuum concurſum ad actus malos. 62

Cur generalis vocetur voluntas Dei, qua offert concurſum ad actus malos. 62

Cur vero dicatur indifferens. 52

Concurſus Dei non poteſt voluntatem determinare ſine illa. 111

Quid ſit auxilium Dei per modum concurſus. 117

Deus ex voluntate, quã quaſi ſub conditione habet circa bonos actus ut fiant, ad illos concurſũ præbet. 119

Nullus libere operari poteſt, quin habeat paratum ſibi concurſum Dei. 37.31

Quid ſit neceſſarium ut actu operemur. 31

Voluntati, quæ præbet Deus ſuum concurſum, voluntas humana poteſt reſiſtere. 48

Concilium.

Cum omnibus præviis requiſitis ad operandum, adhuc in ſenſu compoſito voluntas libera manet ad operandum, ex Concil. Trident. 21

Concilium.

Conſilium nunquam eſt circa finem, ſed de mediis. 213

Contingens.

Quæ dicatur contingentia improprie, quæ diſtricte & proprie. 163

Contingentia.

Quæ ſit, & unde proveniat contingentia. 163

Effectus contingentiæ provenire poteſt a Deo, vel a voluntate exacta. ibid.

Effectus etiam prout ſunt a Deo, abſolute dici poſſunt contingentes. ibid.

Propoſitiones de futuro contingenti habent determinatam veritatem. 166

Quæ ſit illa veritas, quam habent propoſitiones de futuro contingenti. 184

Licet hæc futura non cognoſcantur in cauſa, tamen non cognoſcuntur ſine cauſa, vel ejus influxu. ibid.

Contingentium præſentia.

Effectus improprie contingens reſpectu alicujus cauſæ, cognoſci non poteſt ex vi cauſæ proximæ. 164

Quid requiratur ut certo cognoſcantur effectus contingentes futuri a cauſa libera. ibid.

Quid ſit præſentia objectiva horum contingentium, 189

Contritio.

Ex natura ſua ſatis non eſt ad tollendum omnino reatum pœnæ ex culpa ortum. 184

Creatura.

Creatura a ſe non habet ſed a Deo recipit jus quod ad illum habet. 288

Creatura jus habens in aliam aliquo modo ſuperior eſt illa. 299

Jus unius creaturæ in aliam præciſum eſſe poteſt a jure illius. 298

D

Datum & acceptum.

Datum & acceptum intervenit in retributione rei promiſſæ. 296

Debitum.

Quando debitum eſſe poſſit ſine imperfectione. 321

Deus.

Deus qua ratione ſit liber. 19. ipſe ſolus eſt primum liberum. 20

Deus ex ſe nullum prædeſtinat ad malum culpæ aut pœnæ. 68

Implicat quod Deus velit determinare phyſice voluntatem ut libere operetur. 35

Sed non implicat efficaciter facere, ut libere operetur voluntas. ibid.

Quomodo moveat Deus voluntatem creatam. 50

Deus ſua voluntate non determinat noſtram. 116. etiam in actibus ſupernaturalibus. 116

Sola voluntas libera Dei eſt ratio, ob quam ex rebus

æqualiter, vel inæqualiter bonis unam eligat præ alia. 225
Ea, quæ ad convenientem creaturarum gubernationem pertinent, illis negare poteſt Deus ſine aliqua violatione debiti, vel ulla imperfectione. 241
Eadem negare poſſet Chriſto, non tamen regimen requiſitum ad hoc ut peccare non poſſet. ibid.
Non operaretur Deus libere, ſi determinaretur neceſſario ab intellectu, & conſilio, 219

Dei attributa.

Qua ratione diſtinguamus attributa Dei. 288
Et quid in eis proprium, quid omnibus commune concipiamus. ibid. quando virtutes, quæ in nobis ſunt, in Deo proprie ſint. ibid.
Quomodo cognoſcendum ſit an virtus aliqua formaliter ſit in Deo. 299

Dei amor.

Deus non ſe amat ut finem per amorem, quo ſe amat neceſſario. 223
Intellectuales creaturas ſolum amat Deus amore amicitiæ. 224
Irrationales creaturas amat Deus amore concupiſcentiæ. 225

Dei bonitas.

Decentia divinæ bonitatis magnam habet latitudinem. 320
Sub ea comprehenduntur omnia attributa Dei. 313

Dei concurſus.

Licet prædefinitione non tollatur libertas, per voluntatem abſolutam concurrendi tolleretur. 177

Dei conſilium.

Ex qua voluntate oriatur conſilium juſtitiæ & gratiæ, quæ in Deo reperiuntur. 239
Conſilium juſtitiæ aliud eſt vindicativæ, aliud præmiativæ juſtitiæ. ibid.
Conſilium eſt in Deo ablata ignorantiæ imperfectione, quam connotat. 218

Dei debitum.

Debitum ſolum ex fidelitate & juſtitia locum habet in Deo. 229
Debitum, quod eſſe ſolet inter æquales, in Deo eſſe non poteſt. ibid.
Deus ex natura ſua debitor eſſe non poteſt abſque aliqua ſuppoſitione. ibid.
Deus debitor eſt homini: nec in hoc nomine imperfectionis aliquid donatur. 235
Debitum juſtitiæ in Deum poteſt cadere. ibid.
Debitum in Deo ex ejus tantum promiſſione, aut pacto oriri poteſt. ibid.
Debitum juſtitiæ in Deo quam promiſſionem ſupponat. 237
Expleta conditione condignitatis, ſub qua Deus aliquid promiſit, debitor manet ex juſtitia. ibid.
Promiſſio ſub conditione non condigna, etiam impleta conditione, non inducit in Deo obligationem juſtitiæ. ibid.

Dei decretum liberum.

Decretum Dei, non eſt prima ratio cognoſcendi futura contingentia. 174
Reſpectus rationis non eſt de interna ratione decreti liberi Dei. 174. & abſque ejus cognitione poteſt cognoſci a Deo. ibid.
Decretum, quo Deus vult futurum actum, non eſt concomitans ipſum actum. ibid.
Res futura eſt propter decretum, non vero decretum eſt, quia res eſt futura. ibid.
Cur dicatur, ex libero decreto Dei ſolum addi reſpectum rationis. ibid.
Quod ſi efficax ſit, abſolute libertatem tollit, etiamſi dicatur ſupponere ſcientiam conditionatam. 176
Decretum Dei ad concurrendum cum creatura non poteſt eſſe abſolutum. ibid. Repugnaret enim libertati. ibid.
Non repugnant decreta conditionata. 204
Decreta libera in Deo nihil reale ſuperaddunt. 206
Deus non cognoſcit ſua decreta fingendo reſpectum aliquem rationis. 208

Dei Dominium.

Deus non amittit dominia rerum dum illas tribuit ſuis creaturis. 287

Dei fidelitas.

Debitum fidelitatis nec derogat libertati Dei. 235. nec ejus dominio. ibid.
Cum Deus operatur ex fidelitatis debito, operatur etiam ſecundum conſilium voluntatis ſuæ. ibid.
Per promiſſionem ſuam manet Deus debitor ex fidelitate. 237
Quod Deus tribuit ex fidelitate, non neceſſario tribuit ex juſtitia. 288

Dei ira.

In Deo eſt, ablata imperfectione, quam ſolet connotare. 316

Dei juramentum.

Juramentum Dei nec eſt religionis actus nec firmitatem addit ſupra promiſſionem. 231
Simplex aſſertio juramento æquivalet. ibid. interdum tamen expreſſe jurat, & non ſine cauſa. ibid.

Dei juſtitia.

Deus ſervat juſtitiam diſtributivam in reddendis præmiis. 232. commutativamque eminenter. ibid.
Quo ſenſu dicatur formalem juſtitiam eſſe in Deo. 295
In Deo eſt peculiare attributum juſtitiæ. 288. & diverſum a fidelitate. ibid.
Juſtitia ſecundum ſuam formalem rationem in Deo reperitur. ibid.
Quid de juſtitia Dei Theologi ſentiant. 311
Commutatio requiſita ad juſtitiam poteſt eſſe inter Deum & hominem. 296. nec obſtat quod res ei non ſit utilis futura. ibid.
In Deo eſſe veram juſtitiam. 287
Juſtitia quam ſervat in retributione meritorum commutativa eſt. 297
Eminenterque eſt commutativa & diſtributiva. 311
Cur tamen diſtributiva vocetur ab auctoribus. ibid.
Differt tamen a creata juſtitia commutativa. ibid.
Quo ſenſu hanc juſtitiam Deo negent aliqui Theologi. 298
Sitne in Deo juſtitia diſtributiva. 304
Juſtitia diſtributiva proprie a Deo ſervatur in retributione præmiorum. 309
Juſtitia diſtributiva etiam prout reſpicit jus alterius in Deo reperitur. 310
Quid ſit juſtitia providentialis ſeu generalis, quæ Deo tribuitur. 313
Non eſt hæc virtus aliena a mente Scholaſticorum. ibidem.
In Deo non eſt propria juſtitia legalis. 314
Juſtitia vindicativa eſt voluntas quam Deus habet vindictæ. 316

Dei liberalitas.

In Deo eſt vera liberalitas. 289
Et in quo differat ab ejus miſericordia. 290
Quo fundamento aliqui negent in Deo attributum hoc. 289
Ex eo quod liberalitas Dei reſpiciat ampliorem materiam non deſinit eſſe vera liberalitas. 290
Ad hanc virtutem ſimul & charitatem pertinet in Deo retributio ſuorum bonorum. 291

Dei libertas.

Deo convenit libertas a peccato, & a miſeria. 226
Indifferentia paſſiva in Deo non eſt: activa vero ſine errore negari non poteſt. 225
In quibus actionibus Deus liber ſit quoad ſpecificationem. 228

Dei magnificentia.

Quid ſit. 291 Dei magnificentia non diſtinguitur a liberalitate Dei. ibidem. Vere tamen in ipſo eſt. ibid. & ſeq.

Dei miſericordia.

Ab ea provenit actus quo tribuit aliqua præmia ſine prævia promiſſione aut pacto. 312

Dei omnipotentia.

Omnipotentia Dei attributum eſt ratione diſtinctum a voluntate. 37

Dei operatio.

Deus per intellectum operatur. 220
Potentia, & operatio in Deo a conſilio differunt. 221
Deus voluntate operatur quæcumque operatur ad extra. ibid.

Dei præviſio.

Futurum contingens non revelatur a Deo ut prævi-ſum in cauſa 194

Dei potentia.

Potentia Dei ratione differt a ſcientia & voluntate 221

Dei promiſſio.

Deum aliquid promittere non repugnat 230. &c. per promiſſionem factam manet iam debitor ibid.
Simplex aſſertio Dei promiſſio eſt eminentiſſime 234
In quod differat comminatio a promiſſione 236
Liberaliter Deus adimplet ea, quæ promiſit abſolute 238

Dei religio.

In Deo reſpectu ſui ipſius nulla eſt religio 234

Dei ſcientia.

Quomodo ſcientia ſecundum ſpecialem rationem ſcientiæ in Deo ſit 291
Quid velint Patres quando docent res eſſe futuras quia præſciuntur a Deo 36
Deus non accipit cognitionem a rebus ibid.
Deus ex ſe habet ſcientiam rerum futurarum ibid.
Æque certa eſt reſpectu bonorum, & malorum operum voluntas, tamen aliter ſe habet in his quam in illis 128
Quid requiratur ut obiectum aliquod cadat ſub ſcientiam Dei 164
De fide eſt Deum cognoſcere futura contingentia ibid.
Modus cognoſcendi futura conditionata quam difficilis 166
Deo non convenit conjecturalis cognitio 168
Contingentia futura non poſſunt cognoſci in proxima cauſa ibid.
Quatenus dicatur Deus per ideas cognoſcere futura contingentia 170
Scientia viſionis non eſt cauſa rerum 172
Non quia res ſunt, eas cognoſcit Deus 173
Decretum concurrendi cum voluntate non ſufficit ad cognitionem actus futuri 177
Permiſſio futuri actus mali non ſatis eſt, ut in ipſa ſola certo cognoſcatur 178
Futura contingentia non cognoſci a Deo ob realem præſentiam rerum in æternitate ibid.
Deum in efficacia ſuæ ſcientiæ non cognoſcere futura contingentia 172 173
Res creatæ objective ſolum ſunt Deo præſentes 181
Scientia futurorum in Deo eadem eſt ac præſentium 182
Per ſimplicem intuitionem veritatis cognoſcit Deus futura contingentia 183
Quę requirantur ad cognitionem hanc ex parte obiecti, & principii ibid.
Æternitas, & coexiſtentia rerum cur requiratur ad hanc ſcientiam 199. Et exponuntur Div. Thom. ibid.
Scientia Dei cum contingentia effectuum non pugnat 184
Quæ ſcientia neceſſaria ſit abſolute, & quæ ex ſuppoſitione 187 Quæ vero in ratione cauſę 185
Scientia Dei ſemel determinata a voluntate ita neceſſario agit ac ſi a natura determinaretur 186
Conditionalis illa, ſi Deus ſcivit Petrum peccaturum, peccabit: vera eſt, ibid. & quomodo neceſſaria ibid.
Quomodo ſit verum, Petrum poſſe non peccare, etiamſi Deus ſciat eſſe peccaturum. Vel, Petrum poſſe facere, ut Deus ſciat non eſſe peccaturum 189 190
Quo ſenſu neceſſarium ſit omne ſcitum a Deo ibid.
Quam certum ſit eſſe in Deo ſcientiam conditionatam futurorum contingentium 191. &c. Probatur ex Patribus 194
Scientia conditionata non inepte dicitur ſcientia media 196
Comprehenditur tamen ab Scholaſticis ſub ſcientia viſionis ibid.
Diviſio ſcientiæ in ſcientiam viſionis, & ſimplicis intelligentiæ adæquata eſt ibid. & quid utraque ſignificet ibid.
Quomodo futura conditionata cognoſcantur 202
Hæc futura non cognoſcuntur in decreto libero Dei 204 & 205
Si ſola comprehenſio non ſatis eſt ad cognoſcendum quid ſit factura voluntas, nec ſufficiet ſuper comprehenſio ibid.
Futura conditionata in ſeipſas cognoſcuntur a Deo ibid.
Deus cognoſcit ſua decreta etiam ut futura 206 in alio priori ſigno quam ſunt ibid.
Eo ordine fertur ſcientia in obiecta, quo ipſa ſunt cognoſcibilia 208
Scientia conditionata non impedit libertatem quoad exercitium, aut ſpecificationem ibid.

Dei voluntas.

Quidquid Deus operatur, voluntate ſua operatur 37
Quomodo divina voluntas influat cum noſtra ad actus liberos ibid.
Cum generalis vocetur voluntas Dei, qua offert concurſum ad actus malos 63
Effectus aliquis eſt a Deo ſine ejus abſoluta voluntate beneplaciti 60
Quomodo differat voluntas concurrendi a voluntate determinandi 63
Sua bonitas Deo eſt formalis ratio volendi, bonitas vero creaturæ quaſi materialis 136
Dei indifferentia in volendo in quo conſiſtat ibid.
Deus ſeipſum neceſſario, quæ vero extra ſe ſunt, libere vult ibid.
Aliqualis neceſſitas quoad ſpecificationem invenitur in divina voluntate 137 & unde oriatur ibid.
Non poteſt Deus nolle bonum, qua bonum, ſicut nec complacere in malo, qua malum eſt ibid.
Duplex actus voluntatis in Deo eſt circa actus liberos hominis 128
Quid ſit operari Deum ſecundum conſilium voluntatis ſuæ 127
Deus velle non poteſt quæ ea ſe mala ſunt, & turpia 128
Vera voluntas eſt & propria, ſed non efficax ea qua vult Deus omnes homines ſalvos fieri 132
Quando caſtigat Deus, complacet voluntate ſimplici in contrario bono ibid.
An concedi poſſit in Deo involuntarium ſecundum quid. ibid.
Voluntas puniendi, quam Deus habet, ex analogia ad noſtras, involuntaria dicitur 133
Omnia Deus vult ut media, quæ extra ſe vult ibid.
Quando ſit verum, rem eſſe futuram, quia Deus eam vult ibid.

Dæmon.

Dæmon habet peculiarem vim ad cognoſcendos malos actus 193

Determinatio.

Determinatio phyſica quid 21
Auguſtinus non ſenſit unquam determinari nos ad actus malos 48

E

Electio.

Profundum myſterium divinæ electionis in quo conſiſtat 216
Deus nullum eligit propterea quod videat conſenſurum eſſe gratiæ ibid.
Neque electio, neque prædeſtinatio eſt propter merita prævisa 202
Electio interdum neceſſario oritur ex intentione 7
In omni actu libero invenitur aliqualis electio 47
Electionem ad gloriam non eſſe ante præviſa merita qui dicant, & quo fundamento 134. &c. probabilis eſt iſta opinio 136
Probabilius longe eſt, electionem ad gloriam eſſe factam ante præviſa merita ibid.
Electio hęc libertati non repugnat 136
Et juxta Auguſtini mentem 137. ſequent. & ſacram Scripturam 139 eſtque formalis & abſoluta electio gloriæ 138
Explicantur Patres, qui ſignificant electionem ad gloriam eſſe factam poſt præviſa merita 144
Electio intentionalis, & executiva ratione differunt in Deo ſicut differunt & ipſa in artifice 148

Deus

Digitized by Google

Deus non elegit nos ad gloriam ut eſſemus ſancti in hac vita 149
Quam aperte conſtituat Auguſtin. electionem ante præviſa merita ibid.
Sine ullo fundamento trahitur in oppoſitum ſententiam S. Thom. ibid.
Semper intentio finis prior eſt electione mediorum, ſive phyſica ſint, ſive moralia 151
Ex electione efficaci non ſequitur in tempore dari gloriam ſine intuitu meritorum 153
Quod ſit objectum voluntatis efficacis danti gloriam ante præviſa merita ibid. præcipue ibid. & ſolvuntur objectiones contra illa voluntatem ibid.
Eſt actus efficax ex ſe gratuitus, licet tendat in rem ex juſtitia dandam ibid.
Non poſſet Deus hominem eligere ſi prævideret nunquam eſſe ſibi cooperaturum 202

Excitatio.

Quæ cauſæ excitatione indigeant ut operari poſſint 16
Hac excitatione non indiget ulla cauſa ex eo ſolum, quod primæ ſobordinata eſt ibid.

Exiſtentia.

Non poteſt res exiſtere, quin Deo coexiſtat 181

F

Fama.

Quatenus homo Dominus ſit ſuæ famæ 309

Fauſtus.

Fauſtus Regienſis quam fuerit ſuſpectus de Semipelagianorum hæreſi, etiamſi eum ab hac nota aliqui defendant 121

Fidelitas.

Fidelitatis acceptiones diverſæ 334
Fidelitas virtus eſt moralis, & juſtitia propria diſtincta ibid.
Fidelitas eadem virtus eſt cum veritate, ſolumque inadæquate differunt 335

Fides.

Per habitum fidei credimus, quam certæ ſint divinæ promiſſiones ibid.

G

Gratia.

Quid gratia adjuvans 92
Gratia adjuvans non eſt fluens qualitas, quam aliqui fingunt ex parte cauſæ ibid. & 102
Ad diu perſeverandum in gratia neceſſarium eſt peculiare aliquod auxilium 93
Ad primos actus, qui diſponunt ad habitus, requiritur etiam ſpecialis gratia ibid.
Excitans gratia adjuvans etiam eſt moraliter ibi. c. ſed non phyſice ibid.
Gratia illa requiſita ad primos actus, non ſunt habitus, & quid ſit ibid.
Gratia præveniens quæ & quotuplex, quæ concomitans, quæ ſubſequens, quæ operans & cooperans: hæ duæ gratiæ non differunt a concomitante & ſubſequente 94
Ideo dicitur Deus operari in nobis ut velimus ſine nobis, quia operatur initium gratiæ ſine libero noſtro conſenſu 96
Cur dicatur Deus operari in nobis bonam voluntatem ibid.
Gratia operans, & cooperans requiritur neceſſario ad omnes actus ſupernaturales 97
Qui effectus gratiæ operanti, qui vero cooperanti tribuantur ibid.
Gratia interdum eſt moralis cauſa boni actus, interdum phyſica ibid.
Gratia quæ datur ad perſeverandum, & excitans eſt & adjuvans 98
Auxilium ſufficiens non ſolum ſufficiens eſt ad poſſe velle, ſed etiam ad velle 111
Non eſt in noſtra poteſtate illud habere, aut non habere 99
Efficax auxilium dicitur, non quia tantum efficit, ſed quia vires tribuit voluntati ibid.
Qui Patres pugnent contra phyſicam prædeterminationem gratiæ excitantis 105
Auxilium ex ſe ſufficiens ratione alicuius adjuncti poteſt non eſſe ſufficiens moraliter 107
Facienti quod in ſe eſt cum auxilio, quod peccator habet, Deus non denegat auxilium moraliter ſufficiens ibid.
Efficacia motionis Dei non conſiſtit in morali neceſſitate 108
Diverſitas moralis determinationis, & auxilii ſufficientis ibid.
Duplex vocatio gratiæ ex Auguſtino, communis ſcilicet, & propria, ſeu congrua 112
Quæ ſit efficax, ſeu congrua ex eodem ibid.
Gratia efficax & operans eſt, & præveniens 113
Gratia non accipit a libero arbitrio efficaciam, ſeu effectionem 123
Quomodo efficacia gratiæ pendeat a libero arbitrio, & liberum arbitrium a gratia in operando ibid.
Quomodo gratiæ efficacia poſſit conſtare ſine determinatione phyſica ibid.
Vera, & propria acceptio efficaciæ Scholaſticis communis ibid.
In quo efficacia gratiæ, vel vocationis adæquate conſiſtat 124
Cum vera ratione gratiæ componuntur facile quæ de gratia & libero arbitrio certa ſunt 125
Difficultates quæ contra illam pugnant ibid. b. & ſequent. & ſolvuntur 127
Nihil neceſſario includit vocatio efficax, ut præveniens, quod non includat etiam ſufficiens 126
Gratia efficax neceſſaria eſt ad ſingulos actus efficiendos, ſed non ad poteſtatem faciendi ibid.
Deus certo ſcit ſe poſſe talem vocationem impertiri, ut homo quantumvis induratus reſpondeat 128
Non quodlibet opus bonum eſt ex peculiari auxilio gratiæ non debito ibid.
Major gratia & vocatio computanda eſt ex omni eo, quod per ſe, vel per accidens conducit ad efficiendum actum ſupernaturalem 159
In quo fundent Patres gratiæ neceſſitatem 212
Quæ pro gratia contra Pelagianos certa ſint de fide 413
Gratiæ auxilium, quo indigemus ad opera ſupernaturalia, & excitans eſt, & adjuvans ibid.
Cur primam gratiam dicatur Deus operari in nobis ſine nobis ibid.
Interior motio præter doctrinam extrinſecam neceſſaria eſt ad bene operandum 133
Homo non poteſt eſſe liber, niſi habeat auxilium ſufficiens, ut poſſit, & ut faciat 210
Gratia, quæ per ſe infunditur in juſtificatione datur ſecundum diſpoſitionem 277. & 281. Non vero quæ per accidens datur, qualis eſt debita meritis mortificatis ibid.
Erroneum eſt dicere per ſolam non repugnantiam diſponi homines ad gratiam recipiendam 208

Gratia efficax.

Efficacitas gratiæ a ſolo libero arbitrio impediri poteſt, non tamen eſſe poteſt ab eo ſolo 128
Circa gratiam efficacem variæ difficultates tractantur ibid.
Quam diſtet vera doctrina efficacia gratiæ a Pelagiano errore 132
Gratia efficax non conſiſtit in ſola doctrina externa 134
Voluntas poteſt credere, etiamſi efficaciter non ſit præventa 261
Efficacia gratiæ optime intelligitur ex ſcientia conditionata 201
Auxilium efficax nihil neceſſario in re addit ſupra ſufficiens, præter concurſum Dei 214. Quid vero addat ex parte Dei 215
In quo conſiſtat congruitas gratiæ efficacis ibid.
Quæ gratia dicatur efficax, & quam ob cauſam ibid.
Efficacia gratiæ cum arbitrii libertate conciliatur ibid.
In voluntatis poteſtate eſt facere, ut ejus vocatio efficax ſit re ipſa 216

Gratia ſufficiens.

Per auxilium ſufficiens dat homini Deus quod ſatis eſt, ut poſſit ſupernaturaliter operari 260
Qui vocati per gratiam renuunt, re ipſa poſſent reſpondere ibid.

Gratia

Gratiæ auxilium.

Auxilium Dei internum ac gratuitum ad ſupernaturales actus ſimpliciter neceſſarium eſt 86
Quid auxilii nomine ſignificemus ibid.
Auxilium gratiæ requiritur ad totam legem naturalem ſervandam, ſed non ad ſingulos actus ejus 87
Nulla poſitiva diſpoſitio præcedere poteſt primum auxilium ſupernaturale ibid.
Auxilium Dei eſſe poteſt per modum concurſus, & per modum principii 89
Præter concurſum cauſæ primæ aliud auxilium requiritur ex parte principii ad ſupernaturales actus, non item ad naturales 90
Dividitur in actuale, & habituale: & quid utrumque ſignificet, explicatur 91
Gratia excitans quid ſit ibid.
Quale ſit gratiæ auxilium pro actibus, qui ab habitibus eliciuntur 92
Quid ſit auxilium ſufficiens 97
Hominibus dari de fide eſt ibid.
Auxilium hoc potens eſt, ut cum eo homo operetur, & faciat 99
Infidelis nondum vocatus, aliquo modo habet auxilium ſufficiens, ut credat ibid.
Gratia excitans nunquam phyſice prædeterminat voluntatem 103. ex Patribus 105. Ratione probatur 106
Deus ex miſericordia tribuit peccatori auxilia gratiæ, ut a peccato reſurgat 251
Cum eadem vocatione fieri poteſt minor actus in intenſione 268

Gloria.

Gloria datur adultis ex duplici titulo, hæreditatis, & mercedis 257

Gloriatio.

Gloriatio de bonis operibus, etiamſi eſſet licita; non tamen ſemper eſt expediens 157

Gratiarum actio.

Major debetur ab eo, qui obedit, quam ab eo, qui reſpuit vocationem 158

Gubernatio.

Providentia Dei ab ejus gubernatione differt 45

H

Honor.

Quatenus ſit in hominis poteſtate 309

I

Idea.

Ideæ pertinent ad cauſam exemplarem 170
Idea quæ eſt in actu intelligendi Dei, non ſe habet ut objectum repræſentationis creaturarum ibid.
Ideæ denotant rationem cauſæ 171

Ignorantia.

Cur ignorantia antecedens libertatem tollat 7

Individuum.

Sine aliquo prævio determinaret Deus cauſam ſecundam ad individuos actus, ſi ab ipſo eſt determinanda 17

Induratio.

Induratio in malo non eſt a Deo vere & proprie, ut ab auctore 84
Sed ideo Deo tribuitur aliquando, quia denegat gratiam, qua emolliretur cor ibid.

Inſtrumentum.

Inſtrumentum naturale non indiget præmotione ut operetur, licet artificiale ea indigeat 16

Joſeph.

Joſeph exaltatio præfinita eſt a Deo, & in exaltationem ordinata eſt venditio præviſa 58

Judicium.

Judicium connexionis extremorum aliud repræſentat, quam ſola illorum apprehenſio 171

Juſtificatio.

Cur juſtificatio creationis nomine ſignificetur in Scriptura 132
Homo ſemper reſurgit ad majorem gratiam, quam habebat ante peccatum 283

Juſtitia.

Compenſatio injuriæ poteſt eſſe æqualis ex juſtitia, ſuppoſito peccato, qualis non eſſet eo ſublato 305
Quando ex tacita conſenſione alicujus in opus ſibi utile obligatio juſtitiæ oriatur 300. & ſeq.
Opus alias dignum, non fundatum in peccato, per ſe nullam obligationem juſtitiæ inducit ibid.

Juſtitia.

Per opus dignum præcedente pacto acquiritur jus juſtitiæ contra promittentem 238
Juſtitia nullam dicit imperfectionem in ſuo conceptu 286
Voluntas dandi perfectionem arguit, etiamſi jus in alio ſupponat 287
Ad rationem juſtitiæ non requiritur, ut qui dat, ſe privet re ipſa, quam dat ibid.
Ratio debiti ex ſe nullam includit imperfectionem ibid.
Proportio geometrica ſimul ſervari poteſt aliquando cum arithmetica 305
Quando debitor non eſt ad ſolvendum integre, non ſervat juſtitiam diſtributivam, ſed commutativam ibid.
Juſtitiæ commutativæ materia reperitur etiam in Angelis inter ſe, & nobiſcum 293. & in nobis erga Deum 294

Juſtitia commutativa.

Juſtitia diſtributiva an & quando ex commutativa oriatur 296
Nullam imperfectionem includit formalis ratio juſtitiæ commutativæ 286
Formalis & materialis ratio juſtitiæ commutativæ quomodo ſint diſtinguendæ 293
Juſtitia commutativa ab aliis differt in eo, quod alia tribuit jus proprium illorum 292
Materia circa quam juſtitiæ commutativæ quæ ſit 296
Juſtitia commutativa & diſtributiva ſpecie differunt 307
Unde ſumenda ſit diſtinctio inter juſtitiam commutativam, & diſtributivam ibid.
Ad rationem juſtitiæ commutativæ non eſt neceſſaria mutua utilitas dantis & accipientis 297
Juſtitiæ commutativæ diverſæ ſunt quando reſpiciunt diverſa jura 307
Juſtorum jus ad gloriam, ad commutativam etiam juſtitiam pertinet 310
Qua ratione requiratur contrapaſſum ad juſtitiam commutativam 297

Juſtitia diſtributiva.

Quæ ſit formalis ratio juſtitiæ diſtributivæ 240
In juſtitia diſtributiva nulla invenitur imperfectio per ſe 303
Formalis ratio juſtitiæ diſtributivæ nullam includit imperfectionem, ſed perfectionem dicit ſimpliciter ſimplicem ibid.
Formalis ratio juſtitiæ diſtributivæ non conſiſtit adæquate in conſtituenda æqualitate proportionis geometricæ 306
Datum & acceptum qua ratione ſit materia juſtitiæ diſtributivæ 296
Proportio inter multos non poteſt eſſe juſtitiæ diſtributivæ adæquatum objectum 306
Juſtitia diſtributiva circa unam tantum perſonam verſari poteſt 309
Quam dignitatem reſpiciat juſtitia diſtributiva ibid. &c.
Juſtitia etiam diſtributiva conſtituit æqualitatem inter rem, & perſonam 307
Ob quam cauſam neceſſarium ſit ſervare proportionem geometricam in juſtitia diſtributiva 308
Juſtitia diſtributiva, ſemper eſt in ordine ad alterum 312
Juſtorum jus quod habent ad gloriam ad juſtitiam diſtributivam etiam pertinet 310
Juſtitia quam Deus ſervat in his præmiis, diſtributiva eſt eminenter 311
Mens D. Tho. de hac juſtitia Dei 312

Juſtitia hominis ad Deum.

Aliquando tenetur homo ad reparandum damnum illatum bonis externis Dei 295
Reddere Deo cultum debitum, pertinet ad juſtitiam commutativam divinam ibid.

Sacri-

Sacrilegium injuria eſt contra juſtitiam Deo debitam ibid.
Quomodo virtus hæc ſit pars juſtitiæ ſubiectiva, aut potentialis ibid.
Ex opere facto ex miſericordia oriri poteſt debitum juſtitiæ 311
Creatura a Deo recipit jus, quo ad illum habet 287
oriturque ex promiſſione illius 288
Quomodo omnia bona opera eſſe poſſint ex juſtitia hominis ad Deum 298

Juſtitia generalis.

Cur juſtitia generalis dicatur 315

Juſtitia legalis.

In Deo non eſt proprie juſtitia legalis, ſed providentialis 343.b. Cur providentialis vocetur ibid.
Juſtitia legalis diſtincta eſt ab aliis virtutibus 314
Triplex acceptio hujus virtutis 313
Quod ſit jus, quod reſpicit 314
Quod ſit dominium altum, & in quo differat a particulari ibid.

Juſtitia vindicativa.

Juſtitia vindicativa eſt legalis juſtitia 318
Juſtitia vindicativa, non eſt in Deo diſtinctum attributum 316

Libertas.

Facultas eſt voluntatis, & rationis 1
Formaliter eſt in voluntate: radicaliter in intellectu 3
Non ſolum eſt facultas ſpontanee agendi, ſed agendi, & non agendi ibid. Idque eſt de fide ibid.
Libertas tollitur, ſi ponatur in ſola indifferentia paſſiva ibid.
Hæc veritas definita eſt in Concilio Trident. 2
Impugnantur qui libertatem conſtituunt in rationis indifferentia 4
Indifferentia rationis radix eſt libertatis, non formalis libertas 3
Libertas duplicem facultatem includit, volendi ſcilicet & nolendi 4
Poteſtas libertatis impediri poteſt, vel ſi Deus concurſum ſuſpendat 5, vel ſi ignoretur objectum circa quod. ibid.
Uſus libertatis non poteſt impediri ex parte objecti, ibid. poteſt tamen impediri a Deo ibid.
Quod diſcrimen ſit inter noſtram, & divinam voluntatem in modo libertatis ibid.
Decretum Dei æternum non repugnat cum ſua libertate in actibus liberis ibid.
Quæ ſit recepta definitio libertatis ibid.
Conditio prævia requiſita ad actum libertatem tollit, ſi indifferentiam deſtruit 6
Libertas nec impeditur ex parte intellectus, aut objecti ibid. d. nec ex parte Dei 7
Suppoſitio antecedens libertatem tollit, non conſequens ex Anſelmo ibid.
Quæ ſit potentia, qua voluntas poteſt operari, vel non operari dum eſt libera 2
Non eſt libertas quando uſus non eſt in libertate proxima voluntatis 20
Ex eo quod voluntas determinetur a Deo, ut hunc actum numero eliciat, nulla ei infertur neceſſitas 32
Nulla libertas eſt in voluntate reſpectu individuationis actus ibid.
Error eſt dicere, hominem ideo libere operari, quia ſe operari exiſtimat ibid.
Suppoſitio antecedens, ſi determinat voluntatem, libertatem tollit, quantumvis ſit extrinſeca 34 & 36
Voluntas, ut ſe ipſam libere determinet, habere debet in poteſtate proxima quidquid ad actum requiritur 48
Voluntas Dei non ſe habet negative circa ea, quæ libere non facit 117
Quæ ſuppoſitio antecedens libertatem deſtruat ibid.
Etiamſi ſuppoſitio antecedens voluntatem non determinet, infallibilem connexionem habere poteſt cum effectu 152
Variæ libertatis acceptiones 226
Quid ſit libertas quoad exercitium & ſpecificationem ibid.
Quæ ſit libertas a neceſſitate naturali ibid. Cum ea non pugnat neceſſitas ex ſuppoſitione ibid.
Si intellectus judicium determinaret voluntatem, libertas deſtrueretur 169
Quæ neceſſitas libertatem tollat ex Anſelmo 30

Liberum arbitrium.

Actus ſpontaneus liber dici poſſet: ſed iſte loquendi modus ſuſpectus eſt hoc tempore 1
Libertatis facultas longe differt ab ejus uſu ibid.
Hunc uſum in nobis reperiri ſcripturæ teſtantur & Concilia ibid.
Quid ſignificet liberum arbitrium non eſſe rem de ſolo titulo 2
Proinde eſt hominem nunquam uti libertate ac illam non habere 8
In quo compleatur definitio liberi actus 6
Inter ea, quibus poſitis, liberum arbitrium poteſt operari & non operari, non eſt annumeranda ipſa actio, qua operatur ibid.
Quid requiratur ut actus ſecundus ſit liber, ibid.
Quidquid ſequitur ex actu libero, liberum dicitur 7
Etiamſi Deus ſit liber, ſi determinet voluntatem, ejus actio non erit libera 8

Liberalitas.

Non ſunt pecuniæ ſolum liberalitatis materia 290
In quo differat liberalitas a miſericordia ibid.
Amplitudo materiæ, quam habet divina liberalitas, non tollit quin proprie liberalitas ſit ibid.

M.

Meritum.

Bonis operibus in gratia factis meremur præmium a Deo etiamſi ab eo ſint talia opera 239
Actus charitatis poteſt eſſe minus meritorius, quam actus alterius virtutis 283
Meritum creſcit ex continuatione actus meritorii 278. &c. Daturque ſucceſſive pro eo gratiæ augmentum ibid. d. nec ex eo ſequitur quod ſit infinitum 279
Non reſpondet tantum augmentum gratiæ actui pro quolibet inſtanti, quantum pro primo ibid.
Non ſemper meretur tantum præmium unus actus continuatus aliquo determinato tempore, quantum merentur plures in illo facti ibid.
Si aliquis actus duraret per ſolum inſtans, dignum eſſet eſſentiali & accidentali præmio 280
Quid ſit actum eſſe meritorium ſecundum totam ſuam latitudinem ad æqualitatem ibid. quo ſenſu verum id ſit ibid.
Non dantur pro meritis tot gradus gloriæ, quot ſunt gradus actus meritorii ibid.
Meritum eſſentialis gloriæ principaliter eſt a charitate 282
Meritum formale ejuſdem gloriæ non ſolum reperitur in actibus a charitate elicitis, ſed etiam in aliis ibid.
Quæ conditiones requirantur, ut per bona opera mereatur quis vitam æternam 248
Etiamſi bona opera digna ſint præmio, tamen non tribuunt ad illud juſtitiæ jus abſque promiſſione Dei illis facta 250
Quid requiratur ut homo hic & nunc dignus ſit præmio propter bonum opus 251
Multitudini actuum reſpondet etiam intenſio gloriæ 256
Præmii eſſentialis magnitudo unde ſit menſuranda 263
Idem præmium dari poteſt ex duobus titulis diverſi generis 257 non tamen ſi ſint ejuſdem rationis ibid.
Quod ſit diſcrimen inter merita infinita & finita, in ordine ad præmium 258
Quid mereantur opera juſti diverſa a contritione, juxta Conc. Trid. 259
Actus ſupernaturales cujuſcunque virtutis meritorii ſunt gloriæ 261
Qua ratione dentur accidentalia præmia pro bonis operibus ibid.
De præmio eſſentiali communiter eſt ſermo in Scriptura cum de præmio bonorum operum loquitur ibid.

Qua ratione actus debebant eſſe a charitate, ut meritorii ſint vitæ æternæ 263

Meritum actuum remiſſorum.

Gratia debita actibus remiſſis aliquando datur 274

Non eſt cur differatur collatio gratiæ his meritis debitæ ibid. Non minus vivificatur amiſſa charitas, quam gratia 276

Per actus remiſſos augeri gratiam 276

Propter actus remiſſus ſtatim datur augmentum gratiæ 278

Opera bona etiam remiſſa meritoria ſunt vitæ æternę, & magis ſanctificant, ſi fiant in gratia 264. ſicut actus mali magis animam maculant ibid.

Merita mortificata.

Tota gratia correſpondens meritis vivificatis recuperatur in ipſa juſtificatione ibid.

Merita vivificata.

Præmium quod datur propter merita vivificata non proportionatur intenſioni contritionis, qua homo reſurgit 266

Quid ſit merita vivificati ſecundum menſuram charitatis 269

Merita mortificata reviviſcunt ad totum eſſentiale præmium 270

Contritio in juſtificatione reparat magna merita, & major peccator poteſt reſurgere in majori gratia ibid.

An meritis vivificatis ſtatim detur amiſſa gratia 271

Variæ opiniones ibid.

Valde errant qui dicunt, pro meritis vivificatis non dari augmentum gloriæ ibid.

Merita vivificata nullatenus dici poſſunt partiales cauſæ præmii alias dandi ex aliis operibus 260

Quam juſtitiam ſervet Deus cum merita reviviſcunt 251. In quo fundetur talis juſtitia 252

Quomodo meritum jam tranſactum in Deo maneat, & in homine 251

Negari non poteſt hæc reviviſcentia ſine temeritate 248

Reviviſcentia meritorum non naſcitur a ſola miſericordia ibidem, eam tamen ſupponit 250. & conſummatur per juſtitiam ibid.

Ex ſola condignitate gratiæ non ſatis colligitur meritorum reviviſcentia 249

Quod ſit decretum miſericordiæ, quod intervenit in vivificatione bonorum operum 250

Licet reviviſcentia meritorum fiat a juſtitia, & a miſericordia, per antonomaſiam eſſe dicitur a miſericordia 252

Duplex poteſt eſſe reviviſcentia meritorum ibid.

Peccator jus, quod habebat ad gloriam per pęnitentiam recuperat a Deo, in quo aliquatenus manebat 253

Merita non reviviſcunt ad ſolum accidentale gaudium ibid.

Meritum & præmium.

Conſenſio Dei in noſtris bonis operibus ſine promiſſione non ſatis eſt, ut ex juſtitia obligaretur ad præmia, ſi deeſſet pactum 291

Deus veram juſtitiam diſtributivam exercet in diſtributione præmiorum 310

In meritis juſtorum, & præmiis ſervantur conditiones juſtitiæ commutativæ 297

Motio Dei.

Quæ ſit motio, qua D. Thom. dicit, Deum movere intellectum, & voluntatem 26

Motus.

Movere nihil eſt aliud quam motum efficere 48. & ſequen.

Movens.

Quo diſcurſu deducatur unum movens immobile 14

N.

Neceſſitas.

Quæ ſit neceſſitas conſequentis, & conſequentia, & quando libertatem tollat 2

O.

Opera bona.

Quæ ſint opera mortificata, mortuave, aut viva 241

P.

Patres.

Qui Patres pugnent contra phyſicam prædeterminationem gratiæ excitantis 105

Pactum.

Pactum requiſitum ad æqualitatem juſtitię proprię & perfectæ, quomodo præceſſerit meritum Chriſti pro Patribus veteris teſtamenti 323

Peccatum.

Deus non imputat homini ea quæ faceret 42

Cur promiſſionem peccati ſequatur infallibilis ſcientia Dei de futuro peccato 75

Quatenus complaceat Deus in actu peccati jam prævifo 77

Deus non excitat aut præmovet ad actum peccati etiam pro materiali 82

Deus non movet ad actum bonum, aut indifferentem ea intentione, ut inde occaſionem ſumat homo mali operis ibid.

Homo non prædeterminatur ad actus malos, adhuc pro materiali 83

Deus non utitur pravis voluntatibus, eas inclinando ad malos actus, & exponitur Aug. ibid.

Deus non eſt dicendus auctor unius peccati, quod eſt in pęnam alterius 84

Deum non eſſe cauſam peccati de fide eſt 49. ad finem.

Ad realem entitatem peccati phyſice concurrit Deus ibid.

Deus non prædefinit malos actus antequam præſciat eſſe futuros 50

Deus hominem movere poteſt ad actum ex ſe bonum, ſeu indifferentem, etiamſi ſciat malum eſſe futurum ibid.

Deus non inclinat ſuaſionibus ad peccatum ibid. & ſeq. nec illud vult voluntate efficaci 107

Idem eſt moraliter perſuadere peccatum, ac inclinare ad actum, qui ſine eo fieri non poteſt 51

Deus non prædeterminat phyſice voluntatem ad actus malos ibid. & ſeq. late

Aliquid negativum, vel etiam poſitivum interdum vult Deus peculiari conſilio, ex quo ſcit futurum peccatum 58. non tamen illi imputatur culpa 59

Poteſt Deus voluntates inclinatas jam in malum, in hoc potius quam in aliud inclinare ibid.

Deus dici non poteſt peccati auctor, etiamſi ad materiale illius concurrat 63. ſecus eſſet ſi determinaret voluntatem ibid.

Deus non movet ad malum, nec caſu ad ejus materiale concurrit ibid.

Peccatum futurum non poteſt certo cognoſci in carentia divinæ motionis ad bonum 169

Quid in actu peccati a Deo ſit effective, quid non 222

Peccatori poſſent juſte denegari auxilia etiam ſufficientia 251

Peccata nullatenus reviviſcunt quamvis reviviſcant merita 253

Peccati pœna.

Deus non utitur juſtitia commutativa in punitione peccatorum 347. nec diſtributiva 318

Punitio hæc eſt actus providentia juſtitiæ ibid.

Non repugnat ſervare Deum in pœnis infligendis arithmeticam & geometricam proportionem ibid.

Peccati permiſſio.

Cur permiſſionem peccati ſequatur infallibilis ſcientia Dei de futuro 70

Permiſſio totius lapſus peccatoris non habet cauſam ex parte ejus ibid.

Qui ſit verum Deum voluiſſe primam permiſſionem peccati, ut oſtendat juſtitiam ſuam ibid.

Ex ſola permiſſione ſi conditionata ſcientia tollatur, non eſſet infallibile peccatum fore 70. ſecus tamen ſi ſupponatur illa ſcientia 71

Permiſſio peccati non poteſt ſtare cum ejus prædeterminatione 72

In quo fundetur infallibilis conſequutio peccati ex ejus permiſſione 75

Quæ permitti dicantur 55

Pet-

Permiſſio cur ſignificetur in Scriptura interdum per verba quæ innuunt Deo effectionem 59

Pelagius.

Pelagii error declaratur 85
Semipelagianorum error exponitur 88

Perſeverantia.

Quid ſit perſeverantiæ donum, & unde efficax 112
Perſeverare eſt quidem in hominis poteſtate ibid.
Quid requiratur magis ad donum perſeverantiæ in homine, quam in Angelis ex Aug. 133. & in homine poſt lapſum, quam ante illum ibid.

Pœnitentia.

Eodem modo vivificatur charitas ac gratia ſi diſtinguantur 276
Cur dicant Patres, difficile reſtitui hominem ad priſtinum ſtatum gratiæ 284
Homo ſemper reſurgit ad majorem gratiam, quam habebat ante peccatum 283

Pœnitentiæ effectus.

Quam difficile ſit peccatoribus redire ad priſtinum ſtatum per pœnitentiam 245
Quam certum ſit reviviſcere per pœnitentiam merita mortificata 246

Pollicitatio.

Pollicitatio re ipſa idem eſt ac promiſſio 251

Potentia.

Quæ potentia indifferens non poſſit producere determinatum effectum 19
Eadem potentia non poteſt eſſe in eodem genere indifferens & determinata ibid.

Perſonarum acceptatio.

Quo ſenſu dicatur in Scriptura, Deum non eſſe acceptatorem perſonarum 319

Prædefinitio, ſeu Præfinitio.

Quid ſit prædefinitio, & quod ejus objectum 77 & ſeq.
Providentiæ perfectio ſine præfinitione poteſt intelligi 76
Quid de ea opinione cenſendum ſit, quæ negat actus moraliter bonos præfiniri a Deo ibid.
Ex prædefinitione actuum bonorum non læditur libertas ibid. ſecus ſi non daretur ſcientia conditionata ibid.
Præfinitio ex ſe ad nullam perfectionem providentiæ, potentiæ, aut ſcientiæ Dei eſt neceſſaria 77
Effectus eſſentialiter pendens a culpa non præfinitur ante prævisionem culpæ 70
Quas bonas actiones prædefiniat Deus 78
Quas non præfiniat 79
Aliter ſe habet Deus circa bonos actus non præfinitos, quam circa malos 80
Probabilius eſt prædefinire Deum aliquos actus bonos moraliter 79
Effectus boni, qui non ſupponunt eſſentialiter peccatum, præfiniri poſſunt a Deo 71
Quid prædefinitio dicatur minus proprie & rigoroſe 44
Prædefinitio poſita ſcientia conditionali non pugnat cum libertate ibid.
Quomodo ſit poſſibilis ibid.
Prædefinitio dupliciter poteſt accipi ibid.
Prædefinitio liberi actus non infert determinationem voluntatis ibid.
Deus ſimul præfinit actum bonum cum medio infallibili 46
Quam differat prædefinitio a phyſica prædeterminatione ibid.
Præfinitio quomodo non obſtat libertati quoad exercitium 47
Præfinitione ſuppoſita repugnat non fieri actum ibid.
Sine prædefinitione ſalvatur Dei concurſus, & ſubordinatio voluntatis ad ipſum ibid. unde non eſt neceſſaria ex parte cauſæ ſecundæ, ſed aliquando conveniens ex parte Dei ibid.
Nullo modo dici poteſt actum malum prædefiniri a Deo 63. ut conſtat ex Scriptura ibid. & Conciliis ibid. & Patribus ibid. adhuc pro materiali illorum 64
Varie loquuntur Doctores de prædefinitione actuum ſupernaturalium 138
Non repugnat libertati præfinitio actuum ſupernaturalium voluntate abſoluta prius ratione, quam præſciatur abſolute actus futurus, & eligantur media 139
Immerito quidam aſſerunt eſſe de fide prædefiniſſe Deum omnes actus ſupernaturales 140
Præfiniuntur actus ſupernaturales ordinati ad bonum totius Eccleſię ibid.
Præfiniuntur etiam actus, & eorum circumſtantiæ, quibus prædeſtinati ſalutem conſequuntur 141
Præfiniuntur diſtincte, & in particulari tam actus, quam auxilia ad illos neceſſaria 142. præfiniuntur denique (quamvis id non ita certum ſit) actus ſupernaturales eorum, qui damnandi ſunt 143
Prædefinitio non eſt prima radix cognitionis futurorum contingentium 174. & licet reſpectu aliquorum eſſe poſſit proxima ratio 173. non vero omnium 172. & ſequent.

Prædeſtinatio.

Aliter vult Deus auxilia efficacia prædeſtinatis, quam reprobis 146
Nulla eſt in Deo formalis voluntas mediorum in communi ante prædeſtinationem & electionem auxiliorum gratiæ in particulari 149
Præter voluntatem ſimplicem Dei erga omnium gloriam, alia eſt efficax erga prædeſtinatos 150
Non minus Deum, quam homines, poteſt efficaciter velle aliquid ut præmium alijs ante prævisionem meriti ibid.
Ordo inter actus præſcientiæ, & decretorum, quos Deus habuit circa prædeſtinatos 143

Præmotio.

Quo ſenſu verum ſit Deum præmovere 48
Præmotio latius patet, quam prædeterminatio 49

Prædeterminatio.

Quid ſit, & ſignificet phyſica prædeterminatio 22. & 101. & libertatem omnino tollit 23
Prædeterminationis neceſſitas repugnat cum libertate ad non agendum 20
Si prædeterminatio neceſſaria eſt voluntati, nec operabitur ſine illa, nec operari poterit 21
Non eſt in hominis voluntate illam habere, vel non habere ibid. per poſitivam, aut negativam diſpoſitionem 117
Si ſubditur libero arbitrio non eſt vera prædeterminatio 24
Nec reddetur ratio cur actus ſequatur ex ea infallibiliter 23 & 27
Si inſeparabilis eſt ab actu naturæ ſuæ libertati repugnat 24. etiam radicali ibid.
Prædeterminationis phyſicæ D. Thom. non meminit 26. ejus mens declaratur ibid.
Phyſica prædeterminatio extrinſeca æque pugnat cum libertate, ac intrinſeca 30. 33. etiam quoad exercitium 138
Determinatio ad individuum quantum differat a determinatione quoad ſpecificationem 32
Implicat quod Deus velit determinare phyſice voluntatem, ut libere operetur 34
Ad quæ objecta ſe extendat prædeterminatio, ſeu præfinitio 69
Non poteſt concedi prædeterminatio ad actus bonos, quin concedatur ad malos 72
Affirmari non poteſt phyſicam prædeterminationem ad actus moraliter bonos neceſſariam eſſe ibid. & ſeq. nec ex parte illorum: nec ex parte Dei ibid. nec ex debito naturæ, vel lege providentiæ ibid.
Prædeterminatio voluntatis humanę a Deo ex nobiſq procedit 42
Cur hęc determinatio tribuatur cauſę ſecundę ibid.
Voluntas non prędeterminatur phyſice, nec ab extrinſeco, nec ab intrinſeco inhærente 48
Non eſt idem determinare, & prædeterminare ſecundum communem loquendi modum ibid.
Ad formale peccati Deum non poſſe prædeterminare 32. nec ad materiale 37
Si prædeterminaret Deus ad peccatum, illud vellet, & ordinaret 55

Ex eo quod Concilium Tridentinum dicat actum malum permiſſive tantum eſſe a Deo, non ſequitur excluſiſſe auxilium generale ad operandum 56
Si phyſica prædeterminatio neceſſaria eſt, nunquam datur auxilium ſufficiens non operantibus 106
Prædeterminatio moralis in quo differat a phyſica ibid.
Quid ſit moralis prædeterminatio ibid. e. quomodo poſſibilis eſt 108. etiamſi non neceſſaria ibid. adhuc moraliter 106
Non poteſt eſſe tanta moralis prædeterminatio, ut ex vi illius ſit futurus actus omnino infallibiliter 108
Phyſica prædeterminatio nullum fundamentum habet in Patribus 113. d. nec in ulla ratione 114
Potentia phyſice determinata diſſentire non poteſt 104
Deus ſua voluntate non determinat noſtram 102. &c. etiam in actibus ſupernaturalibus 103
Determinatio voluntatis eſt etiam a Deo 46. hæc determinatio vocari poſſet prædeterminatio, niſi ſuſpectus eſſet hic loquendi modus ibid.
Quæ abſurda ex prædeterminatione ſequantur 210
Per phyſicas prædeterminationes deſtruitur libertas 187. & ſeqent. contra eam aperte pugnant Patres 212

Præmium.

Idem præmium dari poteſt ex duobis titulis diverſi generis 257. non tamen ſi ſint ejuſdem rationis ibid.
Qua ratione dentur accidentalia præmia pro bonis operibus 261
De præmio eſſentiali communiter eſt ſermo in Scriptura cum de præmio bonorum operum loquitur ibid.
Cum interdum res minoris valoris habeantur pro magnis præmiis inter homines 265

Prophetia.

Veritas, quæ eſt in prophetiis comminatoriis non cognoſcitur in cauſis 193

Propoſitio.

Propoſitio quibus modis ſit neceſſaria 188
Propoſitio de præterito cur abſolute ſit neceſſaria ibid.
Propoſitio de futuro quo ſenſu ſit neceſſaria, ut res futura non poſſit non eſſe futura 188
Propoſitio de præterito contingenti aliter neceſſaria eſt, quam de præſenti & futuro 189
Propoſitiones de futuro contingenti veræ ſunt, & eo ipſo ſunt ſcibiles 200
Propoſitiones contingentes conditionales enunciant conjunctionem unius cum alio, non vero neceſſariam connexionem inter illa ibid.
Modus ſignificandi harum propoſitionum non repugnat ſignificatis ibid.
Propoſitiones iſtæ hypotheticæ ſunt ex vi verborum ibid. b. merito tamen conditionales dicuntur ibid.
Propoſitiones iſtæ non ſunt impoſſibiles 199. nec ſuſpenſæ, & indeterminatæ 200
Qualis requiratur exiſtentia in iis quæ enunciant ut vera ſupponant ibid.
Propoſitio indefinita univerſali æquivalet in definitionibus Eccleſiæ, & doctrinali proportione 258

Providentia.

Providentiæ perfectio ſine præfinitione poteſt intelligi 76
Quid ſit providentia ibid.
Voluntas quam habet adjuncta providentia ex ſuppoſitione ſolum eſt neceſſaria, ſicut alia decreta libera 77. & ſeq.
Certitudo providentiæ circa actus liberos ex præfinitione non pendet 80
Effectus a Deo proviſi per cauſas liberas evitabiles ſunt reſpectu cauſę proximę, etiamſi infallibiles ſint ibid.
Divina providentia ordinat media in finem etiam ſub conditione intentum 81
Non eſt tamen neceſſarium, ut talis providentia includat infallibilem conſequutionem finis, niſi ſuppoſita præſcientia ibid.
Providentia in univerſum ſpectata evitari non poteſt ibid.
Quibus modis liber actus poſſit cadere ſub divinam providentiam 82
Actus mali ſub ea etiam comprehenduntur ibid.
Providentia Dei perfectiſſima eſt ibid.
Providentia conſtat actibus intellectus & voluntatis, & qui ſint illi 41. & ſeq.
Providentia Dei ab ejus gubernatione differt 45
Quam ſit ad Dei providentiam expediens, & neceſſaria juſtitia providentialis 315
Quæ opera Dei ſint a juſtitia providentiali 314

Purgatorium.

Pœna purgatorii quomodo ſequatur culpam ex natura rei 301

R.

Reprobatio.

Reprobatio poſitiva non eſt abſque cauſa, ſine qua tamen eſt negativa 69
Eſt enim ſola voluntas Dei illius cauſa ibid.
Quid Aug. ſentiat de reprobatione poſitiva 70
In primo ſigno ante præviſa merita non habuit Deus voluntatem excludendi a regno, ſed alios actus poſitivos ſuæ providentiæ ibid.
Non electio cur dicatur reprobatio ab aliquibus ibid.
Permittit Deus deficere homines ſufficienter vocatos, non vero ex ſe intendit pro eo tempore vocare, in quo ſcit repugnaturos ſuæ vocationi 127
Reprobatio nullatenus eſt ex intentione Dei, quantumvis præſciatur ab eo 69
Cur noluerit Deus dare majora auxilia iis, quos ſciebat non conſenſuros 144
Quo fine Deus auxilia efficacia neget reprobis ibid.

S.

Sacrilegium.

Sacrilegium injuria eſt contra juſtitiam Deo debitam 295

Satisfactio.

Satisfactio hominis ad Deum ſecluſa divina ordinatione non poteſt eſſe omnino juſta, & efficax 301
Peccator non ſatisfacit ad æqualitatem Deo pro injuria ei illata per peccatum 249
Peccator per gratiam non ſatisfacit ad æqualitatem pro pęna debita pro peccato ibid.
Satisfactio Chriſti ut fundata in promiſſione habuit æqualitatem juſtitiæ propriæ & perfectæ 303
Perſona læſa non ſemper tenetur acceptare ſatisfactionem æqualem ſibi oblatam ibid.
Cur aliquando neceſſaria ſit pro tali pœna talis ſatisfactio, quæ alias natura ſua non ſufficiebat 302

Servus.

In quibus rebus ſervus non poſſit habere juſtitiæ jus erga dominum 321

Scientia.

Quid ſit effectum cognoſci in ſua cauſa 168
In decreto, quod Deus habet ad concurrendum cum creatura, non poſſunt certo cognoſci hæc futura 175. 176.
Quid requiratur, ut certa ſit aliqua ſcientia 183

Scientia conditionata.

Quam ſit ad providentiæ effectus neceſſaria 41. & 154
Difficultates circa ſcientiam conditionatam 200
Quid ex parte Dei requitatur ad hanc ſcientiam, quidque ex parte objectorum ibid.
An Deus cognoſcat determinate propoſitiones conditionatas, etiamſi diſparata ſint ea, quæ enunciant 201
Scientia hæc ratione antecedit decretum liberum Dei ibid.

Scientia futurorum.

Scientia futurorum contingentium ad Dei providentiam neceſſaria 42
Scientia futurorum libertati non repugnat 89

Scriptura.

Regula pro explicanda Scriptura 59
Particula, *Forſan*, in Scriptura non ſemper dubitationis eſt nota 193
Adiectivum interdum ponitur in Scriptura loco ſubſtantivi 220

Viſio

Digitized by Google

V.

Viſio.

Cum æquali lumine gloriç viſio Dei erit æqualis, quantumvis perfectus ſit intellectus 156
Viſio poteſt creſcere ut viſio, quin creſcat ut præmium 264
Ratio præmii non eſt de interna ratione viſionis ibid.
Viſio debet creſcere ut ſit majus præmium 265

Virtus.

Duplex virtutis præmium 273
Laudatio non eſt præmium per ſe debitum virtuti 264

Virtutes infuſæ.

Actus infuſarum virtutum ſupernaturales ſunt, etiamſi non ſint ab actu charitatis formaliter, aut virtualiter imperati 263

Vindicta.

Quid requiratur ad honeſtatem vindictæ 317
Ad quam juſtitiam pertineat vindictæ actus 316

Voluntas.

Licet eam non poſſit Deus cogere, ei poteſt neceſſitatem inferre 3
Vis poteſt abſtinere ab aliquo quin habeat poſitivum actum nolendi 4
Voluntatis neceſſitas quoad ſpecificationem non ſolum oritur ab obiecto, ſed etiam ab ipſa voluntate 4
Voluntas poteſt neceſſitari a Deo 5
Non indiget prædeterminatione phyſica ad operandum 29. & latius 18
Voluntas ſolum manet indifferens paſſive, ſi phyſica determinatione indiget 19
Longe aliter indifferens eſt voluntas, quam aliæ cauſæ ibid.
Voluntas ſe ipſam determinat ibid.
In malis actibus initium eſt a voluntate, ſed non in bonis ibid.
A nullo extrinſeco determinari poteſt voluntas 20
Voluntas ſe determinat volendo, & vult ſe determinando ibid.
Judicium per ſe non eſt efficax ad determinandam voluntatem 29
Voluntas ex vi ſubordinationis, quam habet ad cauſam primam, non indiget phyſica prædeterminatione 12
Cum omnibus præviis requiſitis ad operandum, adhuc in ſenſu compoſito voluntas libera manet ad operandum ex Concilio Tridentino 23
Repugnat voluntatem phyſice determinari, & libere operari 2
Excluduntur omnia, quæ dici poſſent voluntatem determinare 169
Nullus influxus prævius a Deo in voluntate requiritur neceſſario ad hoc ut operetur ibid.

Voluntarium.

Quid ſit voluntarium perfectum 225. Quomodo differat a libero, vide ſupra, verbo, Libertas.
Coactio repugnat actibus elicitis a voluntate 226
Voluntarium ſecundum quid, an ex natura rei ſatis ſit ad valorem contractus 223
Quid requiratur, ut aliquid dicatur involuntarium ſecundum quid. ibid.

Voluntas creata.

Quomodo moveat Deus voluntatem creatam 50. 51.
Voluntas ſeipſam prædeterminat ad actus liberos non ſine Deo 47
Quomodo voluntas dicatur proprie ſe movere ibid.
Deus voluntatem determinat, ſed non ſine illa 48
Voluntas eligit ſe determinando, & eligendo ſe determinat 47
Quid de determinatione iſta ſentiat D. Thom. 48

Voluntas divina.

Quæ ſit voluntas divina antecedens, & conſequens ex Damaſceno 69
Voluntas, qua vult Deus manifeſtationem ſuæ gloriç, efficax eſt, & finem conſequitur per media, etſi non præfinita ſint 79
Decreta Dei ad intra aliqualis ratio reddi poteſt ex parte objecti 4

F I N I S.

Digitized by Google